شرح

السيد الشريف الجرجاني

على

المواقف للعضد الإيجي

عليه

حاشية عبد الحكيم السيالكوتي وحاشية حسن جلبي

المجلد الثاني



منشورات صهيب حسن الشافعي الأشعري

(المجلد الثاني من شرح المواقف مع حاشيته)
(للسيالكوتي وحسن چلبي)



بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ المرصد الثالث فى الكيفيات ﴾

قدم مباحث الكيف على سائر المقولات لانه اصح وجودا من جميعها اذ منه المحسوسات التى هى اظهر الموجودات الا انه قدم الكم عليها لما مر من انه يعم الماديات والمجردات (وفيه مقدمة وفصول) اربعة ﴿المقدمة فى تعريفه واقسامه﴾ الاولية (اما تعريفه فانه عرض لا يقتضى القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا) اى بالذات ومن غير واسطة (ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا) التعريف (رسم ناقص) للكيف (وهو الغاية فى الاجناس العالية) فانها لبساطتها على القول بامتناع تركبها من امور متساوية لا تحد اصلا ولا ترسم رسما تاما (و يجوز) تعريفها الرسمى (بالامور الوجودية والعدمية) ايضا (بشرط ان تكون) تلك الامور (اجلى) مما يعرف بها من الاجناس العالية (فلا يصح ان يقال) مثلا (الجوهر ماليس بعرض) فان الجوهر والعرض يتساويان فى المعرفة والجهالة فلا يجوز ذكر احدهما فى تعريف الآخر (و) لا ان يقال (الكم ماليس بكيف ولا اين الى آخر المقولات) لانها ليست اجلى من الكم حتى تؤخذ فى تعريفه فقولنا عرض يتناول الاعراض كلها (واحترزنا بقولنا لا يقتضى القسمة عن الكم) فانه يقتضى القسمة لذاته (و بقولنا) ولا يقتضى (اللاقسمة عن الوحدة والنقطة) المقتضيين لها (عند من قال انهما من الاعراض) اى على القول بانهما موجودتان فى الخارج واما على القول بانهما من الامور الاعتبارية فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولهما فى العرض كما مرت اليه الاشارة (و) بقولنا (اقتضاء اوليا عن) خروج (العلم بمعلوم واحد) هو بسيط حقيق (و) العلم (بمعلومين) فان العلم الاول يقتضى اللاقسمة لكن ليس اقتضاؤه اوليا بل بواسطة معلومه والعلم الثانى يقتضى القسمة كذلك فلولا تقييد الاقتضاء

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (لا تحد اصلا) لا تاما ولا ناقصا لوجوب ذكر الجنس فيها ولا جنس لها **قوله** (والعدمية) كالتعريف المذكور **قوله** (لا يقتضى القسمة) اى قبول القسمة الفرضية لان الكم لا يقتضى نفس القسمة اذ يجوز ان لا يفرضها الفارض وقد سبق من المصنف ان قبولها لا ينافى فعليتها **قوله** (عن خروج الخ) زاد لفظ الخروج لان القيود فى حيز النفى يفيد الشمول والدخول **قوله** (العلم الخ) والاصوات الآنية **قوله** (والعلم بمعلومين) بل الكيفيات العارضة للكميات او لمحلها كالسواد القائم بالسطح او الجسم والمعروضة لها كالاصوات الزمانية كلها خارجة بهذا القيد وفيه انه لا اقتضاء ههنا وانما هو قبول القسمة بالتبعية واما مثال المتن اعنى

﴿ حسن چلبى ﴾

قوله و بقولنا اقتضاء اوليا الخ) قيل تبعية الشارح للمصنف فى جعل الاولية قيد المطلق الاقتضاء من غير تعرض لما عليه يدل على ارتضائه وجوب تعلق القيد المذكور بذلك المطلق فهذا مناقض لما ذكره فى حواشيه على التجريد حيث صرح هناك بان الاولية قيد لاقتضاء اللاقسمة وانه لا حاجة الى تقييد اقتضاء القسمة بذلك القيد والجواب التحقيق ان القسمة واللاقسمة انما اعتبرت فى التعريف المذكور فى هذا الكتاب بالنسبة الى نفس العرض فمراده ههنا هو ان العلم المتعلق بمعلومين يقتضى انقسام ذلك العلم المتعلق وهو صحيح اذ لا يتعلق علم واحد شخصى بمعلومين لكن ذلك الاقتضاء لتعلقه بمعلومين لا لذاته لان الكلام مبنى على ان الحاصل فى الذهن اشباح الماهيات لا انفسها كما اشار اليه فى حواشى حكمة العين واما فى التعريف الذى ذكره فى حواشى التجريد فانما اعتبرنا بالنسبة الى الموضوع ولا شك ان العلم المتعلق بمعلومين لا يقتضى انقساما فى محله فان النفس الواحد تدرك معلومات كثيرة مع انه لا انقسام فى تلك النفس اصلا بخلاف العلم بمعلوم بسيط فانه يقتضى اللاقسمة فى محله اذ لولاه لانقسم ذلك العلم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله فيه بحسب الذات ولكن لا لذاته بل لبساطة معلومه فلا مناقضة بين الكلامين

بالاولية لخرجا عن الجد مع انهما من مقولة الكيف (و بالاخير) اى واحترزنا بالقيد الاخير وهو قولنا ولا يكون معناه معقولا بالقياس الى الغير (عن النسب) اى الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها واما الكيفيات فليست معانيها فى انفسها مقيسة الى غيرها لما عرفت من انها لاتقتضى لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم فى موضع القيد الاخير قوله ولايتوقف تصوره على تصور غيره فان الاعراض النسبية يتوقف تصوراتها على تصور امور اخر بخلاف الكيفيات فانها قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها فانها لاتتصور بدون متعلقاتها اعنى المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصوراتها متوقفة على تصورات المتعلقات معلولة لها كما فى النسب بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها فانا نعقل العلم اولا ثم ندرك متعلقه وكذا الحال فى الكيفيات المخصوصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع وكالجذرية والكعبية واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم (واما اقسامه فهى اربعة)

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله والعلم المتعلق بالمعلومين فلا اقتضاء ههنا لا بالاصالة وهو ظاهر ولا بالتبع اذ لا اقتضاء فى المعلومين للقسمة وان اتصفا بها بخلاف المعلوم البسيط فانه لبساطته يقتضى اللاقسمة والعلم مطابق له فيكون مقتضيا لها بالتبع ولاجل ذلك جعل الامام فى المباحث المشرقية والكاتبى فى شرح الملخص والشارح فى حواشى شرح التجريد هذا القيد اعنى اقتضاء اوليا متعلقا بيقتضى اللاقسمة فقط واما ما قيل انه مبنى على انه اذا اعتبر قبول القسمة واللاقسمة فى العرض فلابد من جعله متعلقا بالاقتضاء مطلقا وان اعتبر قبول القسمة واللاقسمة فى محله على ما هو المنصوص فى بعض العبارات فهو متعلق بالاقتضاء المقيد باللاقسمة لان عدم انقسام الحال يقتضى عدم انقسام المحل فى الحلول السريانى فالعلم بالبسيط يقتضى عدم انقسام النفس بخلاف انقسام الحال فانه لايقتضى انقسام المحل فان العلوم المتعددة قائمة بالنفس مع عدم انقسامها فليس بشئ اما اولا فلانه مبنى على ان يكون قيد فى محله متعلقا بالقسمة واللاقسمة اى لايقتضى انقسام المحل ولا عدم انقسامه اقتضاء اوليا ولايخفى فساده لانه حينئذ لا يخرج النقطة بقيد اللاقسمة لانها لاتقتضى عدم انقسام محلها اعنى الخط بل عدم انقسام نفسها فهو ظرف مستقر حال من فاعل يقتضى اى لايقتضى حال حصوله فى محله وفائدته ان المعتبر عدم الاقتضاء بحسب الوجود الخارجى دون الذهنى والالم يخرج الكم لان اقتضاء القسمة ليس فى الذهن والالم يمكن تصوره بدون تصور القسمة واما ثانيا فلان فى الحلول السريانى المحل والحال متلازمان فى الانقسام وعدمه الى الاجزاء المتباينة فى الوضع فالقول بالتفرقة وهم لايقال الكيفيات اما مركبة فى الخارج فتكون مقتضية للقسمة او بسيطة فتكون مقتضية اللاقسمة فلا يكون التعريف صادقا على شئ من افراد المعرف لانا نقول التركيب يبطل بالقسمة فلا يكون مقتضيا لها لان المقتضى يجامع المقتضى والبساطة الخارجية تقتضى ان لايكون لها جزء خارجى لا ان لاينقسم فان السواد بسيط فى الخارج منقسم بحسب انقسام المحل **قوله** (معقولة بالقياس الى غيرها) لاقتضائها النسبة الموجبة لكونها معقولة بالقياس الى ما ينسب اليه **قوله** (لاتقتضى لذاتها النسبة) كانت عارضة لها **قوله** (على تصور غيره) المراد بالغير الامر الخارج كما هو المتبادر فلايلزم خروج الكيفيات المركبة **قوله** (فان الاعراض النسبية الخ) هذا على تقدير كون النسبة ذاتية لها ظاهر واما على تقدير عروضها لها فلالان تصور المعروض لايتوقف على تصور العارض ولاجل هذا عدل عنه الى قوله ولايكون معناه معقولا بالقياس الى الغير **قوله** (معلولة لها) اشار الى ان المراد نفى التوقف الذى يقتضى التقدم لا الاستلزام **قوله** (وكذا الحال) اى فى انها موجبة لتصورات متعلقاتها غير متوقفة عليها **قوله** (وكالجذرية والكعبية) العدد المضروب فى نفسه يسمى جذرا والحاصل منه مجذورا واذا ضرب ذلك العدد فى الحاصل من ضرب نفسه يسمى كعبا والحاصل مكعبا **قوله** (واعترض عليه الخ) والجواب ان المراد بالتوقف امتناع حصول تصورها

قوله بل تصوراتها موجبة لتصورات متعلقاتها) فيه ان حال الاعراض النسبية على المذهب المشهور هو ان النسبة لازمة لها لا ذاتية ولذلك يقال تصورها يستلزم تصور غيرها و يوجبه واما التوقف فممنوع

قوله وكالجذرية والكعبية) اعاد الكاف لكونهما من العوارض العددية لا المقدارية واعلم انه اذا ضرب عدد فى نفسه فذلك العدد هو الجذر والحاصل المجذور والمربع ايضا ثم اذا ضرب ذلك الجذر فى ذلك الحاصل فالحاصل هو المكعب فالاثنان جذر الاربعة وكعب الثمانية

قوله واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة الخ) قيد بالمكتسبة لظهور النقض بها وان كان كل كيفية مركبة كذلك لان تصور الكل موقوف على تصور الجزء فان قلت الامور النسبية لو كانت مكتسبة متوقفة تصوراتها على تصورات معرفاتها لم تعد نسبية بهذا الاعتبار بل باعتبار ان يعقل ذواتها ضرورية كانت او مكتسبة بالقياس الى تعقلات امور اخر وهذا المعنى لايتحقق فى الكيفيات المكتسبة وايضا المراد بالغير هو الغير حقيقة والتغاير بين الحد والمحدود اعتبارى كما حقق فى موضعه قلت اما الاول فلا يفيد لان حاصل الاعتراض عدم شمول التعريف بمنطوقه اياها فكيف يفيد ان عد الاعراض النسبية المكتسبة نسبية بهذا الاعتبار لا باعتبار كذا اللهم الا ان يقال حاصله ان كون نسبيتها بذلك الاعتبار قرينة على ان المراد بالغير فى تعريف الكيف الخارج على انه لا يدفع الاعتراض بالاعراض المكتسبة بالرسوم اللهم الا ان يضم ايضا ان المراد عدم توقف كنه حقائقها واما الثانى فلان الاعراض بالنسبة الى كل جزء من اجزاء الحد والتغاير حينئذ حقيقى لا بالنسبة الى مجموع الحد وحمل الغير على اصطلاح المتكلمين لا يلتفت اليه فى هذا المقام

الكيفيات (المحسوسة و) الكيفيات (النفسانية و) الكيفيات (المختصة بالكميات والاستعدادات) اى الكيفيات الاستعدادية (ومأخذ الحصر) فى هذه الاربعة (هو الاستقراء) والتتبع (ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفى والاثبات فذكر وجوها) اربعة (الاول) وهو اجودها (انه) اى الكيف (اما ان يختص بالكم اولا) يختص به (وهذا) الذى لا يختص بالكم (اما محسوس) باحدى الحواس الظاهرة (اولا وهذا) الذى ليس محسوسا بها (اما استعداد نحو الكمال او كمال) وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية (قلنا ولم قلتم ان الكمال) الخارج من القسمة (هو الكيفية النفسانية ولم يثبت) ذلك الكمال لغير ذوات الانفس) فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون حقيقته استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته انا لم نجده فالمآل هو الاستقراء فلنعول عليه اولا) حذفا لمؤنة الترديد ❊ (الثانى) من وجوه الحصر ❊ (قال ابن سينا) ❊ فى الشفاء الكيف (ان فعل بالتشبيه) اى ان صدر عنه ما يشبهه (فمحسوس) كالحرارة فانها تجعل ما يجاور محلها حارا وكالسواد فانه يلقى شبحه فى العين وهو مثاله بخلاف الثقل فان فعله فى الجسم هو التحريك وليس ثقلا قال الامام الرازى هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عند شروعه فى الكيفيات المحسوسة نص على ان الثقل والخفة منها اذ لا يجوز ادخالهما فى الكم ولا فى مقولة اخرى سوى الكيف ولا يمكن ادخالهما ايضا فى الانواع الثلاثة الاخرى من هذه المقولة وهذا كما تراه مناقضة بين كلاميه (والا) وان لم يفعل بالتشبيه (فان تعلق بالكم فذاك) هو المختص بالكميات (والا) وان لم يتعلق بالكم (فالجسم) اى فيكون ثبوته للجسم (اما من حيث كونه جسما طبيعيا) فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية اعنى الاستعداد (اونفسانيا) اى من حيث انه جسم ذو نفس وهو المختص بذوات الانفس (قلنا لم قلت ان) الكيفيات (المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه) فانه ممنوع كيف (و ينتقض) هذا الحكم الكلى (بالثقل والخفة) كما عرفت (ولم قلت ان غيرها) اى غير المحسوسة من الكيفيات (ليس كذلك) اى ليس فاعلا بالتشبيه فانه غير معلوم (وايضا فقد اعترف ابن سينا فى طبيعيات الشفاء (انه لم يثبت فعل الرطب واليابس بالتشبيه) فلا يصح حينئذ التقسيم المذكور ولا اقتضائه ان يجوز خروج الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة (الثالث) من وجوه

❊ سيالكوتى ❊

بدون الغير لا بمجرد الترتب والحصول به والتصورات المكتسبة يمكن حصولها بالبداهة و برسوم اخرى **قوله** (حذفا لمؤنة الترديد) لا مؤنة لان المقصود بالترديد ضبط الاقسام وسهولة الاستقراء فان القسم المرسل يحتاج الى الاستقراء دون غيره **قوله** (كالحرارة) وكذا الحال فى المذوقات والمشمومات والمسموعات فانه يتكيف الاعضاء التى فيها الحواس بكيفية مدركاتها **قوله** (فانه يلقى شبحه الخ) ليس المراد منه القاء الصورة الادراكية للسواد لانه يستلزم ان يكون جميع الادراكات داخلا فى الكيفيات المحسوسة بل يتكيف العين بنفسه فان الناظر الى الخضرة مثلا اذا نظر الى غيرها يجد لونه مخلوطا بالخضرة لتكيف العين والخيال بهما **قوله** (فان فعله فى الجسم) اى فى جسمه كذا فى الشفاء **قوله** (هو التحريك) واما مدافعة ما يجاوره بتحريك جسمه وان كان فعله بالواسطة لكنه ليس بثقل اذ هو عبارة عن المدافعة الطبيعية كذا قيل وفيه ان الحرارة فى المجاور ايضا كذلك والصواب ان يقال لم يصدر عن الثقل المدافعة بلا واسطة بل بواسطة التحريك والمراد ان يكون فعله التشبيه بلا واسطة **قوله** (اذ لا يجوز ادخالهما فى الكم الخ) فى الشفاء يظن بهما انهما من باب الكمية **قوله** (ولا يمكن ادخالهما الخ) فى الشفاء قد يظن بهما انهما من باب القوة واللاقوة **قوله** (مناقضة بين كلاميه) لا مناقضة لان المقصود اولا مجرد بيان وجه الضبط كما صرح به والمقصود آخرا التحقيق كونهما من جملة المحسوسات **قوله** (و ينتقض الخ) قد عرفت اندفاعه **قوله** (فانه غير معلوم) لو قيل مراده ان علم ان فعله بالتشبيه فمحسوس وان لم يعلم الخ اندفع هذا الا

قوله الكيف ان فعل بالتشبيه الخ) قيل ان اراد الحصر فلا يستقيم لان الحرارة تفعل التفريق ايضا وان اراد الاطلاق فالثقل يفعل شبهه فى الحس المشترك عند الحس كما يلقى السواد شبحه فى العين واجيب بان تأدى الثقل الى الحس المشترك فرع كونه محسوسا بالحس الظاهر وذلك اول المسئلة فتأمل

قوله بخلاف الثقل الخ) من اخراج الثقل يفهم اخراج الخفة ولهذا قال الامام وهذا تصريح من الشيخ باخراج الثقل والخفة فان قلت الخفة مثلا اما مدافعة صاعدة اومبدؤها واياما كان فقد يعطى الجسم الملاقى لمحلها مدافعة اومبدؤها كاليد الموضوع على الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء قلت الخفة المدافعة اومبدؤها الطبيعيان ولا يعطى الجسم الملاقى اياهما

قوله اما من حيث كونه جسما) اورد عليه جواز كيف للحيثيتين مدخل فى ثبوته للجسم وليس بشئ لان القسم الثانى هذا بعينه

الحصر وهو ايضا مذكور فى الشفاء ان يقال الكيف (اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس اوالاجسام من حيث انها ذوات النفوس (اولا) يتعلق بوجود النفس (والثانى امان يتعلق بالكمية اولا) يتعلق بها (والثانى اما استعداد اوفعل قلنا ولم قلت ان الاخير) اعنى الفعل هو الكيفيات (المحسوسة) لجواز ان يكون كيفية هو يتها الفعل دون الاستعداد ولا تكون محسوسة (الرابع) من تلك الوجوه وقد ذكره فى الشفاء ايضا لكنه زيفه بما ستعرفه ان يقال الكيف (امان يفعل بالتشبيه كما مر (اولا والثانى امان لايتعلق بالاجسام) بل بالنفوس (او يتعلق) بالاجسام (والثانى اما من حيث الكمية اوالطبيعة) اى يتعلق بالاجسام اما من حيث كميتها اومن حيث طبيعتها والقسم الاخير هوالاستعداد نحو الفعل اوالانفعال (ولا يخفى مافيه) وهو ما مر فى الوجه الثانى من انه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه الى آخره (مع انه) مزيف بما ذكر فى الشفاء من انه (يضيع الكيفية المختصة بالاعداد) العارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجية مثلا غير مندرجة فى التقسيم لانها غير عارضة للاجسام

﴿ الفصل الاول فى الكيفيات المحسوسة ﴾

قدمها لانها اظهر الاقسام الاربعة (وهى ان كانت راسخة) اى ثابتة فى موضوعها بحيث يعسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل (سميت انفعاليات والا) وان لم تكن راسخة كصفرة الوجل وحمرة الخجل (فانفعالات وانما سميت) الكيفيات (الاولى بذلك) الاسم الذى هو الانفعاليات (لوجهين الاول انها محسوسة والاحساس انفعال للحاسة) فهى سبب للانفعال ومتبوعة له (الثانى انها تابعة للمزاج التابع للانفعال (اما بشخصها كحلاوة العسل) فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذى حدث بانفعال وقع فى مادته (او بنوعها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة لبسيط) لايتصور فيه انفعال (فقد توجد) الحرارة التى هى نوعها (فى بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل) والفلفل فان حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع فى موادهما ولما كان القسم الاول متبوعا للانفعال من وجه وتابعا له من وجه آخر نسب اليه (ثم انهم انما سموا القسم الثانى انفعالات) مع ثبوت هذين الوجهين فيها (لانها لسرعة زوالها اشبهت الانفعالات) والتأثرات المتجددة الغير القارة (فسميت بها تمييزا لها) عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة ثم اشار الى سبب آخر فى التسمية بالانفعالات فقال (وهو) اى القسم الثانى (يشارك القسم الاول فى سبب التسمية) بالانفعاليات كما اشرنا اليه (لكن حاولوا التفرقة) بين القسمين (فحرم) القسم الثانى (اسم جنسه) الذى هو الانفعاليات تنبيها على قصور فيه (لما قلنا) من سرعة زواله كأنه ليس من ذلك الجنس بل ادنى منه فنقص من الاسم شئ ثم اطلق عليه الباقى ﴿ وانواعها ﴾ اى انواع الكيفيات المحسوسة (خمسة بحسب الحواس الخمس) الظاهرة ﴿ النوع الاول الملموسات ﴾ المسماة باوائل المحسوسات لوجهين

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (بان يكون للنفوس) كالعلم والقدرة والارادة **قوله** (اوالاجسام الخ) كالحيوة واللذة والالم والصحة والمرض **قوله** (يضيع الكيفية الخ) فى الشفاء فان لم يدخل تلك الكيفيات فى هذه المقولة وكانت الكيفيات مايعرض للجواهر الجسمانية فيجب ان ينقسم على نحو ماقلنا **قوله** (فسميت بها) بطريق المجاز اوالنقل كذا فى الشفاء **قوله** (ثم اشار) كلام على سبيل الاستئناف اوعطف على قوله لانها لسرعة زوالها كأنه قيل اذهو لسرعة الخ وهو يشارك الخ **قوله** (فحرم القسم الثانى) على صيغة المجهول من حرمه الشئ يحرمه اذا منعه اياه كذا فى الصحاح وكان الظاهر فحرموه الا انه ترك الفاعل لعدم تعلق الغرض به **قوله** (فنقص الخ) فعلى هذا لا استعارة ولانقل **قوله** (لوجهين الخ) حاصل الوجه الاول عمومها من حيث الادراك فيكون اقدمها ادراكا وحاصل الوجه الثانى عمومها من حيث الوجود فيكون اقدمها

قوله بالاعداد العارضة للمجردات) قيل عليه اذا ثبت عروض العدد للمجردات لم يكن علم الحساب الباحث عن احوال العدد من الرياضيات لتصريحهم بان البحث فيها عن احوال مايستغنى عن المادة فى الذهن لافى الخارج اجيب بان الحساب ليس ينظر فيه فى العدد مطلقا بل من حيث لايوجد الا فى العدد المقارن للمادة كما يدل عليه تتبع مباحثه

قوله لانها غير عارضة للاجسام) فان قلت هذا مناف لما سبق من تخصيص الشارح فى اول المرصد للكيفيات بالماديات قلت قد نبه هنالك فى اوائل مباحث الكم ان المراد عدم عروضها للمجردات اولا وبالذات ويمكن ان يقال فى دفع الاعتراض بضياع الكيفية المذكورة ان المراد اما ان لاتتعلق بالاجسام بدون النفس اصلا اوتتعلق بها فى الجملة وان لم تختص به وكيفيات العدد كذلك فلا تضيع

قوله او بنوعها كحرارة النار) مبنى على المختار عند البعض من اتحاد الحرارات بالنوع اوالمراد بالنوع اعم من النوع الاضافى

قوله المسماة باوائل المحسوسات) اى اقدمها فى المحسوسية واظهرها وكل من الوجهين يدل عليه اما الاول فلانه يفيد ان كلا من الحيوانات يدركها واما الثانى فظاهر

احدهما عموم القوة اللامسة اذ لايخلو عنها حيوان لان بقاءه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز
عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة فى اعضائه واما سائر المشاعر فليس
فى هذه المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد
الفاقد لحاسة البصر والثانى ان الاجسام العنصرية لاتخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن س[ائر]
المحسوسات والسر فيه ان الابصار يتوقف على توسط جسم شفاف اى خال عن الالوان لئلا تشـ[تغل]
الحاسة به فلا تدرك كيفية المبصر على ماينبغى والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعو[م]
والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة او يختلط باجزاء من حاملها والسمع يتوقف على مايحمل
الصوت اليه فلابد ان يكون فى نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فانه لاحاجة به الى متوسط حتى يلزم
خلوه عن الملموسات (وفيه) اى فى هذا النوع (مقاصد) خمسة ﴿الاول فى الحرارة﴾ كان الملموسات
سميت اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك الكيفيات الاربع اعنى الحرارة ومايقابلها والرطوبة
واليبوسة سميت اوائل الملموسات لثبوتها للبسائط العنصرية وتحصل المركبات منها بتوسط
المزاج المتفرع على هذه الاربع وانما لم يذكر فى العنوان البرودة مع كونها مذكورة فى هذا المقصد
لوقوع الاختلاف فى كونها وجودية (وفيها) اى فى الحرارة (مباحث) خمسة (احدها فى حقيقتها
قال ابن سينا) فى الشفاء (الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس) اى هى تجمع
بين المتشاكلات وغير المتشاكلات ايضا كذا ذكره فى كتابه (و) بيان (ذلك ان الحرارة فيها قوة
مصعدة) اى محركة الى فوق لانها تحدث فى محلها الخفة المقتضية لذلك (فاذا اثرت الحرارة
فى جسم مركب من اجزاء مختلفة باللطافة والكثافة) اى فى رقة القوام وغلظه (ينفعل) الجزء
(اللطيف منه) اى من ذلك الجسم انفعالا (اسرع) فيقبل الحرارة وتحدث فيه الخفة قبل غيره
(فيتبادر الى الصعود الالطف فالالطف دون الكثيف) فانه لاينفعل الا ابطأ وربما لم تفده الحرارة
خفة تقوى على تصعيده (فيلزم بسببه) اى بسبب ماذكر من حال اللطيف والكثيف عند
تأثير الحرارة فيهما (تفريق المختلفات) فى الحقيقة وهى تلك الاجسام المتخالفة فى اللطافة والكثافة
التى تألف منها الاجسام المركبة (ثم) تلك (الاجزاء) بعد تفرقها (تجتمع بالطبع) الى مايجانسها
لان طبائعها تقتضى الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية (فان الجنسية
علة الضم) كما اشتهر فى الالسنة (والحرارة معدة للاجتماع) الصادر عن طبائعها بعد زوال
المانع الذى هو الالتئام (فنسب) الاجتماع (اليها) كما تنسب الافعال الى معداتها (ومن جعل هذا)
الذى ذكره ابن سينا من احوال الحرارة (تعريفا للحرارة فقد ركب شططا) اى بعدا عن الصواب

﴿ سيالكوتى ﴾

وجودا **قوله** (باعتدال مزاجه) النوعى واما بقاء الشخص فمنوط به الصحة **قوله**
(فى اعضائه) اى فى ظاهر جميع الاعضاء غير مختصة بعضو معين كسائر الحواس لان اللمس
واجب فى كل منها **قوله** (كالخراطين) هو الدود الاحمر الذى يوجد فى عمق الارض
ويقال له معاء الارض **قوله** (وكالخلد) بضم الخاء المعجمة وسكون اللام كورموش **قوله**
(فانه لاحاجة به الى متوسط الخ) واما المحل فلا يشترط خلوه عن الكيفية المدركة فى شئ
من الحواس الخمسة بل الواجب تكيفه بالضد او بفرد اضعف مما يدركه فان تكيفه بالقوى اوالمساوى
يمنع ادراك كيفية المحسوس على مايشهده التجربة **قوله** (اى هى تجمع الخ) فهى العكس خلاف
ماذكر **قوله** (كذا ذكره فى كتابه) اى حملنا العكس على خلاف المتبادر لانه المذكور فى كتابه
وان وقع فى كلام البعض ان البرودة تجمع المختلفات كما فى الزبد ويفرق المتماثلات كما فى شقاق الارض
فى شدة البرد **قوله** (معدة للاجتماع) اى مهياه له وليس المراد المعنى الاصطلاحى اذ لايمتنع

قوله منتشرة فى اعضائه) الا مايكون عدم
الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية على
ماتقرر فى موضعه
قوله كالخراطين الخ) الخراطين هو الدود
الاحمر الذى يوجد فى عمق الارض يقال له معاء
الارض والخلد بضم الخاء المعجمة وسكون اللام
ضرب من الفأر يقال له بالفارسية كورموش
وقد يقال عدم كون سائر المشاعر بمرتبة اللامسة
من الضرورة لايستلزم الاجواز الخلو عنها
لاوقوعه قطعا فيجوز ان يكون سائر مشاعر
تلك الحيوانات ضعيفة لامفقودة بالكلية
قوله خالية عن الطعوم) لتؤدى طعم المذوقة
الى الذائقة فان المريض اذا تكيف لعابه بطعم
الخلط الغالب عليه لايدرك طعوم الاشياء
المأكولة والمشروبة الامشوبة بذلك الخلط الا ترى
ان المحموم يجد طعم العسل مرا
قوله بخلاف اللمس فانه لاحاجة به الى متوسط
حتى يلزم خلوه عن الملموسات) قيل عليه كما
ان تكيف المتوسط بالكيفيات المذكورة يمنع الادراك
على ماينبغى فاقتضت الحكمة خلوه عنها كذلك
تكيف المحل ايضا مانع كان تكيف محل الشم
برائحة يمنع ادراك رائحة اخرى فالسر المذكور
يقتضى ان يكون محل اللمس ايضا خاليا عن
الكيفيات الملموسات والا فالفرق تحكم فالجواب
ان العقل لايحكم بوجوب خلو محل اللمس
عن الكيفيات الملموسة باسرها كيف وتكيف
اليد بالحرارة لايمنع ادراك البرودة فى الملموس مثلا
بخلاف تكيف المتوسط بين الرائى والمرئى بشئ
من الالوان مثلا والتجربة شاهدة بذلك
قوله لثبوتها للبسائط العنصرية الخ) لايلزم
ان يسمى الخشونة والملاسة واللطافة والكثافة
مثلا اوائل الملموسات ايضا بناء على ثبوتها للبسائط
العنصرية اذ لايلزم الاطراد فى وجه التسمية كما
حقق فى موضعه
قوله اى هى تجمع الخ) وجه اطلاق العكس بالنسبة
الى الحكم الاول اعنى تفريق المختلفات ظاهر لان
جمع غير المتشاكلات عكس تفريقها اى خلافه
واما بالنسبة الى الحكم الثانى فبالنظر الى متعلق
الجمع ولما كان هذا مخالفا لما يتبادر من لفظ العكس
فان المفهوم الظاهر منه ان البرودة تجمع المختلفات
وتفرق المتماثلات ايد تفسيره بقوله كذا ذكره
فى كتابه هذا ثم وجه جمع البرودة بين المذكورات ٢

وتجاوزا عنه (لان ماهيتها اوضح من ذلك) المذكور فان كثيرا من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم بماذكر من حكمها (ولان ذلك الحكم) المذكور الذى هو الآثار المخصوصة (لايعلم الا باستقراء جزئياتها) فانها مالم تستقرأ جزئياتها لم يعرف كون هذه الآثار خاصة شاملة لها (فمعرفتها) اى معرفة هذه الآثار وثبوتها للحرارة (موقوفة على معرفة الحرارة) فتعريفها بهذه الآثار دور لايقال من فى تتبع جزئياتها والاطلاع على احوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها كان معرفتها بوجه اكمل فلادور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف فى معرفة ماهيتها الاترى الى ماذكره المحققون من ان المحسوسات لايجوز تعريفها بالاقوال الشارحة اذلايمكن ان تعرف الا باضافات واعتبارات لازمة لها لايفيد شئ منها معرفة حقائقها مثل ماتفيده الاحساسات بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها وآثارها فى بيان حقائقها مزيد تمييزلها عما عداها لاتصور ماهيتها (واعلم ان هذا) الذى ذكرناه من آثار الحرارة فى الجسم المركب من الاجزاء المختلفة فى اللطافة والكثافة (انما يثبت اذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديدا) حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض (واما اذا اشتد الالتحام) بين تلك البسائط (وقوى التركيب) فيما بينها (فالنار) بحرارتها (لاتفرقها) لوجود المانع عن التفريق وحينئذ (فان كانت الاجزاء اللطيفة والكثيفة) فى ذلك الجسم (متقاربة) فى الكمية (كما فى الذهب افادته الحرارة سيلانا) وذوبانا (وكلما حاول اللطيف (الخفيف صعودا منعه) الكثيف (الثقيل) عن ذلك (فحدث بينهما تمانع وتجاذب فيحدث من ذلك حركة دوران) كما نشاهد فى الذهب من حركته السريعة العجيبة فى البوتقة (ولولا هذا العائق) اعنى شدة الالتئام والالتحام بين اجزاء الذهب (لفرقها النار) كما تفرق اجزاء جسم لايشتد التحامها (وليس عدم الفعل) الذى هو التفريق (لوجود العائق) عن ذلك الفعل فى الذهب ونظائره (دليلا على ان النار ليس فيها قوة التفريق) بحرارتها لان تخلف الفعل عن المقتضى بسبب مايمنعه منه جائز بالضرورة (وان غلب اللطيف) على الكثيف (جدا) اى غلبة تامة (فيصعد) اللطيف حينئذ (ويستصحب) معه (الكثيف لقلته) اى قلة الكثيف وفى بعض النسخ لغلبته اى لغلبة اللطيف على الكثيف (كالنوشادر) فانه اذا اثرت فيه الحرارة صعد بالكلية (اولا) يغلب اللطيف بل يغلب الكثيف لكن لايكون غالبا جدا (فتفيده) الحرارة اذا اثرت فيه (تليينا كما فى الحديد وان غلب الكثيف جدا لم يتأثر) بالحرارة فلايذوب ولايلين (كالطلق) فانه يحتاج فى تليينه الى حيل يتولاها اصحاب

﴿ سيالكوتى ﴾

اجتماع الحرارة مع الاجتماع الصادر عن طبايعها **قوله** (فان كثيرا الخ) فيكون تعريفها بذلك تعريفا بالاخفى **قوله** (لانا نقول) جواب بتغيير الدليل يعنى انما كان التعريف بذلك الحكم ركوب الشطط لان الاحساس بجزئياتها الخ **قوله** (مثل ماتفيده الاحساسات الخ) فانه اذا حذف عن صور الجزئيات تشخصاتها حصل حقايقها بنفسها وهو علم بالكنه الاجمالى الاقوى من تصوراتها بالوجوه نعم لوعرف بالذاتيات لكان اقوى من ذلك العلم لكن الاطلاع عليها فى الحقائق متعذر وماقيل انه يجوز ان يقصد من التعريف علم الشئ بالوجه وان كان العلم بحقيقته حاصلا فجوابه ان ذلك فى الحقيقة تصديق بثبوت الوجه ولايصير آلة لتحصيل ماليس بحاصل **قوله** (وحينئذ) اى حين لايفرقها النار ففيه تفصيل **قوله** (متقاربة فى الكمية) التقارب فى الكمية دليل التقارب فى القوة لكون القوى متشابهة فى العناصر لبساطتها وانما لم يقل متساوية لانتفاء المعتدل الحقيقى سواء قلنا بامتناعه اولا **قوله** (حركة دوران) فان كل واحد منها لايقوى على جذب الآخر على الاستقامة لتعادلهما فى القوة فيجذبه على الدوران و يصعده كما يشاهد فى البوتقة ارتفع اجزاء الذهب فى وسطها **قوله** (جائز) اى ليس بممتنع واقتصر على الجواز مع كونه واجبا لكفايته فيما هو المطلوب **قوله** (وان غلب اللطيف جدا) بقى ان يكون اللطيف غالبا لاجدا

٢ انها اذا اثرت فى المركب المتخالف الاجزاء مثلا اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت عن تفارقها والحاصل ان الحرارة توجب تسييل الرطوبة المنجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها

قوله فان كثيرا من الناس الخ) قيل عليه معرفة الكنه لايمنع تعريفه بوجه آخر ولعل من عرفها قصد ذكر رسمها التعرف بوجه آخر ايضا اجيب بان المقصود من التعريف تصور الماهية بكنهها اى بوجه اكمل فاذا كانت الماهية بكنهها معلومة لم تحتج الى التعريف نعم قد يذكر بعض احوالها وآثارها لمزيد تمييزلها كما ذكره الشارح قال شارح المقاصد فى بحث عدم جريان الاكتساب فى التصورات عند الامام مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لوعلم الشئ بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لابالتعريف وقد عرفت مافيه فيما سبق فالاولى ان يقال فى ابطال كونه رسما حقيقيا ان الرسم هو التعريف بلازم بين ينتقل الذهن منه الى ماهية المرسوم الملزوم وماذكره ليس كذلك اذلايلزم من فهم التفريق بين المختلفات والجمع بين المتشاكلات فهم ان المؤثر فى ذلك هو الحرارة كذا ذكره الابهرى

قوله لانا نقول الاحساس الخ) حاصل الجواب ان المناقشة المذكورة ليست بمضرة فى اصل المقصود وهو عدم تجويز التعريف بها فان ذلك التجويز فاسد اذلا حاجة الى التعريف اصلا فان الاحساسات بجزئياتها بعد النفس لمعرفة الماهية الكلية على وجه لايحصل ذلك من تعريفاتها فيفيض عليها تلك المعرفة من المبدأ الفياض ومن ههنا يقال العام اعرف عند العقل من الخاص اذا كانت افراده محسوسة سواء كان العام ذاتيا للخاص ام لا لان العام اكثر افرادا فيكون الاحساس بها اوفر وفيضانه المترتب على الاستعداد الحاصل من الاحساسات المتعلقة بجزئياته اقرب فيكون اعرف

قوله متقاربة فى الكمية) لاشك ان المعتبر فى هذا القسم ان يكون الاجزاء اللطيفة والكثيفة متقاربة فى القوة بعد تأثير الحرارة فيها فكان التقارب فى الكمية ينبئ عن التقارب فى الكيفية فاكتفى به

قوله بسبب مايمنعه منه الخ) ان قلت بل التخلف حينئذ واجب والا لم يكن المانع مانعا فكان

الاكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق

﴿تنبيه﴾ على ما علم مما قررنا في تفسير الحرارة وهو ان يقال (الفعل الاول لها) اى للحرارة هو (التصعيد) والتحريك الى الفوق بسبب ما تفيده من الميل المصعد (والجمع والتفريق لازمان له) فانه اذا احدثت الحرارة في الجسم المركب بمجاورة النار مثلا تحرك الاقبل للتصعيد قبل الابطأ وتحرك الابطأ قبل العاصي فيلزم من هذا تفرق تلك الاجزاء المختلفة ثم اجتماعها مع اجناسها بمقتضى طباعها كما (ولذلك) اى ولما ذكرنا من ان الفعل الاول للحرارة هو التصعيد المستتبع للتفريق والجمع (قال ابن سينا في كتاب (الحدود انها كيفية فعلية) اى تجعل محلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النار تسخن ما يجاورها (محركة لما تكون) تلك الكيفية (فيه الى فوق لاحداثها الخفة) المقتضية للصعود (فيحدث عنه) اى عن التحريك الى فوق وهو التصعيد (ان تفرق) الحرارة (المختلفات وتجمع المتماثلات) لما عرفت (وتحدث) اى ومن احوال الحرارة انها تحدث (تخلخلا من باب الكيف) وهو رقة القوام ويقابله التكاثف من باب الكيف وهو غلظ القوام (و) تحدث ايضا (تكاثفا من باب الوضع) وهو اندماج الاجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل من باب الوضع وهو ان تنتفش تلك الاجزاء و يداخلها الجسم الغريب (تحليله الكثيف وتصعيده اللطيف) هذا نشر لما تقدم فان الحرارة تحلل الكثيف المنجمد فتفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف وتخرجه من بين اجزاء الكثيف فينضم اللطيف الى جنسه وتجتمع اجزاء الكثيف ايضا فيحدث التكاثف من باب الوضع في كل منهما وانما اورد الضمير مذكرا اما تأويلا بالمذكور واما رجوعه الى المذكر اى تحليل الحار بحرارته الكثيف (وربما يورد عليه) اى على ما ذكرنا من ان النار تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات (انه قد تفرق) الحرارة (المتماثلات كاجزاء الماء) فانها متماثلة (وتصعدها) الحرارة (بالتبخير) فتفرق بعضها عن بعض (وقد تجمع) الحرارة (المختلفات كصفرة البيض وبياضه) فان الحرارة اذا اثرت فيهما زادتهما تلازما واجتماعا مع تخالفهما فلا يصح شئ من ذينك الحكمين (ويجاب بان فعلها في الماء احالة الى الهواء) فان الحرارة اذا اثرت في الماء انقلب بعضه هواء وتحرك بطبعه الى الفوق ثم انه يختلط ويلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا ففعل الحرارة في الماء احالة له الى الهواء (لا تفريق) بين اجزائه المتماثلة (و) بان فعلها (في البيض احالة في القوام لا جمع) فان النار بحرارتها توجب غلظا في قوام الصفرة والبياض واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تأثير الحرارة فيهما ويوجد في بعض النسخ (وستفرقه عن قريب) اى ستفرق النار البيض عن قريب بواسطة التقطير ﴿ثانيها﴾ اى ثاني مباحث الحرارة (كما يقال الحار المحس

﴿ سيالكوتي ﴾

فلعله داخل في التقارب **قوله** (اى تجعل محلها الخ) اندفع بهذا التفسير ما قاله الامام من ان قوله فعلية مستدرك لكن تفسير الفعلية بما ذكره الشارح قدس سره مما لا قرينة عليه فان الفعلية في مقابلة الانفعالية في اطلا قاتهم فلا يصح الخ قال الشارح قدس سره في حواشي شرح المطالع الاصفهاني هذا الحكم ان اذا اثرت الحرارة في الجسم المركب من الاجسام المختلفة لطافة وكثافة وربما اثرت في الجسم البسيط كالماء فافادت تفريق المتماثلات وجمع المختلفات **قوله** (ثم انه يختلط الخ) اشار بايراد كلمة ثم الى ان الاختلاط والالتزاق ليس ناشئا من الاحالة والتفريق بين الهواء والماء بل هو امر اتفاقي في الشفاء فاما ما ظن من ان النار تفرق الماء فليس كذلك فان النار لا تفرق الماء بل اذا احال اجزاء دفعة هواء فرق بينه وبين الماء الذي ليس من طبيعته ان يلزم من ذلك ان يختلط بذلك الهواء اجزاء مائية تتصعد مع الماء ويكون بخارا فاندفع ما قيل ان اراد ليس ذلك التفريق فعل النار ابتداء فسلم لكن التفريق بين المختلفات ايضا ليس فعلها ابتداء وان اراد انه ليس فعلها مطلقا فممنوع **قوله** (بواسطة التقطير) اى

٢ الصواب تبديل الجائز بالواجب قلت هذا انما يرد لو كان الجواز بمعنى الامكان الخاص ولا نسلم ذلك بل الجائز ههنا بمعنى غير الممتنع والمراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود ولو سلم فالامكان الخاص ههنا راجع الى وجود المانع فلا محذور **قوله** بل يغلب الكثيف الخ) ظاهر النفي المتوجه الى غلبة اللطيف على الكثيف جدا يشمل غلبته في الجملة ويشمل ايضا صورة التساوي وغلبة الكثيف جدا او في الجملة فبعض هذه الصور مذكور بحكمه صريحا وبعضها اما مندرج في التقارب او غير معلوم التحقق

قوله الفعل الاول لها التصعيد) سياق كلامه يدل على ان الفعل الاول لها التخفيف اى احداث الخفة فاولية التصعيد بالقياس الى الجمع والتفريق **قوله** قال ابن سينا في كتاب الحدود انها كيفية فعلية محركة) قال الامام في المباحث المشرقية واعلم ان قوله كيفية فعلية محركة فيه نظر لان المراد من الكيفية الفعلية الكيفية التي تؤثر في امر ما والمفهوم من المحرك انه الذي يؤثر في امر ما هو الحركة فيكون الدال على مفيدا لحركة دالا بالتضمن على المفيد المطلق فقوله كيفية فعلية محركة نازلة منزلة ما يقال انه جوهر جسماني حيواني في كونه مكررا فالاولى حذفه **قوله** فيحدث التكاثف من باب الوضع) قيل ويحدث التكاثف من باب الكيف في هذه الصورة ايضا لان الاجزاء اللطيفة اذا خرجت من البين فلا شك في حصول غلظ القوام للباقي فتأمل **قوله** وربما يورد عليه الخ) قد يجاب بان ما ذكر من حكم الحرارة لتميزها عن البرودة وقد حصل ولا يقدح في المقصود ما ذكر من انه قد يفرق المتماثلات ايضا

قوله لا تفريق بين اجزائه المتماثلة) حاصل ما ذكره ان الحرارة اذا اثر في الماء مثلا يحيل بعض اجزائه الى الهواء ويحركه الى العلو ويلتزق بذلك الهواء الاجزاء المائية فتصعد معه فتفريق الاجزاء المائية بعضها عن بعض لم ينشأ من الاحالة بل من الالتزاق وهو ليس فعلا للحرارة اصلا وبهذا اندفع ما قيل ان اراد ان تفريق المتماثلات ليس فعلا للحرارة اولا فتفريق المختلفات ايضا كذلك وان اراد به انه ليس فعلا لها اصلا فممنوع ٢

اى تدرك (حرارته بالفعل) كالنار مثلا (يقال ايضا لما لا يحس حرارته بالفعل و) لكن (يحس بها بعد مماسة البدن) الحيوانى (والتأثر منه) اى تأثر البدن من ذلك الشئ (كالادوية) والاغذية (الحارة ويسمى) مثل ذلك (حارا بالقوة) وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة (ولهم فى معرفته) اى معرفة الحار او البارد بالقوة طريقان * الاول (التجربة) وهى ظاهرة (و) الثانى (القياس) والاستدلال من وجوه اربعة (فباللون) اى يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة والحمرة على الحرارة والكمودة على شدة البرودة والصفرة على افراط الحرارة كل ذلك على طريقة دلالة ألوان الابدان على احوال امزجتها كما فصلت فى الكتب الطبية (وهو اضعفها) اى القياس والاستدلال باللون اضعف الوجوه (و) يستدل (بالطعم) على ما سيجئ فى الطعوم (والرائحة) فالحادة منها تدل على الحرارة واللينة على البرودة (وبسرعة الانفعال مع استواء القوام) واتحاد الفاعل فان الجسمين اذا تساويا فى القوام وكان احدهما اسرع انفعالا من الحار او البارد دل ذلك على ان فى الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجى فى التأثير (او) مع (قوته) فان الاقوى قواما اذا انفعل انفعالا اسرع كان ذلك ادل على الكيفية المعاضدة للفاعل واما لاضعف قواما فليس سرعة انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز ان تكون سرعة انفعاله اضعف قوامه (ثالثها الاشبه) بالصواب (ان الحرارة الغريزية) الموجودة فى ابدان الحيوانات (و) الحرارة (الكوكبية) الفائضة من الاجرام السماوية المضيئة (و) الحرارة (النارية) انواع (متخالفة بالماهية لاختلاف آثارها) اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها فى الحقيقة (فيفعل حر الشمس فى عين الاعشى) من الاضرار بها (ما لا يفعله حر النار) فلا بد ان يتخالفا بالماهية (والحرارة الغريزية) الملائمة للحياة (اشد الاشياء مقاومة) ومدافعة (للحرارة النارية) التى لا تلائم الحياة فان الحرارة الغريبة اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيوانى قاومها الحرارة الغريزية اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة يدفع بها ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وتدفع الحرارة ايضا ضرر البارد الوارد بالمضادة

﴿ سيالكوتى ﴾

تقطير الاجزاء المائية عنه **قوله** (مماسة البدن الحيوانى) بالتناول او بالطلى **قوله** (اى تأثر البدن الخ) بان ينفعل ذلك الشئ عن الحار الغريزى فيتأثر البدن من حرارته احس بها اولا او بعد التكرار والكثرة فيتناول الحار بالقوة الذى فى المرتبة الاولى فان مراتب الادوية قد جعلت اربعا الاولى ان يفعل فعلا غير محسوس الا ان يتكرر او يكثر والثالثة ان يوجب ضررا بينا لكن لا يهلك ولا يفسد والرابعة ان يهلك ويفسد **قوله** (ان الحرارة الغريزية) التى هى آلة للطبيعة فى افعالها كالجذب والهضم وغير ذلك ولذلك نسب اليها كد خدائية البدن قال ارسطو هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما يفاض النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه فى الشفاء **قوله** (فيفعل الخ) ما ذكره يدل على مغايرة الحرارة الكوكبية للنارية ومغايرة الغريزية للنارية ولا يدل على مغايرة الكوكبية للغريزية ووجهه ان الكوكبية اذا قويت وافرطت اوهنت القوى وافسدت افعال البدن بخلاف الغريزية فانها مهما اشتدت كما فى الشبان زادت الافعال الطبيعية جودة **قوله** (فى عين الاعشى الخ) لفظ الاعشى وقع موقع الاجهر لان الاعشى هو الذى يبصر نهارا ولا يبصر ليلا والاجهر بالعكس وسبب العشى بخار حاصل بسبب ما يكدر نور الباصرة ليلا وبالنهار يذوب بسبب حرارة الشمس فيبصر نهارا وسبب الجهر ضد ذلك فالاعشى لا يضره حرارة الشمس بل ينفعه وتضر بالاجهر ويمكن ان يوجه بان حرارة الشمس مسخرة فتكون سببا بعيدا للاضرار **قوله** (لا بد فيها الخ) فان كانت القوة لا تنفعل عن السم الوارد اصلا فلا يتأثر البدن عنه او تدفعه بعد تأثر البدن به اما بنفسها بان صارت قوية على دفعه بعد تفرقه او بامداد دواء يفيدها قوة وان كان الدواء واردا بعد السم لاقبال الطبيعة على الدواء لموافقتها لها فى حفظ التركيب

٢ اذ التفرق الحاصل فى المتماثلات لم يحصل الا بواسطة الحرارة وبسببها

قوله يوجب غلظا فى قوام الصفرة) فان قلت هذا يناقض ما قد سبق من ان الحرارة تفيد رقة القوام قلت تفيدهما معا بحسب القوابل فلا محذور

قوله لاختلاف آثارها) يحتمل ان يكون تلك الآثار آثار الوجود وناشئة من التشخصات المعينة وان كان لا يخلو عن بعد لتحققها فى جميع اشخاص النوع ولهذا قال الاشبه ولم يجزم باختلاف الماهية

قوله فيفعل حر الشمس فى عين الاعشى) فان قلت الاعشى هو الذى يبصر بالنهار ولا يبصر بالليل والمعقول كون حرارة الشمس نافعة لعينه لا مضرة كما ذكره الشارح قلت بل المعقول ما ذكره لان حرارة الشمس تؤثر فيه تأثيرا متدرجا حتى اذا امسى لا يبصر شيئا واذا دخل فى الليل يندفع الضرر شيئا فشيئا حتى اذا اصبح ابصر وهكذا بقى ههنا بحث وهو انه يحتمل ان يكون المؤثر فى عين الاعشى نفس الضوء لا حرارتها فالاقرب ان يقال فى بيان اختلاف اللوازم حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض القماش وحرارة النار ليست كذلك

قوله فان الحرارة الغريبة الخ) لا حاجة الى تخصيصها بالحرارة النارية ليكون الدليل واردا على الدعوى لان دخول الحرارة النارية فيها كاف فى الورود المذكور

قوله فانها آلة للطبيعة) الطبيعة قد تطلق على النفس باعتبار تدبيرها للبدن على التسخير لا الاختيار وهو المراد ههنا وقد تطلق على الصورة النوعية للبسائط كما سيأتى فى مباحث القدرة

بخلاف البرودة فانها لاتنازع البارد بل تقاوم الحار بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية تحمى الرطوبات الغريزية عن ان تستولى عليها الحرارة الغريبة كالحرارة النارية فهى مخالفة لها فى الماهية (ومنهم من جعلهما) اى الغريزية والنارية (من جنس) اى نوع (واحد) فان الامام الرازى قال والذى عندى ان النار اذا خالطت سائر العناصر وافادتها طبخا ونضجا واعتدالا وقواما ولم تبلغ فى الكثرة الى حيث تبطل قوامها وتحرقها اولم تكن فى القلة بحيث تعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها هى الحرارة الغريزية وانما كانت دافعة للحر الغريب لان ذلك الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية افادت المركب من الطبخ والنضج مايعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة النارية ليس فى الماهية بل فى كون الغريزية داخلة فى ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لوتوهمنا الغريبة داخلة فيه والغريزية خارجة عنه لكان كل واحدة منهما تفعل فعل الاخرى والى مانقلناه اشار المصنف بقوله (فالغريزية) هى الحرارة (النارية) التى خرجت عن صرافتها (واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا) يحصل به التئام تام بين اجزاء المركب (فاذا ارادت الحرارة) الغريبة (اوالبرودة تفريقها) اى تفريق اجزائه وتغييرها عن اعتدالها (عسر عليها) ذلك التفريق والتغيير (والفرق) بين الحارين الغريزى والغريب (ان احدهما جزء المركب والآخر خارج عنه) مع كونهما متوافقين فى الماهية *(رابعها ان الحركة تحدث الحرارة والتجربة تحققه) وقد انكره ابو البركات واليه الاشارة بقوله (قيل) اذا كانت الحركة تحدث الحرارة (فيجب ان تسخن الافلاك) سخونة شديدة جدا بواسطة حركاتها السريعة (ويتسخن بمجاورتها العناصر) الثلاثة التى هى فى وسط الاثير والافلاك بمنزلة القطرة فى البحر المحيط (فتصير) هذه الثلاثة (كلها بالتدريج نارا) لاستيلاء سخونة الافلاك عليها مع مساعدة كرة الاثير اياها فى تسخينها (والجواب ان مواد الافلاك لاتقبل السخونة) اصلا (ولابد) فى وجود الحرارة (مع المقتضى) الذى هو الحركة (من وجود القابل) وحينئذ (فلا تسخن) الافلاك بسبب حركاتها (فلا تسخن) العناصر (بالمجاورة و) ليست (العناصر) متحركة على سبيل التبعية فانها (لملاسة سطوحها لاتتحرك بحركة الافلاك فتسخن) بالنصب على انه جواب النفى والحاصل ان مقعر فلك القمر ومحدب النار سطحان املسان فلا يلزم من حركة احدهما حركة الآخر فاذن اجرام الافلاك ليست متسخنة بحركاتها ولاحركة للعناصر حتى يلزم سخونتها بوجه ما (وانهم كلام مناقض لهذا) الذى ذكروه ههنا من ان العناصر لاتتحرك بحركة الافلاك (فسيأتيك) فى موقف الجواهر (انهم قالوا النار تتحرك بتبعية الفلك وليس التحريك يتعين ان يكون بالتشبث فيمنعها ملاسة السطوح) فان الافلاك عندهم يحرك بعضها بعضا ولاخشونة فى سطوحها لتكون متشبثة بسببها فالاولى فى الجواب ان يقال النار متحركة بمتابعة الفلك دون باقى العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقى لان برودة الطبقة

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (الرطوبات الغريزية) وهى الحاصلة فى بدن الحى بعد تفاعل العناصر قوله (ومنهم من جعلهما الخ) اليه ذهب جالينوس وتبعه الاطباء قوله (بل فى كون الغريزية الخ) اى قائمة بما هو داخل فى المركب موجب لالتئام اجزائها قوله (واستفادت) اى استفاد المركب لاجلها فالاسناد مجازى قوله (وليست العناصر) واوسلم كونها متحركة بالتبعية فالحركة التبعية لاتحدث الحرارة والمراد بالعناصر كلها فيندفع مناقضته لما سيأتى قوله (فانها لملاسة سطوحها لاتتحرك الخ) يعنى ان سطوحها ملساء فلا يلزم من تحرك بعضها كالنار بتبعية فلك القمر لعلاقة بينهما ان يتحرك جميعها قوله (على انه جواب النفى) اى لاحركة فلا تسخن قوله (وليس التحريك الخ) هذا الكلام منع للسند فان المجيب كان مانعا للزوم حركة العناصر مستندا بانها ملساء فيجوز ان لاتتحرك بحركة الافلاك قوله (فالاولى) قد عرفت وجه اختيار لفظ الاولى قوله (فى الجواب) اى عن شبهة لزوم حرارة العناصر بالحركة التبعية لاعن

قوله ومنهم من جعلهما اى الغريزية والنارية من جنس) ورد بان الحرارة الغريزية تفارق بالموت دون الاسطقسية كما يدرك فى بشرته ولذا يتعفن بدنه وينتفخ انتفاخا عظيما ولوكان وسط الجمد والثلج فهما متغايران قطعا وحكى عن ارسطو ان الحرارة الغريزية من جنس الحرارة التى تفيض من الاجرام السماوية فانه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسائط السماوية ففاضت عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس

قوله بل فى كون الغريزية داخلة فى ذلك المركب) اراد انها كالجزء فى عدم الانفكاك لاانها جزء حقيقة اذ لاشك فى انهما عارضة للمركب وههنا بحث وهو ان سياق كلامه يدل على ان الدافع للجزء الغريب انما يدفعه لكونه جزأ من المركب الا يرى الى قوله حتى لوتوهمنا الغريبة داخلة الخ فيشكل بالترياق يشرب على السموم حيث يدفع بحرارته حرارة السموم مع انها لم يصر بعد جزأ من الغريزية كيف وانها متأخرة زمانا فى لحوقها بالغريزية عن حرارة السموم فلوكان هذا القدر الذى حصل لها من الملاقات مع الغريزية كافيا فى صيرورتها جزأ من الغريزية لكان حرارة السموم اولى بان يصير جزأ منها ويمكن ان يجاب بان حرارة الترياق بمافيه من الادوية اشد مناسبة من الحرارة الغريزية فيكون التحاقها بها وصيرورتها جزأ منها اسهل واسرع كما ان بعض الاغذية كاللحم اسرع هضما والتحاقا بالطبيعة من كثير من الاغذية ثم اذا صارت حرارة الترياق جزأ من الغريزية تقوت بها الغريزية وفعلت فعلها فى الدفع

قوله واستفادت بالمزاج مزاجا معتدلا) قيل الاولى تبديل الاستفادة بالافادة لان المزاج انما هو للمركب لاللحرارة

قوله بمنزلة القطرة فى البحر المحيط) اشارة الى انه لايتصور مقاومة كرة الزمهرير

قوله النار تتحرك بتبعية الفلك) قيل الحق فى هذه المسئلة انها تتحرك لكن لابتبعية الفلك اذ حركته من نحو الشمال الى نحو الجنوب ولوكانت بالتبعية لكانت على موازاة المعدل صرح به صاحب نهاية الادراك فيه

الزمهريرية تقاومها* (خامسها البرودة قيل) هي (عدم الحرارة) لا مطلقا بل (عما من شأنه ان يكون حارا) واعتبر هذا القيد (احترازا عن الفلك) فان عدم حرارته لا تسمى برودة اذ ليس من شأنه ان يكون حارا وعلى هذا (فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة و يبطله) اى هذا القول (انها) اعنى البرودة (محسوسة) كالحرارة (والعدم لا يحس) بالضرورة (لا يقال المحسوس) حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو (ذات الجسم لان البرد يشتد و يضعف و يعدم وذات الجسم باقية) بحالها فانا نحس من الماء بردا شديدا جدا ثم يضعف ذلك البرد شيئا فشيئا الى ان ينعدم بالكلية مع ان جسم الماء باق فى هذه الاحوال على جوهره الذاتى فلا تكون البرودة امرا عدميا (بل الحق انها كيفية) موجودة (مضادة للحرارة) من شأنها ان تجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلناه عن ابن سينا * المقصد الثانى فى الرطوبة واليبوسة وفيهما مباحث * احدها الرطوبة سهولة الالتصاق) اى كيفية تقتضى سهولة الالتصاق بالغير (و) سهولة (الانفصال) عنه هذا هو المختار فى تفسير الرطوبة عند الامام الرازى. (قال ابن سينا) اذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر (فيجب ان يكون الاشد التصاقا ارطب) مما هو اضعف التصاقا لانه اذا كان الالتصاق معلولا للرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها (وذلك يوجب ان يكون العسل ارطب من الماء) لان العسل اشد التصاقا منه فانا اذا غمسنا فيه الاصبع كان ما يلزمه منه اكثر مما يلزمه من الماء واشد التصاقا به منه وكذا الحال فى الدهن ولاشك ان كون العسل والدهن ارطب من الماء باطل (فهى سهولة) اى الرطوبة كيفية تقتضى سهولة (قبول الاشكال و) سهولة (تركها) وذلك لان الماء له وصفان احدهما ما يقتضى سهولة الالتصاق والانفصال والثانى ما يقتضى سهولة قبول الاشكال وتركها ولا شبهة فى ان الماء يوصف بانه رطب باعتبار احد هذين الوصفين فاذا بطل الاول تعين الثانى (قلنا هو) اى العسل (ادوم التصاقا) واشد التصاقا من الماء (لا اسهل) التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى فى الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل او الدهن اسهل التصاقا

﴿ سيالكوتى ﴾

شبهة ابى البركات **قوله** (لان البرد الخ) متعلق بالنفى وعلة له **قوله** (اى كيفية الخ) يعنى ان تفسير الرطوبة بما ذكر قول مجازى لان الالتصاق وسهولته من الاضافة والرطوبة ليست منها والمراد كيفية تقتضى ذلك فلا يرد ما قيل ان الرطوبة لو كانت عبارة عن سهولة الالتصاق لوجب ان يكون اليابس المدقوق دقا ناعما رطبا لكونه كذلك لان سهولة التصاقه بسبب تصغر اجزائه والتصغر ليست بكيفية واما ما قيل من ان التصاقه بواسطة مخالطة الاجزاء الهوائية فليس بشئ لان من فسر الرطوبة بسهولة الالتصاق لا يقول برطوبة الهواء فلا يصح هذا الجواب من قبله **قوله** (قال ابن سينا الخ) فى الشفاء ما حاصله ان بعض الاجسام الرطبة اذا فتشنا احواله نجد فيه التصاقا بما يماسه فالجمهور ظنوا ان الرطوبة هى الالتصاق وليس كذلك والا لكان ما هو اشد التصاقا ارطب فيلزم ان يكون الدهن والعسل ارطب من الماء قال الامام هذا انما يلزم لو فسر الرطوبة بنفس الالتصاق لكنها عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير مع سهولة الانفصال عنه ولاشك ان الماء اكمل فى هذا المعنى و بما نقلناه ظهر لك ان اعتراض ابن سينا على من جعل الرطوبة نفس الالتصاق وان تغيير الامام تفسير الجمهور الى تفسيره لدفع الاعتراض المذكور فايراد المصنف اعتراض ابن سينا على تفسير الامام والجواب عنه بما ذكره سهو **قوله** (لانه اذا كان الخ) التقريب غير تام لانه لم يجعل الالتصاق معلولا للرطوبة بل سهولته **قوله** (له وصفان) وجود الوصفين غير معلوم انما المعلوم سهولة الالتصاق والانفصال وسهولة قبول الاشكال وتركها **قوله** (باعتبار احد هذين الوصفين) فيه بحث لجواز ان يكون وصفه باعتبار البلة التى فى طبيعته كما هو متفاهم العوام **قوله** (تعين الثانى) فصح التفريع المستفاد من الفاء فى قوله فهى سهولة الخ

٢ **قوله** فالاولى فى الجواب ان يقال) قوله فى الجواب متعلق بحسب المعنى بان يقال اى الاولى ان يقال فى اثناء الجواب يعنى بدل قوله والعناصر الملاسة سطوحها الخ وليس هذا جوابا عن تمام سؤال ابى البركات بل عن لزوم السخونة بحسب حركات العناصر

قوله اى كيفية تقتضى الخ) فسر سهولة الالتصاق بهذا لان السهولة امر نسبى وليس من مقولة الكيف وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالعظام المحرقة رطبا لكونها كذلك ويجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على رأى من يقول برطوبة الهواء وسهولة التصاقه لولا مانع فرط اللطافة لا على رأى الامام

قوله ولاشبهة فى ان الماء الخ) قد يمنع ذلك بجواز ان يكون رطوبته باعتبار امر آخر مجهول الماهية

قوله قلنا هو ادوم التصاقا) اعترض عليه بان المذكور فى كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما يكون رطبا اذا كان بحيث يلتصق بما يلامسه فنقله ابن سينا ورده بما ذكره المصنف ناقلا عنه فلا يستقيم حينئذ جواب المصنف والشارح لان مبنى اعتراض الشيخ على انه لا تعرض فى كلامهم للانفصال اصلا ولا للسهولة فى جانب الالتصاق حتى يكون مبنى الجواب ان سهولة الالتصاق يستلزم سهولة الانفصال على ان الاستلزام ممنوع نعم قد يجاب عما ذكره الشيخ بان المقصود تفسير الرطوبة التى فى البسيط وحال الرطوبات المحسوسة الاخر يعلم بالمقايسة اذ كلما كان اجزاء الرطب الحقيقى اكثر من الاجزاء الاخر كان الجسم ارطب وكون العسل اشد التصاقا منه وكذا الدهن ليس بتعين

قوله وليس العسل او الدهن اسهل التصاقا من الماء الخ)لاحتياج التصاقهما الى زيادة اعتمال بخلاف التصاق الماء

(وقد يوجد) السيلان بهذا التفسير (فيما ليس برطب كالرمل السيال) مع كونه يابسا بالطبع و يوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل وفي الملخص ان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها بعضا وعلى هذا التفسير يلزم ان لا يوجد السيلان في الماء على رأى الحكماء لانه متصل واحد في الحقيقة والحس معا (وثالثها ان اليبوسة تقابل الرطوبة) اتفاقا (فهى اما عسر الالتصاق والانفصال) اى كيفية تقتضى عسرهما على التفسير الاول للرطوبة (او عسر التشكل وتركه) اى كيفية تقتضى ذلك على التفسير الثانى لها (قال الامام الرازى) لعل الاقرب في بيان حقيقة اليابس ان يقال (من الاجسام) التى نشاهدها (ما يسهل تفرقه ويصعب اتصاله اما لذاته) بان يكون ذلك الجسم في نفسه بحيث تتفرق اجزاؤه وتنفرك بسهولة (وهو اليابس) فاليبوسة حينئذ هى الكيفية التى يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع (واما للتحامات) سهلة الانفراك (بين اجزائه) الصغيرة (الصلبة) التى يكون كل واحد منها عسر التفرق في نفسه (وهو الهش ومنها ما هو بالعكس) مما ذكر (فيسهل اتصاله و يصعب تفرقه وهو اللزج قال وهذا ما وجدته في مباحث ابن قرة الثابت) هذا الكلام منقول من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج في التقسيم المنسوب الى الثابت والمذكور في الملخص ان من الاجسام المتصلة ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثانى هو الصلب والاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزاء صغار لا يقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفردا و يكون كل واحد منها صلبا عسر الانفراك ولكنها متصلة بالتحامات سهلة الانفراك وهو الهش وثانيهما ان يكون الجسم في طبيعة تلك التحامات وهو اليابس واعلم ان اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان اللزج هو الذى يسهل تشكيله باى شكل اريد و يعسر تفريقه بل يمتد متصلا فاللزج مركب من رطب و يابس شديدى الالتحام والامتزاج جدا فاستمساكه من اليابس واذعانه من الرطب والهش يقابل اللزج فهو الذى يصعب تشكيله و يسهل تفريقه وذلك بسبب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج * وههنا ابحاث تناسب ما نحن فيه * الاول في بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا جسما رطبا ومبتلا ومنتقعا

﴿ سيالكوتى ﴾

لانفصالها فالتدافع بينها حاصل مع الاتصال و بذلك يتحرك الاجزاء عن امكنتها بالذات فلا يلزم ان يكون الحجر الهابط سيالا على ما وهم ثم ذلك التدافع الموجب للحركة قد يكون طبيعيا كما في الماء المنحدر وقد يكون قسريا كما في الرمل **قوله** (متفاصلة في الحقيقة) وهو الاظهر لان تدافعها مما لا شبهة فيه **قوله** (لانه متصل واحد في الحقيقة الخ) في كون السيال متصلا واحدا في الحقيقة نظر لجواز ان يكون السيلان سببا للانفكاك بين الاجزاء نعم الماء الراكد متصل **قوله** (لعل الاقرب الخ) لعل وجه الاقربية انه قال اولا لو فسرنا اليبوسة بالكيفية التى باعتبارها يعسر قبول الاشكال لم يبق بينها و بين الصلابة فرق ثم قال بعد نقل ما قاله ابن قرة فظهر الفرق بين اليبس والهشاشة و بين الصلابة وانت خبير بوضوح الفرق لان الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز وان هذا من اليبوسة **قوله** (فاليبوسة حينئذ هى الكيفية الخ) على هذا لا تكون اليبوسة من الملموسات ولا يكون الحجر يابسا و يكون النار رطبا لانه وان كانت سهلة التفرق لكنها ليست عسيرة الاجتماع او يكون واسطة ولعل هذه اليبوسة بمعنى الجفاف فان الجسم المبتل اذا اثر فيه الرطوبة الغريبة يصعب تفرقه و يسهل اجتماعه عما كان قبله واذا جف صار الامر بالعكس **قوله** (في التقسيم المنسوب الخ) لكن ذكره الامام في فصل بيان الهشاشة واللزوجة **قوله** (والمذكور الخ) يعنى اكتفى في تفسيرها بسهولة الانفراك وعدمها وجعل مقابل الهش واليابس الصلب ولا يخفى انه ليس مقابلا لهما **قوله** (واعلم ان اللزوجة) هذا هو المذكور في الشفاء ولعل هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف في تفسير الرطوبة اذ لا بد فيهما من الرطوبة فما ذكر في المتن بناء على تفسيرها بسهولة الالتصاق وما في الشفاء على تفسيرها بسهولة قبول الاشكال

٢ لا يتشكل الا على هيئة صنوبرية ولا يسهل علينا ان نتخذ منها شكلا مسدسا او مثمنا او غيرهما بخلاف الماء والهواء فان اختلاف اشكال الاناء يستتبع اختلاف اشكالهما كما لا يخفى وفيه نظر لانك اذا اوقدت نارا واطبقت من فوقها باناء مسدس مثلا فالظاهر ان النار ايضا تتشكل بذلك الشكل

قوله بسبب اختلاط الهواء) فيه بحث لان النار في طبيعتها احالة ما يداخلها وفي طبيعة الهواء قبول تلك الاحالة فكيف يتصور ان تداخل النار الهواء وتبقى على صورتها النوعية فيفيد النار سهولة قبول الاشكال على ان مداخلة الاجزاء الارضية للنار التى عندنا ربما يدعى انها اكثر من مداخلة الهواء على تقدير ثبوتها كما هو الظاهر فكيف لا تكون تلك المداخلة ليبوسة تلك الاجزاء المداخلة مانعة عن قبول الاشكال فليتأمل

قوله فانه عبارة عن تدافع الاجزاء) كلام الملخص الذى نقله الشارح يدل على ان مراد المصنف حركة بسبب التدافع

قوله اوكانت متواصلة في الحقيقة) فان قلت المتواصلة في الحقيقة لا اجزاء لها بالفعل بل اجزاء فرضية فتدافعها ايضا فرضى فكيف يكون سببا للحركة الخارجية الثابتة للمجموع قلت اجيب بان ذوات الاجزاء محققة وان كانت جزئيتها فرضية وذلك يكفى في كون تدافعها خارجيا سببا للحركة الخارجية بقى ههنا بحث وهو انه يلزم ان يكون هبوط الحجر المرمى الى فوق سيلانا اللهم الا ان يقال في التدافع اشارة الى ان سبب الحركة هو مدافعة البعض البعض حتى لو انفرد جزء اصغر ما يكون لم يتحرك لكن يلزم على هذا ان لا يكون حركة الماء الى المكان المنجمد سيلانا فتأمل

قوله فهى اما عسر الالتصاق والانفصال الخ) قيل فعلى هذا يكون بينهما واسطة اذ ما يعسر به واحد منها و يسهل الآخر فهو لا رطب ولا يابس ولهذا قال الامام هذا التعريف بالصلابة اجدر

قوله اوعسر التشكل وتركه) يرد على هذا التعريف بانه صادق على الصلابة الموجودة عند الفلاسفة اللهم الا ان يثبت استلزام الصلابة لليبوسة وان ذلك العسر في الجسم الصلب لاجل :

فالرطب هوالذى يكون صورته النوعية مقتضيــة لكيفية الرطوبة المفسرة بماتقدم والمبتل هو الذى التصق بظاهره ذلك الجسم الرطب والمنتقع هوالذى نفذ ذلك الرطب فى عمقه وافاده لينا فالبلة هوالجسم الرطب الجوهر اذاجرى على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شئ هى من شانه وقديطلق كل واحد من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر ❊ الثانى ان اللطافة تطلق بالاشتراك على معان اربعة الاول رقة القوام وهى المقتضية لسهولة قبول الاشكال وتركها الثانى قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا الثالث سرعة التأثر عن الملاقى الرابع الشفافية والكثافة تطلق على مقابلات هذه المعانى ❊ الثالث زعم بعضهم ان رطوبة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن المخالفة لرطوبة الزيبق فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم آخرون ان ماهيتها واحــدة بالنوع والاختلاف بسبب اختلاط اليــابس بالرطب قال الامام الرازى كلا القولين محتمل ❊ الرابع هل توجد كيفية متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافيهما كالحمرة بين السواد والبياض اولا توجــد الحق انه غيرمعلوم وان امكان وجودها مشكوك فيه ❊ الخامس فى المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت بقابليــة الاشكال كانت عدمية والاحتاجت الى قابلية اخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فلاتكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة عــلى ذات الجسم وان سلم كونها وجودية عــلى تفسـيرهم فالاشبه انها ليست محسوســة لان الهواء رطب لامحالة بذلك المعــنى فلوكانت الرطوبة محسوســة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا فكان يجب ان لايشك الجمهور فى وجوده ولايظنوا ان الفضــاء الذى بين السمــاء والارض خلاء صرف واذا فسرناهــا بالكيفية المقتضيــة لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوســة

❊ سيالكوتى ❊

قوله (هو الذى يكون الخ) سواء كان بسيطا كالماء اومركبا كالغصن الطرى **قوله** (هو الذى التصق الخ) ويقــال عــلى مايشمل المنتقع وهو المتركب بالرطوبة الغريبة عــلى مافى الشفــاء **قوله** (وهى المقتضية الخ) فيه انها لوكانت مقتضية لكانت هى الرطوبة ولكانت النار ارطب من الماء والهواء فالواجب اسقاطه كما فى الشفاء **قوله** (مخالفة بالماهية الخ) لاختلاف آثارها وهذا الخلاف مثل الخلاف الذى فى الحرارة الغريزية والنارية والكوكبية **قوله** (وان امكان وجودها الخ) اى الامكان الذاتى وان كان ممكنا عند العقل **قوله** (فيتسلسل) وماقيــل يجوز الانتهاء الى قابلية عدمية فمدفوع بمامر مرارا فى الامور العامة بان كل ما من شانها الوجود العينى فالاتصاف به فرع وجوده فلايجوز الاتصاف بقابلية عدمية الاان يقال باختلاف القابليــات بالماهية **قوله** (وان فسرت الخ) هذا الترديد بالنظر الى ماوقع فى الشفاء حيث فسرها بالقابلية ثم قال انه قول مجازى والمراد ماوجب القابلية **قوله** (بعلة القابليــة) اى بكيفيته **قوله** (فكذلك) اى عــدمية اذلا شئ سوى الجسم يقتضى القابليــة المذكورة **قوله** (فلوكانت الرطوبة محسوســة لكانت الخ) فيه بحث اما اولا فانه يستلزم ان لاتكون الحرارة محسوسة لان الهواء لايخلو عنها لكونها مقتضى طبعه فلوكانت الحرارة محسوسة لكانت حرارة الهواء المعتدل الساكن محسوسة **قوله** (فكان الهواء دائما محسوسا الخ) وكذا لوقيل ببرودة الهواء فاندفع ماقيل فى جوابه عــدم خلو الهواء عن الحرارة والبرودة ممنوع لانه قديكون معتدلا بحيث لايكون فيه حر ولابرد كيف والاعتــدال يقتضى مرتبة متوسطة لاالخلو عنهما واماثانيا فلان عدم احساس فرد من افراد الرطوبة لايقتضى عدم احساسها مطلقا لجواز ان يكون ذلك بواسطة عدم انفعال اللامسة بذلك الفرد اما لضعفه اولموافقته العضو اللامس اولاستمرار احساســه كيف وانتفاء الادراك لشئ لايدل عــلى انتفائه فى نفســه **قوله** (فالاظهر انها وجودية محسوسة) لانه لاشك فى احساس شئ عنــد التصاق الماء الذى لاحر فيــه ولا برد وليس ذلك نفس الالتصــاق لانه من الاضافة المعقولة ولا ذات الجسم لانه جوهر

٢ يبوسته لالاجل صلابته وانى ذلك الاثبات

قوله وذلك بسبب غلبــة اليابس) اما اذا كان الهش مركبا من يابس كثير ورطب قليل وقد تقدم ان اليابس سهل الانفراك بجميع اجزائه فمعــنى مامر من ان ســهولة الانفراك فى الهش لاجل الحامات ســهلة الانفراك بين اجزاء صلب عسير الانفراك فليتأمل

قوله والمبتل هوالذى التصق بظــاهره ذلك الجسم الرطب) وقد يقال المبتل ايضــا لما نفذ فى عمقــه ذلك الجسم الرطب كما يقال له المنتقع صرح به فى المباحث المشرقية

قوله المخالفــة لرطوبة الزيبق)اراد مخــالفة رطوبة الزيبق لرطوبة الماء ايضا ولهــذا قال فالرطوبة جنس تحتهــا انواع وهــذه الارادة معلومة بمعونة المقام وان لم يلزم ان يكون مخالف المخالف مخالفا

قوله والااحتاجت الى قابلية اخرى) فيه بحث مشهور وهو جواز الانتهاء الى قابلية اعتبارية

قوله وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال) قيل عليــه علة القابلية على مايفهم من سياق كلامه هى الجسم وهو موجود فلايصح قوله فكذلك لانه اشارة الى العدمية كما هو الظاهر والجواب ان المراد بقوله عدمية لازمها هو انه غيرزائد على الجسم بحسب الوجود الخارجى وهذا اعم من كونه امرا اعتباريا اوعين الجسم والى الثانى ينظر قوله فكذلك فلا اشكال فان قلت ماذكره انمــا يتم اذا فسرت الرطوبة بعلة قابلية الاشكال كما صرح به واما اذا فسرت بعلة سهولة تلك القابلية كما فهم من كلام ابى عــلى فلالان مجرد القابلية المذكورة وان لم يحتج الى امر زائد على الجسم لكن ســهولتها تحتــاج الى معد غير الجسم قلت يجوز ان يكون علة الســهولة هى الصورة النوعيــة فلا يثبت كيفية زائدة

قوله فالاشبه انها ليست محســوسة لان الهواء الخ) قد يجاب عن ذلك بان الهواء الساكن انما لايحس به لموافقته للبدن بالمجاورة ومصداق ذلك ان الهواء المجاور اذا زال عن البدن وجاء مكانه هواء جديد احس البدن به لمخالفته وان رطوبة الهواء انما لايحس به لان احساس اللامسة انما هو بآلات صلبــة كما عرف فى موضعه ولايتأثر تلك الامن مؤثر قوى فى التأثير وليس الهواء المعتدل الساكن ٢

(وان)

وان كان للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا فى فصل الاسطقسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفى كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة و بمعنى الالتصاق محسوسة هذا محصول كلامه فعليك بالتدبر فيه والاطلاع على ما يحتويه ﴿ المقصد الثالث فى الاعتماد ﴾ وهو المسمى بالميل عند الحكماء كما سيأتى (وفيه مباحث ✻ احدها الاعتماد) على ما ذكره ابن سينا فى الحدود (ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه الحركة الى جهة ما) من الجهات وهذا تصريح منه بان الاعتماد علة للمدافعة (وقيل هو نفس المدافعة) المذكورة (وقد اختلف فيه) اى فى وجود الاعتماد (المتكلمون فنفاه الاستاذ ابو اسحاق) الاسفرائنى واتباعه (واثبته المعتزلة وكثير من اصحابنا كالقاضى بالضرورة) اى قالوا ثبوته ضرورى (ومنعه مكابرة للحس) فان من حمل حجرا ثقيلا احس منه اعتمادا وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن تحت الماء احس بميله الى جهة العلو (وهذا) الذى ذكروه (انما يتم فى نفس المدافعة) فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون مبدأ المدافعة فانه ليس محسوسا بل يحتاج فى وجوده الى دليل فلذلك قال (واما اثبات امر يوجبه) اى يوجب المدافعة على تذكير ضمير المصدر (فلانه لولاه) اى لولا ذلك الامر الذى يوجبها (لم يختلف) فى السرعة والبطء (الحجران المرميان من يد واحدة) فى مسافة واحدة بقوة واحدة (اذا اختلفا فى الصغر والكبر اذ ليس) بالضرورة (فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة) حتى تكون مدافعة الكبير اقوى فتوجب بطء الحركة ومدافعة الصغير اضعف فلا توجبه (ولا مبدأها) اى وليس ايضا فيهما على ذلك التقدير مبدأ المدافعة فيجب ان لا يختلف حركتاهما اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجى فى المسافة لاتحادها ولا باعتبار معاوق داخلى اذ ليس فيهما مدافعة

﴿ سيالكوتى ﴾

فيه وشئ آخر وهو المعنى بالكيفية المقتضية **قوله** (وان كان للبحث الخ) بان يقال لا نسلم وجود شئ محسوس بالذات والمحسوس بالعرض بواسطة تماس سطح الماء بسطح العضو هو التصاق الجسم كالعمى المبصر بواسطة اتصاله بشكل عين الاعمى **قوله** (ولعله اراد الخ) الترجى ليس بالقياس الى المعنى الاول فانه منصوص فى الشفاء حيث قال يجب ان يعلم ان الرطب هو الذى لا مانع فى طباعه البتة عن قبول التشكل وعن رفضه واليابس هو الذى فى طباعه مانع فيكون نسبة الرطوبة من هذا الوجه الى اليبوسة قريبا من نسبة الامر العدمى الى الوجودى فيكون الاحساس بالرطوبة ليس الا ان لا يرى مانع ومقاوم واليبوسة ان يرى مانع ومقاوم انما الترجى بالقياس الى المعنى الثانى فانه لم يصرح به فى كتاب النفس بل قال الامور التى تلمس فان المشهور من امرها انها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والخفة والثقل فان قوله المشهور يشعر بانه اراد بالرطوبة المعنى الذى عند الجمهور وهو الالتصاق **قوله** (والاطلاع على ما يحتويه) قد عرفت ما فيه من الايراد والنقض **قوله** (فنفاه الاستاذ) وقال ان الجواهر متماثلة ولا تفاوت بينهما بالخفة والثقل انما التفاوت فى الاجسام بكثرة الاجزاء وقلتها فليس عرض فى الجسم يسمى بالمدافعة او بمبدئها **قوله** (على تذكير ضمير المصدر) فان المصدر الذى بالتاء يجوز التذكير والتأنيث نظرا الى لزوم التاء له فلا تأنيث لا لفظيا ولا معنويا **قوله** (اذا اختلفا فى الصغر والكبر) واتفقا فى مقدار الجانب الذى يخرق كل واحد منهما المعاوق الخارجى فلا يرد انه يجوز ان يكون التفاوت بينهما باعتبار الخرق فان الكبير يحتاج فى حركته الى خرق كثير بخلاف الصغير **قوله** (على ذلك التقدير) اى تقدير عدم مبدأ المدافعة **قوله** (اذ ليس فيهما مدافعة) وما قيل انه وان لم يكن فيهما مدافعة حال الحركة القسرية لكن التحريك القسرى ورد على المدافعة الطبيعية فاعدمها وافناها ولا شك ان معدم القوى ينكسر انكسارا اشد من انكسار معدم الضعيف فوهم لان المدافعة الطبيعية مشروط وجودها بعدم المانع فاذا تحرك القاسر الطبيعة ووجد المانع

٢ يقوى برطوبته على التأثير فيها وهذا لا يدل على ان كيفية الرطوبة ليست بمحسوسة اصلا كما ان عدم ابصار واحد من المبصرات لانتفاء شرط من شرائط الرؤية لا يدل على انه ليس من المبصرات هذا فان قلت لو تم ما ذكره الامام لدل على ان الحرارة والبرودة ايضا غير محسوسة لان الهواء لا يخلو عنهما فيلزم ان يكون الهواء على تقدير كونهما محسوسين محسوسا دائما فكان يجب ان لا يشك الجمهور فى وجوده قلت عدم خلو الهواء عن الحرارة والبرودة ممنوع لانه قد يكون معتدلا بحيث لا يكون فيه حر ولا برد صرح به الامام فى المباحث المشرقيه

قوله فالاظهر انها وجودية محسوسة) لانا اذا غمسنا الاصبع فى الماء احسسنا فيه كيفية بها يحكم بالتصاقه وسهولته ومجال البحث ان يقال لعله من قبيل ادراك وحدة الملموس واثنينيته وقبل وجه البحث هو انه لم لا يجوز ان يكون علة سهولة الالتصاق طبيعة ذلك الجسم من غير ان يوجد هناك كيفية تقتضى تلك السهولة

قوله هذا محصل كلامه الخ) اى محصل كلام الامام فى المباحث المشرقية والمراد بما يحتويه ما اشرنا اليه فى تضاعيف بيانه

قوله لم يختلف فى السرعة والبطء الخ) اورد عليه ان الاختلاف يجوز ان يكون لان معاوقة الهواء الحجر الكبير اكثر لكبر حجم الكبير واحتياجه الى زيادة خرق ما فى المسافة من الملاء والجواب انا نفرض الحجر الكبير طولانيا كالسهم بحيث يكون حجم طرفه الذى يخرق الهواء كحجم الصغير على انا ان نصور الكلام فى حجرين متساويين حجما مختلفين خفة وثقلا

قوله اذ ليس فيهما مدافعة الخ) قد يعترض عليه بان المدافعة حال الحركة القسرية منتفية لكن التحريك القسرى ورد على المدافعة الطبيعية فاعدمها وافناها ولا شك ان معدم القوى ينكسر اشد من انكسار معدم الضعيف وهذا انما يظهر اذا رميا متعاقبين بقوة واحدة واما اذا رميا معا كما هو المفروض فلا تأمل

ولامبدأها ولامعاوق داخلى غيرهما فوجب تساويهما فى السرعة اوالبطء واجاب عنه الامام الرازى بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولاشك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية فى الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ فلم يلزم مماذكر ان يكون للمدافعة مبدأ مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد واما تسميتها بهما فبعيدة جدا (وستقف فى اثناء البحث) من احوال الاعتماد (على زيادات تفيدك) زيادة اطلاع على هذا المبحث وقديحتج لاثبات مبدأ المدافعة بان الحلقة التى يجذبها جاذبان متساويان فى القوة حتى وقعت فى الوسط قدفعل فيها كل واحد منهما فعلا معاوقا لمايقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة فى تلك الحلقة فى هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه مالم ينفصل فى المجذوب فعلا لم يصر بمجرد قوته عائقا لفعل الآخر فاذن قدفعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولاشك ان الذى فعله كل واحد منهما بحيث لوخلى عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لمايمنعها عن الحركة فى تلك الجهة فثبت وجود شئ يقتضى الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانهاتحرك نحو العلو او السفل ومافعله الجاذبان ليس كذلك فظهران للمدافعة المحسوسة مبدأ غير الطبيعة والقوة النفسانية (ثانيها) اى ثانى مباحث الاعتماد (ان المدافعة غيرالحركة لانهاتوجد عند السكون فانانجد فى الحجر المسكن فى الهواءقسرا مدافعة نازلة و) نجد (فى الزق المنفوخ فيه المسكن فى الماء) اى تحته (قسرا مدافعة صاعدة ثالثها) اى الاعتماد (انواع) متعددة (بحسب انواع الحركة فقديكون) الاعتماد كالحركة (الى العلو والسفل والى سائر الجهات وهل انواعه) كلها (متضادة) بعضها مع بعض اختلف فيه (بناءعلى انه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعدام لا) يشترط فمن لم يشترط غاية الخلاف جعل كل نوعين من انواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط ومالیس كذلك فلاتضاد بينهما وان كانا ممتنعى الاجتماع كالميل الصاعد والميل المقتضى للحركة يمنة او يسرة (فهونزاع لفظى) مبنى على تفسير التضاد ❊ واعلم ان الجهات ❊ على مااشتهر بين الناس (ست اخذها العامة من جهات الانسان) واطرافه (التى هى القدام والخلف واليمين والشمال والفوق والتحت) فان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان وظهر و بطن ورأس وقدم فالجانب الذى هواقوى فى الغالب

❊ سيالكوتى ❊

من مقتضاها انتفت المدافعة لان القوة المستفادة يعدمها و ينفيها **قوله** (واجاب عنه الخ) منع لقوله ولامعاوق داخلى غيرها **قوله** (واماتسميتها الخ) دفع لمايقال المقصود اثبات مبدأ المدافعة اعم من ان يكون الطبيعة اوغيرها يعنى اطلاق الميل والاعتماد على الطبيعة بعيد جدا وفيه ان البعد من حيث اللغة مسلم ولايضر ومن حيث الاصطلاح ممنوع وماقيل فى وجه البعد من ان الطبيعة جوهر فلا يكون من مقولة الكيف ففيه ان كون الميل بمعنى مبدأ المدافعة من الكيف غير مسلم عند من يقول بانه نفس الطبيعة وانه لوتم هذا الوجه لدل على الامتناع لاعلى البعد **قوله** (وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة) اى مدافعة كل واحد منهما للحلقة الى جهته لان كل واحد منهما يجد فى نفسه المدافعة الى خلاف جهته **قوله** (فظهران للمدافعة الخ) لكن لم يظهران للمدافعة الطبيعية مبدأ غير الطبيعة وهو المقصود بالاثبات لترتب الاحكام عليه **قوله** (اخذها العامة من جهات الانسان الخ) بان اعتبروها اولا فى الانسان ثم عموها كماسيجئ وفى عطف الاطراف عليها اشارة الى ان للاطراف ايضا مدخلا فى اخذ الجهات وفى التوصيف بقوله التى هى القدام الخ اشارة الى ان هذه الاسماء يطلق على الجهات والاطراف كليهما كماسيصرح به **قوله** (فالجانب الذى الخ) اى مايلى الجانب الذى هو اقوى على مافى الشرح الجديد وشرح حكمة العين وغيرهما والجانب الاقوى هو الجنب البعيد عن القلب فان حرارة القلب يضعف الجانب الذى قرب منه

قوله واما تسميتها بهما فبعيدة جدا) لان الطبيعة جوهر فلايكون من مقولة الكيف

قوله وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة الخ) لان المدافعة الى جهتين مستحيلة بالبديهة وقد يمنع انتفاء المدافعتين فى الحلقة فى تلك الحالة فان كلا من المتجاذبين يجد فى الحلقة المذكورة مايجده فى الحجر المسكن فى الهواء وفى الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء امتناع اجتماع المدافعتين الى جهتين غيرمسلم انما الممتنع اجتماع الحركتين الذاتيتين الى جهتين قال فى شرح المقاصد الحبل المتجاذب بقوتين متساويتين الى جهتين متقابلتين يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لابل هو كالساكن الذى يمنع عن التحرك لامدافعة فيه اصلا

قوله وليس ذلك نفس الطبيعة)قيل يمكن ان يقال ان ذلك الذى ذكر نحو مقتضى الطبيعة الجسمية المتصلة فى حد ذاتها فانها تجذب الى كل من الجانبين لحفظ ذلك الاتصال عن التفرق والتشتت

قوله فالجانب الذى هواقوى فى الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا) اعترض عليه الامام فى الملخص بانه تفسير للمعلوم بالضرورة بمالايعلم الا بالنظر الدقيق لان كل واحد من الناس يعرف يمينه مع ان هذه الزيادة فى القوة ممالاتطلع عليها الا الخواص ثم اجاب بانه يجوز ان يكون المعتبر فى الوضع الاول هو ذلك المعنى الدقيق ثم اشتهر الاسم فى الجانب الذى عليه وضع الاسم اولا بحسب ذلك المفهوم الدقيق

ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذى وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلى رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ✻ ولما لم يكن عند العامة سوى ماذكر وقفت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها فى سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق مايلى ظهورها بالطبع والتحت مايقابله ثم عمموا اعتبارها فى سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على الوجه المذكور (و) اخذها (الخاصة من اطراف الابعاد الثلاثة الجسمية) المتقاطعة على الزوايا القائمة فان كل بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة فى الجسم فطرفا الامتداد الطولى يسميهما ٦ الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضى يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقى يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصى يشتمل على الاعتبار العامى مع زيادة هى تقاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق ما اعتبروه عليها (وانه) اى انحصار الجهات فى الست (وهم) باطل وان كان مشهورا مقبولا فيما بين العوام والخواص وماذكروه فى بيان ذلك الانحصار ليس بشئ (اما) الوجه (الاول) العامى (فلانه اعتبار غير منوع) اذ ليست الجهات الحاصلة منه متخالفة بالماهية (ولذلك قد تتبادل) الجهات (فيصير اليمين شمالا وبالعكس) والقدام خلفا وبالعكس وهو ظاهر واذا استلقى الانسان صار فوقه قداما وتحته خلفا وينعكس الحال اذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة (ولو كان الاعتبار) المذكور (محصلا للجهة) اى مثبتا لجهة حقيقية (لوجدت جهات غير متناهية) اى غير محصورة (بحسب الاشخاص

﴿ سيالكوتى ﴾

وانما قال فى الغالب لانه قد يكون الجانب الايسر قويا فى بعض الناس بسبب الاستعمال **قوله** (ومنه ابتداء الحركة) فان الانسان اذا اراد ان يتحرك من غير قاسر ابتدأ من الجانب الايمن **قوله** (واليه حركاته بالطبع) اى اليه حركاته الارادية مادام على النهج الطبيعى لا كالقهقرى فان ذلك غير طبيعى بل بتكلف كذا فى الشفاء واعتبر هذا القيد لان محاذاة الوجه قد تقع على اليمين والشمال بان يلتفت اليهما **قوله** (وهناك حاسة الابصار الخ) جملة حالية اى يكون حركته الارادية اليه بالطبع حال كون حاسة الابصار فيه فانه اذا لم يكن حاسة الابصار هناك بل فى جانب آخر لا يكون الحركة اليه بالطبع بل بالتكلف **قوله** (ثم عمموا اعتبارها الخ) بان شبهوها بالانسان بوجه من الوجوه الا ان اعتبار القدام والخلف للحيوان حاصل حال حركته وسكونه بخلاف الاجسام المتحركة غير الحيوان فان اعتبارهما فيها حين كونها متحركة فان الجهة التى تتحرك اليها قدامها والمتروكة خلفها وان تغيرت حركتها يتغير قدامها وخلفها كذا فى الشفاء **قوله** (وان لم يكن لها اجزاء متمايزة) كالفلك حيث شبهوه فى حركة الشرقية برجل مستلق رأسه الى الجنوب ورجله الى الشمال فيكون فوقه الجنوب وتحته الشمال ويمينه المشرق وشماله المغرب وقدامه جهة النصف السطح الاعلى من الفلك وخلفه مايقابله **قوله** (فلكل جسم جهات ست الخ) هى ما يحاذى الاطراف الستة **قوله** (يتوقف على اعتبار الاجزاء) واذ لا امتياز للجهات فى الكرة الا بعد فرض الامتياز بين ابعادها الثلثة **قوله** (تسميها) على صيغة التأنيث والضمير راجع الى الخاصة **قوله** (فالاعتبار الخاصى يشمل الخ) حيث اعتبروا فى تميز الجهات الاجزاء المتميزة فى الجسم وهى الاطراف **قوله** (وان امكن الخ) بناء على ان الابعاد الواصلة بين الاطراف متقاطعة على زوايا قوائم وفرق آخر بين الاعتبارين ان العامة اعتبروا الاطراف وعينوا الجهات بازائها ثم اعتبروا الابعاد الواصلة بينها فقالوا طول الانسان من رأسه الى قدمه وعرضه من يمينه الى يساره وعمقه من قدامه الى خلفه والخاصة اعتبروا الابعاد المتقاطعة اولا ثم اعتبروا اطرافها وعينوا بازائها الجهات كذا يستفاد من الشفاء **قوله** (فلانه اعتبار غير منوع) فلا يصح الحكم بانحصارها فى الستة

٦ تسميها (نسخه)

قوله ثم عمموا اعتبارها فى سائر الاجسام) قالوا الفلك باعتبار الحركة الشرقية كرجل مستلق رأسه الى الجنوب فيمينه المشرق ويساره المغرب وفوقه الجنوب وتحته الشمال وخلفه جهة سطحه الاعلى الذى سامت اقدام من فى الربع المسكون وقدامه خلافه واما باعتبار الحركة الغربية فيتبدل جهاته الا القدام والخلف واعلم ان الامام ذكر فى المباحث المشرقية ان القدام والخلف حاصلان للحيوان حالتى الحركة والسكون واما غير الحيوان فانما يعرضان له هاتان الجهتان عند الحركة فان الجهة التى اليها الحركة يكون قداما والتى عنها الحركة يكون خلفا ومتى تغيرت الحركة تغير القدام والخلف ولا كذلك الحيوان فان قدامه وخلفه متعينان بالطبع هذا كلامه فاعتبار قدام الفلك وخلفه على الوجه المذكور حينئذ محل تأمل وانما يظهر اعتبارهما عليه بالنسبة الى النصف الشرقى والحق ان اعتبار الفلك كالرجل المستلق يستتبع اعتبار القدام والخلف على الوجه المذكور وان اعتبارهما بالنسبة الى ما اليه الحركة وما منه ليس بلازم

قوله واذا استلقى الانسان الخ)هذا ترويج لكلام المتن والا فمحقق ان الفوق والتحت من الجهات الحقيقية التى لا تتبدل اصلا نعم يحصل معهما صفة اخرى

ووضاعهم) بل بحسب شخص واحد واوضاعه فانه اذا دار على نفسه يثبت له جهات لا تحصى (واما) الوجه (الثانى) الخاصى (فلانه ليس فى الجسم بعد بالفعل) لما مر من انه ليس فيه عندنا الا الاجزاء التى هى الجواهر الفردة (و) الابعاد (المفروضة لا نهاية لها) وعلى تقدير وجود البعد فى الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوائم امرا واجبا فى تحقق الجهات وحينئذ نقول (وفى المكعب) وهو ما يحيط به سطوح ستة مربعات (ستة وعشرون بعدا) اى طرفا وجهة (بحسب سطوحه) الستة (وخطوطه) الاثنى عشر (و) نقط (زواياه) الثمانى قال الامام الرازى لما كانت الابعاد متناهية المقدار كما ستعرفه وجب ان يكون للامتداد الخطى طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحى اذا كان مربعا اطراف اربعة هى خطوطه المحيطة به وان اعتبرت النقط مع الخطوط كان اطرافه التى هى جهاته ثمانية وعلى هذا قياس المخمس والمسدس وغيرهما من السطوح والحال فى الاجسام على قياس السطوح فالمكعب مثلا سطوح ستة وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستا وان اعتبرت معها الخطوط كانت ثمانى عشرة وان اعتبرت معهما النقط كانت ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة والكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد عليه بان الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها وكذا للكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب ان يكون لكل واحدة منهما جهة واحدة بالفعل فان قيل هذا الكلام يدل بصريحه على ان جهة الجسم قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما سيأتى ذكره وايضا يلزم من هذا ان تكون جميع جهات الجسم متبدلة وهو مناف لكون الفوق والتحت جهتين حقيقيتين على ما قال (بل الحق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير) قلنا ان للجهات مطلقة ومطلق الجهات اما الجهات المطلقة فهى منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة على ما ستقف عليه واما مطلق الجهات فيتناول الاطراف القائمة بكل جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها وهى واقعة بازاء الجهات المطلقة فتسمى باسمائها وانما حكمنا بان الفوق والتحت اعنى من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان لانهما جهتان متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية بطبعها تطلب الفوق وتهرب عن التحت كالنار والهواء وبعضها بالعكس كالارض والماء وايضا فهاتان الجهتان لا تتبدلان اصلا فان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلى رأسه فوقا وما يلى رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (اعتبار التقاطع على قوائم الخ) وعلى تقدير اعتباره انحصار التقاطع على زوايا قوائم فى ابعاد ثلثة انما هو اذا فرض امتداد واحد اصلا ووضع وضعا من غير ان يكون الطبع موجبه فترتبت عليه المقاطعات بالقوائم ولو فرض مكان ذلك الامتداد الاول الواحد غيره مما ليس موازيا له لوقعت ثلث مقاطعات اخرى على قوائم غير ذلك بالعدد ووقعت جهات غير ذلك بالعدد كذا فى الشفاء قوله (متناهية المقدار) دون الوضع كالدائرة والكرة قوله (بان الدائرة الخ) فى الشفاء واما الدائرة فلا جهة لها بالفعل الا واحدة قوله (هذا الكلام الخ) اى ما نقلته من الامام واما كلام المصنف فلا دلالة له على ذلك قوله (يدل بصريحه الخ) حيث اطلق الجهات على اطراف الامتدادات ولو قيل ان فى كلامه تسامحا والمراد انها محددات الجهات فمعنى قوله هما جهتان هما محددا جهتين وقس على ذلك لم يحتج فى دفعه الى قسمة الجهات الى جهات مطلقة ومطلق الجهات والى ما قلنا يشير عبارة الشفاء حيث قال وان اعتبر جميع انواع التناهى حتى الى الزاوية كانت له جهات ثمان اربع الى الخطوط واربع الى الزوايا ولعل فى قوله بصريحه اشارة الى ما قلنا قوله (ان يكون جميع جهات الجسم متبدلة) لان الاطراف تتبدل بتبدل اوضاع الجسم قوله (جهات مطلقة) اى ليس اعتبارها بالقياس الى جسم دون جسم قوله (ومطلق الجهات) اى يكون جهة فى الجملة قوله (منتهى الاشارات ومقصد الحركات) اشار بصيغة الجمع الى عدم اختصاصها بجسم دون جسم قوله (اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة الخ)

قوله وخطوطه الاثنى عشر) هذا على اعتبار التداخل فى الخطوط والنقط والا فالخطوط اربع وعشرون والنقط ثمانية واربعون

قوله وجب ان يكون للامتداد الخطى طرفان) اراد الامتداد الخطى الغير المستدير كما لا يخفى

قوله ورد عليه بان الدائرة الخ) فان قلت الدائرة قد يطلق على محيطها وقد صرح فى بحث نفى الجزء من شرح المقاصد باطلاق الكرة على محيطها اعنى سطحها ايضا فحينئذ لا يرد الرد قلت الكلام الذى نقله الشارح عن الامام نقلا بالمعنى مذكور فى الملخص وفى المباحث المشرقية وليس فيهما ذكر الكرة بل الدائرة ولا وجه لحملها على محيطها لان اسلوب كلامه فى كتابيه مانع عن ذلك ودال على ان مراده من الدائرة معناها المعروف اعنى سطحا يحيط به خط مستدير قال فى الملخص السطح ان كان مربعا واعتبرت نهاياته التى هى الخطوط كانت اربعة وان اعتبر جميعها حتى النقط صارت ثمانية وان كان مسدسا او مسبعا او غير ذلك من المضلعات فله بحسب كل حد جهة لانه لا معنى للجهة الا الطرف والدائرة لا جهة لها بالفعل واما بالقوة فجهاتها غير متناهية اذ لا نقطة اولى بها من غيرها والحال فى الجسم كالحال فى السطح هذه عبارته فى الملخص وعلى هذا اسلوب كلامه فى المباحث المشرقية فليتأمل

قوله فهى منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة) فبالنظر الى الاول قيل ان جهة الفوق هى محدب الفلك الاعظم لانه منتهى الاشارات الحسية ومقطعها وبالنظر الى الثانى قيل هى مقعر فلك القمر والاول هو الصحيح لان الاشارة اذا تعدت من فلك القمر كان الى جهة الفوق قطعا لكونها آخذة من جهة التحت متوجهة الى ما يقابلها

قوله اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها) فانك اذا اشرت الى طرف المكعب كسطح من سطوحه مثلا فانه ينتهى اشارتك اليه واذا فرضنا حركة جسم فيه فانه اذا نفذ فيه المتحرك وتحرك ينتهى حركته الممتدة من ذلك السطح النافذ هو فيه الى سطحه الآخر المقابل

(بحالهما)

بحالهما وماذكر من حال المستلقي لايخرج الفوق او التحت عن كونه فوقا اوتحتا بل يصير وجهه الى الفوق وقفاه الى التحت نعم يتصف التحت والفوق حينئذ بوصفين آخرين اعتباريين اعني كونهما قداما وخلفا واما باقي الجهات فلاتمايز بينها بالطبع وهي متبدلة بحسب الفرض كامر وقد يقال اذافسر الفوق والتحت بمايلي السماء والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف مااذافسرا بمايلي رأس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان حينئذ كما اذاقام شخصان على طرفي قطر واحد من الارض فان رأس كل واحد منهما وقدمه على المجرى الطبيعي مع ان الجانب الذي يلي رأس احدهما يلي قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا بالقياس الى الثاني ويجاب بان قولنا بالطبع ليس صفة للقدم والرأس بل هو متعلق بالفصل المذكور ومعناه ان رأس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في الولي والقرب ولاشك انا اذافرضنا قدم احد هذين الشخصين حيث رأس الآخر لم يكن على المجرى الطبيعي بل كان ذلك انتكاساله واذاثبت ان الجهة الحقيقية اثنان فالاعتماد الطبعي ايضا كما سيأتي اثنان اعني الصاعد والهابط وماعداهما اعتمادات غير طبيعية (وجعلها القاضي) هذا قسيم لقوله له انواع بحسب انواع الحركة اي وجعل القاضي الاعتمادات بحسب الجهات (امرا واحدا فقال الاختلاف في التسمية) فقط (وهي كيفية واحدة) بالحقيقة (تسمى) تلك الكيفية الواحدة (بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة) وقس على ذلك حالها بالنسبة الى سائر الجهات (وقد يجتمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الآمدي) القائلون بالاعتماد من اصحابنا اختلفوا فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في جهة اخرى والاعتمادات امامتضادة اومتماثلة فلايتصور اعتمادان في جسم واحد الى جهتين اذهما ضدان فلايجتمعان ولا الى جهة واحدة اذ هما مثلان فامتنع اجتماعهما ايضا وقال آخرون الاعتماد في كل جسم واحد والتعدد في التسمية دون المسمى وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضي ابي بكر (و) هذا (هو الاشبه باصول اصحابنا) القائلين بوجود الاعتماد (اذلوقلنا بتضاد الاعتمادات) المتفرع على تعددها كماذهب اليه الطائفة الاولى (لما اجتمعت) لامتناع اجتماع المتضادين (و) لكنها (قد تجتمع لوجهين ۞ الاول ان من جذب حجرا ثقيلا الى فوق فانه يجد فيه مدافعة هابطة) وهو ظاهر (والمتعلق به) اي بذلك الحجر (من اسفل الجاذب له اليه) اي الى الاسفل (يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة) فانه يحس منه اعتمادا الى جهة الفوق وميلا مغالباله اليها (الثاني ان الحبل الذي يتجاذبه اثنان) متقاومان (الى جهتين فانه يجد كل واحد) منهما (فيه) اعتمادا و (مقاومة الى خلاف جهته) فقد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين وبمثل ذلك يعرف اجتماع الاعتمادات

❊ سيالكوتي ❊

فهي منتهى اشارة وحركة واقعتين في امتداد ذلك الجسم **قوله** (ليس صفة للقدم والرأس) بان يكون ظرفا مستقرا واقعا موقع الحال عنهما **قوله** (بل هو متعلق الخ) اي ظرف لغو يفيد التقييد به كون الولي والقرب طبيعيا **قوله** (واذا ثبت الخ) بيان لارتباط قوله واصل الى قوله بل الحق بماقبله من بيان احكام الاعتماد **قوله** (امرا واحدا) اي بالنوع يتحقق في كل جسم واحد من افراده فلااجتماع للضدين ولاللمتماثلين وماقيل ان المراد انه واحد بالشخص فوهم لان العرض يتعدد بحسب المحل فكيف يكون واحدا بالشخص في جميع الاجسام **قوله** (الاختلاف في التسمية) اي تسمية ذلك النوع بحسب الاعتبارات **قوله** (وقد يجتمع الاعتمادات الست) المتخالفة بالاعتبار الواحدة بالذات **قوله** (هو الاشبه باصول اصحابنا) من القول بالتعدد لم يذكر الشارح قدس سره تلك الاصول وماوقفت عليها حتى يظهر وجه الاشبهية ولعل عند غيري بيانها **قوله** (فقد اجتمع فيه اعتماد ان الخ) وليس هذا مخالفا لمامر في الحلقة من انه لامدافعة فيها حالة المجاذبة لان المنفي فيها هي المدافعة الى جهتي الجاذبين والمثبت ههنا المدافعة

قوله ومعناه ان رأس كل شخص الخ) قيل حق العبارة على هذا التوجيه ان يقال مايليه رأس الانسان وقدمه بالطبع فليتأمل

قوله امرا واحدا) مقابلته بقوله له انواع يشعر بان المراد بالامر الواحد الواحد بالنوع وان تعدد الاشخاص وهو المفهوم من بعض كلامه ايضا فان التضاد انما يتفرع على التعدد النوعي لاالشخصي وفيه انه حينئذ يلزم اجتماع المثلين على تقدير اجتماع افراد ذلك النوع والحق كما هو المفهوم من قوله الاختلاف في التسمية فقط ان المراد الواحد بالشخص والوحدة الشخصية تستلزم انتفاء التعدد النوعي وبهذا الاعتبار يستقيم المقابلة ثم الحكم بالاشبهية بالنظر الى القول بالتعدد النوعي ولااشكال في حديث التفرع ايضا فعلى هذا معنى قوله وقد يجتمع الاعتمادات الست جواز ان يعرض لذلك الامر الشخصي الاعتبارات المختلفة والاضافات الى الجهات الست

قوله وهذا هو الاشبه باصول اصحابنا) نوقش في العبارة بان الاشبهية تدل على صحة القول بتعدد الاعتمادات وتضادها في الجملة مع ان من جملة الاصول اجتماعها فلايستقيم اصلا ذلك القول والجواب ان مدار الحكم باشبهية القول باتحاد الاعتمادات هو ان التضاد على تقدير القول بالتعدد ظاهر لانه متعين لجواز التخالف بلاتضاد وتماثل

قوله فانه يجد فيه مدافعة هابطة) فان قلت قدمر ان لامدافعة في الحلقة التي يجاذبها اثنان متساويان في القوة فهذا يخالفه مع ان الشارح ارتضاهما معا حيث لم يقدح في شيء منهما قلت لوسلم الارتضاء فالشارح حمل المدافعة ههنا على مبدئها بناء على انه مدافعة بالقوة فلايخالف ماسبق والقرينة عليه تصريح المصنف في احكام الميل القسري بامتناع اجتماع المدافعتين الى جهتين بالضرورة

الى الجهات الست فى جسم واحد ثم (قال الآمدى ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد) اى لو قلنا ان الاعتمادات متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها (لم يكن) هذا القول (ابعد من القول بالاتحاد) الذى اختاره القاضى فصارت الاقوال فى الاعتمادات ثلاثة الاتحاد والتعدد مع التضاد و بدونه (رابعها) اى رابع مباحث الاعتماد (قد علمت ان الجهة الحقيقية العلو والسفل) المتمايزان بالطبع (فتكون المدافعة الطبيعية نحو احدهما فالوجب للصاعدة الخفة و) الموجب (للهابطة الثقل وكل منهما) اى من الخفة والثقل (عرض زائد على نفس الجوهر وبه قال القاضى) واتباعه (والمعتزلة والفلاسفة) ايضا (ومنعه طائفة) من اصحابنا (منهم الاستاذ ابو اسحاق) فانه (قال) فى اكثر اقواله (لا يتصوران يكون جوهرا) من الجواهر الفردة ثقيلا وآخر) منها (خفيفا) وذلك لان الجواهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة (بل الثقل) فى الاجسام (عائد الى كثرة اعداد الجواهر والخفة) فى الاجسام (عائدة الى قلتها) فليس فى الاجسام عرض يسمى ثقلا وخفة (ويبطله ان الزق اذا ملئ ماء ثم افرغ الماء) اى صب (وملئ زيبقا فان وزن ما يملاؤه من الزيبق يكون اضعافا مضاعفة لوزن ما يملاؤه من الماء مع تساوى الاجزاء) التى هى الجواهر الفردة فى ذلك الزيبق والماء (ضرورة لتساوى الحاصرلهما) اى للزيبق والماء وهو الزق المعين فلا بد من تساوى اجزائهما المالئة له (الا ان يقال بان فى الماء خلاء لا يسيل الماء اليه طبعا) اما للقادر المختار واما لسبب آخر لا نعرفه وحينئذ لا تساوى اجزاؤه اجزاء الزيبق لانها متكثرة متلاصقة فلا فرج بينها اصلا او هى اقل من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما اشار اليه بقوله (فكان يجب) على ذلك التقدير (ان تكون زيادته) اى زيادة الخلاء (على اجزاء الماء كزيادة وزن الزيبق عليها) اى على وزن اجزاء الماء اذ المفروض ان زيادة وزنه عبارة عن زيادة اجزائه ولا شك انها بقدر الخلاء فى الماء (وهو) اعنى وزن الزيبق (ربما كان اكثر من عشرين مثلا) لوزن الماء (فكان بازاء كل جزء ماء عشرون جزأ خلاء فافرج بينها) اى بين اجزاء الماء (عشرون مرة مثل الاجزاء وانه ضرورى البطلان يكذبه الحس) المشاهد بالتلاصق بين الاجزاء المائية (خامسها الحكيم يسمى الاعتماد ميلا ويقسمه الى ثلاثة اقسام طبيعى وقسرى ونفسانى لانه) اى الميل (اما) ان يكون (بسبب خارج عن المحل) اى بسبب ممتاز عن محل الميل فى الوضع والاشارة (وهو) الميل (القسرى) كميل الحجر المرمى الى فوق (اولا) يكون بسبب خارج (فاما مقرون بالشعور) وصادر عن الارادة (وهو) الميل (النفسانى) كميل الانسان فى حركته الارادية (اولا وهو) الميل (الطبيعى) كميل الحجر بطبعه الى السفل فالميل الصادر عن النفس الناطقة فى بدنها عند القائل بتجردها نفسانى لا قسرى

❊ سيالكوتى ❊

الى خلاف جهتيهما **قوله** (لان الجواهر الافراد متجانسة) اى متماثلة لا اختلاف بينهما بالطبع فلا يتفاوت بالثقل والخفة لانهما عبارتان عن المدافعتين الطبيعيتين ولا يرد ما قيل انه يجوز ان يكون التفاوت والاختلاف بفعل القادر المختار وانه لو تم لزم عدم التفاوت بينها بسائر الاعراض كالالوان والطعوم وانه يجوز استناد التفاوت الى الهويات اما الاول فظاهر لانه لا كلام فى جواز خلق الثقل والخفة فيها انما الكلام فى كونهما مقتضى طبائعها واما الثالث فلان التشخص عند المتكلمين عدمى لا يجوز ان يستند اليه الامور الخارجية **قوله** (والخفة فى الاجسام الخ) اى خفة جسم بالقياس الى آخر كالهواء بالنسبة الى الماء عائدة الى قلة اجزائه فلذلك يعلوه فالزق المنفوخ المحبوس فى الماء يعلوه لان قلة اجزاء الهواء المنفوخ فيه بالنسبة الى الاجزاء المائية ولو ملئ ذلك الزق بالماء يقتضى طفوه على الماء **قوله** (يكذبه الحس) وما فى شرح المقاصد من انه يجوز ان لا يحس بها لصغرها مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية فمما يكذبه العقل فانه كيف يحس بالاجزاء المائية والاتصال بينهما مع غاية صغرها والتباعد بينها بعشرة امثالها **قوله** (فالميل الصادر الخ) بيان لفائدة تفسير الخارج بالممتاز بالاشارة الحسية وفائدة التقييد بقوله وصادر عن الارادة وما قيل انه اذا تحرك الحجر بارادة القادر المختار الى فوق فميله قسرى مع

قوله لان الجواهر الافراد متجانسة فلا تتفاوت بالثقل والخفة) اراد بالتجانس التماثل فان التجانس قد يطلق بمعنى التماثل لكن فيه بحث اما اولا فلان ما ذكره لا يلائم اصل المتكلمين وهو ان الجواهر الافراد متساوية فى قبول الصفات المتقابلة وان الاختلاف بالاعراض للقادر المختار وبالجملة القول بالقادر المختار وشمول قدرته تعالى يدفع الدليل المذكور واما ثانيا فلجواز استناد التفاوت الى الهويات واما ثالثا فلانه لو تم لدل على عدم جواز التفاوت بسائر الاعراض كالالوان والطعوم وغيرهما

قوله والخفة فى الاجسام عائدة الى قلتها) فان قلت لو كان الامر كذلك لم يكن فى الزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء ميل صاعد بل يكون غاية ما فيه ان لا يجد فيه الجاذب من فوق مدافعة هابطة مثل ما يجده فى المملوء ماء او زيبقا او نحوهما لكثرة الخلاء فيه قلت لعله يمنع وجود الميل الصاعد فى الهواء ويجعل صعود الزق المنفوخ فيه لضغط الماء له كما سيجئ وان كان فيه ما ستعرفه

قوله فكان يجب الخ) فيه بحث لانه قد نقل فى آخر مباحث الكم ان فى الخلاء عند البعض قوة دافعة الى فوق ولعل الاستاذ منهم فلا يلزم على هذا التقدير ان يكون زيادة الخلاء على اجزاء الماء كزيادة وزن الزيبق عليها فيندفع عنه قوله وكان يجب الخ وكذا خفة الهواء المحسوسة فى الزق المنفوخ فتأمل

قوله يكذبه الحس) قيل يمكن ان يقال لا يحس بها لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية ولا يخفى بعده

قوله وهو الميل القسرى) فيه بحث وهو انه اذا تحرك الحجر الى فوق بارادة القادر المختار فميله الى فوق قسرى مع انه لا يصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل بمعنى الامتياز فى الوضع وتعميم الامتياز فى الوضع الى ان يكون محل الميل ذا وضع دون سببه الخارج خلاف الظاهر وايضا حركة الماء الى فوق عند مص القارورة مصا شديدا او كبها على الماء انما هى قسرية والقاسر امتناع الخلاء مع انه لا وضع له اصلا والجواب عن الاول ان التقسيم على مذهب الحكيم ولا يقولون بالقادر المختار تعالى شانه عما يقولون وعلى الثانى ان القاسر طبيعة الهواء المقتضى لتلازم سطحه سطح الماء لضرورة عدم الخلاء لكن هذا لا يجدى فى صورة الزراقات التى ذكرها الشارح فى بحث ٢

لانها ليست خارجة عن البدن ممتازة عنه فى الاشارة والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لايكون نفسانيا كما اذا سقط الانسان عن السطح (وكذا الحركات) منحصرة بهذا الدليل فى الطبيعية والقسرية والنفسانية (و ينقض ذلك) اعنى حصر الحركات فى الاقسام الثلاثة المذكورة (بحركة النبض) فانها حركة مؤلفة من انبساط وانقباض اتروبح الروح الحيوانى بالنسيم وليست داخلة فى الطبيعية مع ان وجه الحصر يقتضى ذلك بظاهره (لانهم حصروا) الحركة (الطبيعية فى الصاعدة والهابطة وهى) اى حركة النبض (ليست شيئا منهما وكونها ليست احدى الاخريين ظاهر) اذ ليس حركة النبض صادرة عن شعور وارادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك (فان لم يحصروها فيهما) اى ان لم يحصروا الطبيعية فى الصاعدة والهابطة (كانت) حركة النبض (طبيعية) كما اقتضاه وجه الانحصار اذ لا نعنى حينئذ بالطبيعية ههنا الا ما لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة فتكون حركات النبض والتغذية والتنمية داخلة فى الحركة الطبيعية بالمعنى المراد فى هذا المقام كما سيأتى ولا يتجه عليه

﴿ سيالكوتى ﴾

انه لا يصدق عليه انه بسبب ممتاز عن محل الميل فى الاشارة فوهم لان ذلك الميل ارادى كيف ولا فرق بينه وبين الميل الذى يحدثه نفوسنا فى ابداننا وكذا ما قيل فى صورة امتناع الخلاء كالزراقات والقارورة المخصوصة المكبة على الماء فانهم قالوا القاسر فيها امتناع الخلاء وهو ليس ذات وضع لان القاسر فيها ملازمة سطوح الاجسام بواسطة امتناع الخلاء والنسبة الى امتناع الخلاء على سبيل التجوز **قوله** (مؤلفة من انبساط وانقباض) الانقباض حركة الاجزاء العروق من الطرف الى الوسط والانبساط حركتها من الوسط الى الطرف وشبه القدماء ذلك بقوم تحلقوا فيتباعدون مرة الى خلف فيوسعون دائرتهم و يتقاربون اخرى الى قدام فيضيقون دائرتهم **قوله** (لترويح الروح الحيوانى) ليس قيد احترازيا بل هو بيان لغاية حركة النبض وهى تعديل الروح الحيوانى واخراج فضلاته واشار اليهما بقوله لترويح الخ فان الترويح انما يحصل بالتعديل والاخراج وتفصيله ان الروح الحيوانى لا يمكن ان يكون الا لطيفا حارا جدا ليكون سريع النفوذ ولا شك ان اللطيف الحار خصوصا كثير الحركة يسرع استحالته الى النار لمناسبة جوهرها وذلك مؤد الى الاشتعال والخروج عن الآثار النفسانية فوجب ان يكون لنا جسم بارد مناسب للروح الحيوانى فى اللطافة والخفة ليعدله وهو الهواء فهو ينفذ الى القلب والشرايين المتعلقة به بان يدخل اولا فى الرية بحركة النفس ثم يدفعه الرية بعد اصلاحه الى العروق المسماة بالعروق الخشنة و يندفع منها الى مسام الشرايين الوريدى ومنها الى القلب ثم منها الى جميع البدن و يعدل مزاج الروح الحيوانى ثم ذلك الهواء يتسخن بمصاحبة الروح فلابد من دخول هواء آخر وخروج الاول فيخرج الاول مع الفضلات المفسدة لمزاج الروح **قوله** (فان لم يحصروها فيهما الخ) فى شرح المقاصد ان حركة النبض طبيعية مركبة من صاعدة وهابطة فان طبيعة الروح والشرايين من شأنها احداث الحركة من المركز الى المحيط وهى الانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهى الانقباض وليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ويمتنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد مزاجه والاحتياج الى هذين الامرين مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقب الآثار الصادرة من القوة الواحدة انتهى ولا يخفى ان القول بكون الانبساط والانقباض حركة صاعدة وهابطة بعيد فان اجزاء العرق فى الحالين تتحرك من جميع الجوانب الى وسط العرق او الى طرفه نعم يصح ذلك القول اذا قيل ان حركة النبض وتيرية على ما ذهب اليه البعض **قوله** (اذ لا نعنى الخ) اى لا نعنى بها ما يصدر عنه الفعل على وتيرة واحدة من غير شعور وارادة على ما هو المشهور فى مقابلة النفس حتى لا يكون حركة النبض طبيعية لعدم كونها على وتيرة واحدة **قوله** (ولا يتجه عليه الخ) عطف على فيكون اى اذا كان المراد ذلك

٢ الخلاء فيشكل الامر اللهم الا ان يعتبر القاسر هناك الخشبة المجذوبة ولا يخفى بعده على ان شارح حكمة العين صرح فى بحث ان بين كل حركتين سكونا بان القاسر فى الكل امتناع الخلاء فحينئذ يحتاج فى دفع الاشكال الى تعميم الامتياز فى الوضع كما اشرنا اليه والله اعلم فان قلت الميل الموجود فى الافلاك الثمانية بالنسبة الى حركاتها العرضية بواسطة المحدد يصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل وهو المحدد مع انهم قالوا لا قاسر فى الافلاك قلت لا نسلم وجود الميل فيها بالنسبة الى تلك الحركات فان المراد بالميل ههنا هو المبدأ القريب للحركات الذاتية اعنى المقابلة للحركات العرضية ولا وجود له فيما ذكر

قوله وصادر عن الارادة) فيه تنبيه على ان مجرد المقارنة بالارادة لا يكفى فيه اذ ليس ميل الساقط المريد لسقوطه نفسانيا لعدم امكان الامساك بل لا بد ان يكون للارادة مدخل فيه

قوله فى الصاعدة والهابطة) اى الصاعدة فقط والهابطة فقط ولذا قال حركة النبض ليس شيئا منهما لانها مركبة منهما

قوله فان لم يحصروها فيهما الخ) قال المصنف فى مباحث الحركة قد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هى الصاعدة والهابطة او التى على وتيرة واحدة

قوله الا ما لا يكون خارجا عن المتحرك الخ) فى العبارة مسامحة والمراد ما لا يكون مبدؤها خارجا عنه ولا فاعلا بالارادة

قوله ولا يتجه عليه ان الطبيعة الواحدة) اذ لا يلزم مما ذكر وحدة الطبيعة لان المراد بها سبب لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة ويجوز ان يكون ذلك السبب متعددا

ان الطبيعة الواحدة لاتكون منشأ لافاعيل مختلفة حتى يجاب بان طبيعة الماء تقتضى صعوده ونبوعه اذاكان تحت الارض وهبوطه ونزوله اذاكان فى موضع الهواء فيجوز ان يكون طبيعة الشريان مقتضية للانبساط اذا عرض للروح الذى فى جوفه سخونة يحتاج فى دفعها الى جذب هواء صاف وللانقباض اذا عرض للهواء المجذوب حرارة وصار كلا على الروح فيحتاج الى اخراجه واستبداله بهواء آخر هذا وقد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر هو الروح فانه يجذب غذاءه الذى هو الهواء و يدفع مافضل منه فيعرض لوعائه الانبساط بالجذب والانقباض بالدفع وقيل القاسر هو القلب اما على سبيل المد والجزر فانه اذا انبسط القلب توجه اليه الروح من الشرايين فينقبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى الشرايين فينبسط واما على سبيل الاستتباع كما تستتبع حركة الشجر حركة اغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال ايضا ان حركة النبض مركبة والمحصر فى الاقسام الثلاثة هو الحركة البسيطة فلانقض بخروجها عنها (اما الميل الطبيعى فاثبتوا له حكمين ❊ الاول ان العادم له) اى للميل الطبيعى بل لمبدائه (لايتحرك بالطبع وهو ظاهر) اذ لامعنى للحركة الطبيعية الا ما مبدؤها القريب هو الميل الطبيعى (ولا) يتحرك ايضا (بالقسر والارادة اذ لو تحرك) العادم لمبدأ الميل الطبيعى بقوة قسرية مثلا (فى مسافة ما فى زمان) لامتناع قطع المسافة المنقسمة فى آن لما مر من ان قطع بعضها مقدم على قطع كلها (وليكن) ذلك الزمان بالفرض (ساعة والذى) مبدأ (الميل) الطبيعى ان يتحرك بتلك القوة المحركة (فى تلك المسافة) المعينة و يقطعها (فى اكثر من ذلك الزمان لوجود العائق) عن الحركة وهو مبدأ الميل الطبيعى (وليكن) ذلك الزمان الاكثر (عشر ساعات ولآخر) اى فلجسم آخر (ميله عشر ميل) الجسم (الاول) ان يتحرك فى تلك المسافة بتلك القوة المحركة و يقطعها (فى ساعة ايضا اذ نسبة الحركتين كنسبة الميلين) المعاوقين وهى بالعشر فى المثال المفروض (فتكون الحركة مع المعاوق) القليل (كهى لا معه) فى السرعة والبطء لانهما قطعتا مسافة واحدة فى زمان واحد (وقد عرفت مثله بما فيه) من النظر (فى مسئلة الخلاء فانقله الى ههنا) ولبعضهم فى هذا المقام كلام جامع بين المسئلتين وملخصه ان كل حركة لابد ان تكون على حد معين من السرعة والبطء لانها لا محالة تكون على مسافة وفى زمان فاذا فرضت حركة اخرى تقطع تلك المسافة فى نصف

❊ سيالكوتى ❊

لايتجه عليه ان الطبيعة بالمعنى المراد ههنا لايجب ان تكون واحدة حتى يرد عليه ذلك اذ ما لا يكون خارجا عن المتحرك يجوز ان يكون امورا متعددة فلا يلزم صدور الافاعيل المختلفة عن الواحد **قوله** (هواء صاف) اى عن الفضلات **قوله** (كلا) بفتح الكاف وتشديد اللام اى ثقيلا **قوله** (فانه يجذب) اى يجذب الروح غذاء وهو الهواء الصافى **قوله** (و يدفع مافضل منه) اى يدفع الروح ماصار فضلة من ذلك الغذاء وهى الاجزاء الدخانية المتدلة فيه **قوله** (لوعائه) وهو الشرايين **قوله** (بالجذب) اى بسبب جذب الغذاء بالدفع اى بسبب دفع الفضلات على سبيل المد والجزر المد السيل والجزر ضده **قوله** (حركة النبض مركبة) على ما اختاره صاحب الموجز فانه قال حركة الانقباض قسرى وحركة الانبساط طبيعى يعنى ان مقدار العرق بالطبع مايحصل له حالة الانبساط واما الذى يحصل له حالة الانقباض فهو مقدار يحصل له قسرا **قوله** (جامع بين المسئلتين) اى يفيد ثبوتهما معا **قوله** (ان كل حركة الخ) هذه المقدمة الى قوله فان كانت الحركة نفسانية غير مذكورة فى كلام ذلك البعض بل المذكور مانقلناه فى بحث امتناع الخلاء **قوله** (فاذا فرضت الخ) وان كانت المفروضة مستحيلة فان امكان فرضها كاف لنا فى اثبات ان كل حركة قيست اليها كانت موصوفة بحد من السرعة والبطء فاندفع ماقيل انا لانسلم امكان وقوع حركة اخرى تقطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان مع انه لم يقتصر على وقوعها فى النصف فقط بل ضم اليها وقوعها

قوله فانه اذا انبسط القلب) فيه بحث لان انتقاض الحصر عائد حينئذ بالنظر الى حركة القلب **قوله** بل لمبدائه) انما ذكره لان المتبادر من الميل نفس المدافعة وان كان قد يراد به مبدؤها على ماسيجئ ولاشك ان بعض الحكم المذكور لمبدأ المدافعة لانفسها فان عادمها يتحرك قسرا بلاشبهة كما فى الحجر المرمى الى فوق مثلا اذ ليس فيه مدافعة هابطة على مامر

قوله الا ما مبدؤها القريب هو الميل الطبيعى) الظاهر ان المراد بالميل مبدأ المدافعة لانفسها وكونه مبدأ قريبا للحركة الطبيعية بالنسبة الى الطبيعة اذ لو اريد به نفس المدافعة لاحتيج فى اثبات المطلوب الى ضم مقدمة اخرى وهى ان الميل لايمكن بدون مبدئه ثم هذه المقدمة وان صحت اذا اريد بالمبدأ مايعم الطبيعة لكن لايتم التقريب لان المقصود ههنا اثبات الحكم المذكور لكيفية يكون الجسم بها مدافعا لما يمنعه واما اذا اريد بالمبدأ نفس تلك الكيفية ففى صحتها بحث لجواز ان يكون مبدأ المدافعة نفس الطبيعة بلا توسط ميل ثم لايخفى ورود مثل هذا البحث على التوجيه الاول ايضا فليتأمل

ذلك الزمان اوفى ضعفه كانت الحركة الاولى ابطأ من الاخرى على التقدير الاول واسرع منها على التقدير الثانى فلا يمكن ان توجد حركة ما الا على حد معين من السرعة والبطء فان كانت الحركة نفسانية اى صادرة عن شعور وارادة جاز ان تحدد النفس حالها من السرعة والبطء بان يتخيل ملاءمة حد من حدودهما و ينبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة اوالبطيئة وان كانت الحركة طبيعية اوقسرية احتاجت فى تحديد حالها من الاسراع والابطاء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لاشعورلها حتى يمكن استناد الحدود المختلفة التى للحركة اليها بل هى بحسب ذاتها تطلب الحصول فى المكان الطبيعى فتكاد تقتضى قطع المسافة فى غير زمان اوامكن وكذا القاسر اذافرض تحريكه بقوة واحدة لم يقع بسببه تفاوت والقابل للحركة اعنى الجسم المتحرك لاتفاوت فيه اذا لم يكن فيه معاوق اصلا فلابد فى تعيين حد للحركة من امر آخر يعاوق المحرك

سيالكوتى

فى الضعف ايضا ولاشك فى امكانه على انانقول امكان وقوع حركة اخرى نصفها فى تلك المسافة كاف لنا فى المطلوب لانها اماواقعة فى مثل زمانها اوفى اقل منه اوفى اكثر منه فهى مساوية للحركة الاولى فى حد من السرعة اواسرع منه اوابطأ فلايمكن حركة الافى حد من السرعة **قوله** (اى صادرة الخ) سواء كانت على وتيرة واحدة اولا فيخرج عنها الحركات النباتية وتدخل فى الطبيعية وليس المراد بها المعنى المتعارف الشامل للحركات النباتية **قوله** (وينبعث عنها) اى عن الملاءمة المتخيلة الميل المسمى بالارادة فى الحيوان اوالمدافعة بحسب ذلك الحد المتخيل ملاءمته **قوله** (وان كانت الحركة طبيعية) اى صادرة بلاشعوروارادة سواء كانت على وتيرة واحدة كما فى الاجسام البسيطة اولا كما فى النبات **قوله** (لاشعور لها) اى شعورا يترتب عليه تعيين حد من السرعة والبطء وهو الشعور الارادى الذى يترتب عليه الاختلاف فى الافعال فلاينافى ماصرح به ذلك البعض من ان الطبيعة لها شعور فانه اثبت الشعور الايجابى ولذا قال حتى يمكن الخ **قوله** (بل هى بحسب ذاتها تطلب الخ) انما تطلب الحركة بواسطة انه لايمكن الوصول بدونها فهى تطلب اسرع الحركات التى تكاد تقع فى آن **قوله** (وكذلك القاسر) اى احتاج فى تحديد حالها من الاسراع والابطاء الى معاوق اذافرض تحريك القاسر بقوة واحدة اى لااختلاف فيها بالشدة والضعف بان يوجدها القاسر فى الجسم من غير قصد الى مرتبة من مراتبها لكون مقصوده حصول ذلك الجسم فى مكان فيكون القاسر على اتم مايمكن ان يكون فلايقع بسببه تفاوت ايضا بل يكاد ان يحصل المقسور فى المكان القسرى فى آن لوامكن كالطبيعة ثم انه لادلالة فى التخصيص بالحركتين على جواز الاستدلال بجميع افرادهما فلاخلل فى خروج القسرية التى مبدؤها قاسر وارادة على انها فى حكم الارادية وعبارة ذلك البعض اوضح واخصر فانه قال والقاسر اذافرض على اتم مايمكن ان يكون لايقع ايضا بسببه تفاوت و بما حررناك اندفع ماقيل انه اذالم يكن بسبب القاسر تفاوت يكون الزمان الذى اقتضاه القاسر محفوظ فى الاحوال الثلث والزمان بسبب المعاوق منقسما بحسب انقسامه فلايلزم ان يكون الحركة مع العائق كهى لامعه وذلك لان مقصوده ان القاسر لايمكن ان يحدد السرعة والبطء اذافرض على اتم مايمكن لانه تحدد مع الاستواء فى الاحوال الثلث على ان كلامه ليس مبنيا على فرض القاسر فى الاحوال الثلث بل على ان القاسر فى نفسه لايمكن ان يكون محددا **قوله** (والقابل للحركة الخ) هذا زائد على كلام ذلك البعض يعنى ان الجسم من حيث انه جسم قابل للحركة مطلقا وليس فيه تحديد لمرتبة من مراتبها والا لكانت تلك لازمة للجسمية فى جميع الاحوال غير قابلة لمرتبة اخرى بل التفاوت انما يكون فيه بحسب المعاوق الداخلى اوالخارجى وقد اورد على هذا مثل ما اورد على القاسر بانه اذالم يكن تفاوت بسببه كان ذلك الزمان محفوظا فى الاحوال الثلث فلايتم الاستدلال وانت خبير بعدم وروده على ماحررناه

قوله فان كان الحركة نفسانية اى صادرة عن شعور وارادة) الحركة النفسانية قد تخص بالارادية فالطبيعة التى تقابلها تفسر حينئذ بما يصدر من غير شعور وارادة وقد يجعل اعم منه ومن احد قسمى الطبيعة اعنى مالايكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس و بهذا الاعتبار يسمى حركة النبات نفسانية وتخص الطبيعة حينئذ بمايصدر على نهج واحد دون شعور وارادة وغير المحتاج فى تحديد حال الحركة الى المعاوق هوالنفسانى بالمعنى الاخص فلذا فسر الحركة النفسانية بماذكر

قوله وان كانت الحركة طبيعية اوقسرية) الظاهر من مساق كلامه ان حاصل الاستدلال انه يلزم من انتفاء واحد من المعاوق الداخلى والخارجى فى الحركة القسرية ومن انتفاء المعاوق الخارجى فى الحركة الطبيعية ان لاتتحقق حركة اصلا او يخلو الحركة عن لازمها اعنى حدا من السرعة والبطء لعدم تحقق ما يحددهما حينئذ وفيه ان القاسر ربما كان ذاشعور فيحدد حال الحركة بارادته فلايثبت السلب الكلى نعم لواستلزم جواز الحركة القسرية فى الجملة جوازها فى جميع الصور تم الاستدلال للزوم المحال فى بعض الصور اعنى فيما اذالم يكن القاسر ذاشعور لكن انى ذلك الاستلزام مع ظهور الفارق ثم ان التقدير المذكور لايلائم قوله حتى يمكن استناد الحدود المختلفة الخ ولاقوله لم يقع بسببه تفاوت لاشعارهما بان حاصل الاستدلال امتناع صدور الحدود المختلفة من الطبيعة والقاسر والظاهر ان لامخلص الابتخصيص الدعوى بما اذالم يكن القاسر ذا شعور واما اذاكان ذاشعور فالحركة القسرية فى حكم الحركة الارادية

قوله لان الطبيعة لاشعورلها) قيل عليه قد صرح فى النمط الرابع من شرح الاشارات بان للطبيعة شعورا ما فسلب الشعور عنها ينافيه اجيب بان المراد الشعور الموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة تحريكها بطريق الايجاب لابالاختيار ضرورة ان الحجر لايمكن ان لايتحرك الى اسفل فلايتصور ان يختلف اقتضاؤها وبهذا التقرير اندفع ماقيل من انه لم لايجوز ان يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها الاجلها كاقتضائها البرودة المخصوصة اوالحرارة المخصوصة اوغيرهما من الاعراض ؟

فى تأثيره اذ لو لم يعاوقه لم يكن له مدخل فى تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج من المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو قوام ما فى المسافة من الاجسام فبحسب تفاوته فى الرقة والغلظ كالهواء والماء تتفاوت حدود الحركة فى السرعة والبطء وغير الخارج هو المعاوق الداخلى ولا يتصور فى الحركة الطبيعية معاوق داخلى لاستحالة ان تقتضى الطبيعة بذاتها شيئا وتقتضى مع ذلك ايضا ما يعوقها عنه بالذات بل فى الحركة القسرية فتحديد الحركة الطبيعية يحتاج الى معاوق خارجى فقط وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلى ايضا فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية وحدها على ان القابل لها لا يخلو من مبدأ ميل طباعى اعم من ان يكون طبيعيا او نفسانيا فان كل واحد منهما معاوق

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (اذ لو لم يعاوقه الخ) لانه على تقدير عدم المعاوق اما ان لا يكون له تعلق بالحركة او يكون له تعلق بالاعانة وعلى التقديرين لا يكون محددا اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلانه اذا كان مقتضى الطبيعة والقاسر اقصى مراتب الاسراع لا يتصور الاعانة فيه واما ما قيل ان الامر الآخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ذلك الامر هو الميل على ما صرح به ذلك البعض فمدفوع بان ذلك الامر المعاوق انما يكون تحديده لحد من السرعة والبطء بتحديده اولا مرتبة من مراتب الميل فان الطبيعة او القاسر لا يعينان مرتبة من مراتب الميل وانما تتعين باختلاف الجسم ذى الطبيعة فى الكم اى الصغر والكبر والكيف اى التخلخل والتكاثف او الوضع اى اندماج الاجزاء وانتفاشها او بحسب رقة ما فيه الحركة وغلظه وبما ذكرنا اندفع التدافع بين كلامى ذلك البعض حيث قال ان المحدد للسرعة والبطء هو المعاوق وصرح قبيل هذا البيان بانه الميل **قوله** (فالخارج هو قوام الخ) لان ما سوى المسافة والمحرك والمتحرك من الامور الخارجة لا يلزم الحركة فلا يمكن ان يكون محددا لما يلزمها من السرعة والبطء فاندفع ما قيل لم لا يجوز ان يكون امر آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلا محددا بحسب اختلافها فى القوة والضعف **قوله** (ولا يتصور فى الحركة الطبيعية الخ) اى اذا كانت فى الاجسام البسيطة لانه لا يكون ذلك المعاوق حينئذ الا الطبيعة فاندفع ما قيل ما ذكره من قوله لاستحالة انما يدل على عدم كون الطبيعة معاوقا والمعاوق الداخلى اعم منها فيجوز ان يكون نفسا كالطير الساقط من مكان وهو يطير اليه **قوله** (بل فى الحركة القسرية) اى بل يتصور المعاوق الداخلى فى الاجسام البسيطة فى الحركة القسرية **قوله** (فتحديد الحركة الطبيعية الخ) فاذا لم يمكن المعاوق الخارجى بان امكن الخلاء لم تكن الحركة الطبيعية الصادرة عن الاجسام البسيطة متصفة بالسرعة والبطء فانتفت الحركة وهذا برهان على امتناع الخلاء من غير افتقار الى اعتبار الحركات الثلث كما هو المشهور وحاصله انه لو امكن الخلاء لامكن الحركة فيه لانه عبارة عن المكان الخالى عن الشاغل ومن امارات المكان جواز وقوع الحركة فيه والتالى باطل لانه يستلزم وجود الحركة من غير معاوق المستلزم او وجود الحركة فيه على غير حد من السرعة والبطء **قوله** (وتحديد الحركة القسرية الخ) لا يخفى ان اللازم مما تقدم انه لا بد للحركة القسرية من احد المعاوقين واما انه يحتاج الى كليهما فكلا فلا يمكن بالبيان المذكور اثبات امتناع الحركة القسرية بدون المعاوق الداخلى لجواز ان يكون محددها المعاوق الخارجى فلا يلزم انتفاء الحركة على شئ من التقديرين ولا كون الحركة مع المعاوق كهى لا معه لان الزمان الذى بازاء المعاوق الخارجى او الداخلى محفوظ فى الحركات الثلث فتدبر **قوله** (فلذلك يستدل) اى لاجل ان تحديد الحركة الطبيعية والقسرية كليهما يحتاج الى المعاوق الخارجى يستدل بكل واحدة منهما على امتناع الخلاء بانه يلزم على تقدير امكانه وجود الحركة بدون المعاوق الخارجى او يلزم ان يكون الحركة بدون المعاوق كهى لا معه **قوله** (ويستدل بالقسرية وحدها) لانها المحتاجة الى المعاوق الداخلى دون الطبيعة **قوله** (اعم من ان يكون الخ)

(داخلى)

٢ القابلة للتفاوت ووجه الاندفاع ظاهر على ان مقتضى الطبيعة ليس الا الحصول فى المكان الطبيعى ولا يقتضى الحركة الا لاجل هذا الحصول فيكاد يقتضى قطع المسافة فى آن لو امكن فحينئذ لا يعقل ان يكون للطبيعة خصوصية مع درجة من الحركة الا مع حركة لا يمكن اسرع منها وتلك الحركة غير ممكنة كما سبق فى بحث الخلاء فى تحقيق ان القوى الجسمانية لا يجوز أن تكون غير متناهية فى الشدة نعم يرد عليه ما اورده الشارح هناك

قوله فالخارج هو قوام ما فى المسافة) قيل لا نسلم ذلك لم لا يجوز ان يكون امر آخر غير القوام كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلا فانا لو اخذنا بيدنا قطعة من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه فى الحركة قوة المقناطيس ويتسارع فى الحركة بحسب تباعده من المقناطيس

قوله ولا يتصور فى الحركة) الطبيعية معاوق داخلى) هذا فى حركات البسائط واما فى حركات المركبات الطبيعية فيمكن فيها المعاوقة الداخلية من اجزاء مادية والسر فيه ان حركة المركب حركات متعددة فى نفس الامر بحسب تعدد الاجزاء والكلام فى الحركة الواحدة وقد يقال عدم تصور المعاوق الداخلى الطبيعى فى البسائط مسلم واما الارادى فلا لان اقتضاء شئ شيئا وارادة ما يعوقه جائز بلا شبهة وبتلك الارادة يجوز ان يحدد سرعة الحركة وبطءها فسلم ان الحركة الطبيعية لا يستدل بها على اثبات المعاوق الخارجى بعينه بل يستدل بها على احد المعاوقين اللهم الا ان يبنى الكلام على الوقوع اذ الاستقراء دل على ان ليس لنا بسيط ذو حركة طبيعية يكون ذا ارادة ايضا اذ يقال لا يعقل كون الارادة معاوقة للحركة الطبيعية الا ترى ان من دفع من مكان عال فتحرك هابطا بطبعه واراد خلافه لم يكن للارادة تأثير فى المعاوقة اصلا فتأمل

قوله و تقتضى مع ذلك ايضا ما يعوقها عنه بالذات) قيل لم لا يجوز ان يقتضى الطبيعة بذاتها مرتبة من القوة والشدة و يقتضى مع ذلك ما يعوقها عن الزائد على تلك المرتبة وجوابه ما مر من انه لا يجوز ان يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها الا لاجلها فتأمل

قوله وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى ٢

داخلي واما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز ان يكون للارادة مدخل في تعيين الحد المقتضى لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاوقة حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا يتوقف ايضا على وجود المعاوق الداخلي حتى يلزم ان يكون عادم الميل الطبيعي غير قابل للحركة ارادية كما ذكره المصنف ❊ الحكم (الثاني ان الميل الطبيعي يعدم) اذا كان الجسم (في الحيز الطبيعي والا فاما الى ذلك الحيز) الطبيعي (وانه طلب للحاصل) وهو غير معقول (او الى غيره) فيكون هربا عن هذا الحيز وطالبا للغير (فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع) وانه باطل (وهذا) الاستدلال (انما يصح) و يتم (في نفس المدافعة) لانها اما طلب لذلك المكان او هرب عنه (دون مبدأيها) فانه اذا كان مبدأ المدافعة الى ذلك المكان الطبيعي موجودا بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو ظاهر لا يقال انا اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة هابطة ولا شك ان حاله اذا كان اليد تحته كحاله اذا لم تكن تحته فالمدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي لانا نقول ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وتوضيحه ان الثقيل اذا كان ذا اجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من اجزائه حظ من الثقل فكل واحد منها طالب لانطباق مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصلا الا لجزء من ذلك الثقيل فتكون المدافعة حاصلة في سائر اجزائه واذا كان الثقيل ليس له اجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم لا يكون فيه مدافعة اصلا لا في كله لانه واجد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا في اجزائه اذ ليست موجودة بالفعل (واما الميل القسري فاثبتوا له) ايضا (حكمين ❊ الاول قد يجامع) الميل القسري الميل (الطبيعي الى جهة) واحدة (فان الحجر الذي يرمى الى اسفل يكون اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه) مع تساويهما في الحجم والثقل فقد اجتمع في الاول ميل طبيعي وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته اسرع ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا احدثا مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انه يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوا بما يعاوقه كالحجر فان الهواء يقاومه و بقدر تلك المقاومة يحصل الفتور فلا يبعد ان يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري واذا لم يكن له معاوق كما اذا قدرنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا خلت عن العوائق احدثت معلولها على اقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغا الى نهاية الشدة فيستحيل ان يجامعه ميل غريب على احد الوجهين وهذا باطل بما ذكرناه من ان الطبيعة وحدها جاز ان تقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا تقوى على ما هو اشد منها وكذلك

❊ سيالكوتي ❊

فيه تعريض للمصنف بان الواجب ان يقول العادم الميل الطباعي بدل الطبيعي وحمل الطبيعي على معنى الطباعي خروج عن سوق كلامه لانه قسم اولا الميل الى طبيعي وقسري ونفساني ثم ذكر للميل الطبيعي حكمين **قوله** (كما ذكره المصنف) بقوله ولا يتحرك بالقسر والارادة **قوله** (ان الطبيعة وحدها) اي بدون القاسر تحدث مرتبة من مراتب الميل بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الصغر و الكبر والتخلخل والتكاثف والاندماج والانتفاش فلا يرد ان الطبيعة نسبتها الى جميع مراتب الميل على السوية فلا يقتضي مرتبة معينة كما مر بيانه **قوله** (الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا) فيه اشارة الى انه ليس داخلا في شئ من الاقسام الثلثة لانها اقسام لما يكون مستندا الى واحد منها **قوله** (ممنوا) في الصحاح منو يته ومنيته اذا ابتليته **قوله** (من ان الطبيعة وحدها) من غير اعتبار القاسر **قوله** (جاز ان تقوى الخ)

٢ معاوق داخلي ايضا) قد حقق الشارح في حواشي التجريد ان الحركة القسرية انما يمكن ان يستدل بها على اثبات احد المعاوقين لا بعينه لا على اثباتهما معا واما الحركة الطبيعية فيستدل بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه فليرجع اليه بقي ههنا بحث وهو ان هذا التحقيق الذي اورده الشارح منقول عن الطوسي وقد ناقض نفسه حيث دل كلامه في شرح الاشارات على ان محدد مراتب السرعة والبطء لا يلزم ان يكون معاوقا لجواز ان يكون هو الميل قال في ذلك الشرح الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطء ولما كانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف يعني السرعة والبطء اليها واحدة وكانت صدور حركة معينة منها ممتنعة لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة من الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل والوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه اي من رقة القوام وغلظه وذلك الامر هو الميل هذا كلامه طوينا على غيره ولا حاجة بنا ههنا الى ابطاله او تصحيحه وهو صريح في ان ما يحدد حال الحركة في السرعة والبطء هو الميل اللهم الا ان يقال مراتب الميل وان كانت تحدد مراتب الحركة الا ان في تعيين مراتبه دخلا لما في المسافة من الملاء البتة فيثبت الاحتياج الى المعاوق ويندفع التناقض فليتأمل

قوله عن مبدأ ميل طباعي) اعم من ان يكون طبيعيا او نفسانيا المراد من الطباعي هو مصدر الحركة الذاتية اعم من ان يكون على وتيرة واحدة ام لا وبالطبيعي المقابل للنفساني هو المصدر لحركة تكون على نهج واحد من غير ارادة وبالنفساني مصدر ما لا يكون على نهج واحد وقد يطلق الطبيعي بمعنى الطباعي المذكور ههنا وبهذا المعنى قال المصنف العادم للميل الطبيعي لا يتحرك فلا يرد عليه ان الثابت لزوم مبدأ ميل طباعي وهو اعم من مبدأ ميل طبيعي كما صرح به الشارح

قوله مركز ثقله)مركز الثقل نقطة يتساوى جميع جوانبها في الثقل ومركز الحجم نقطة يتساوى جميع جوانبها في الحجم

قوله قد يجامع الميل القسري الميل الطبيعة ٢

القاسر وحده ربما يقوى على مرتبة دون اخرى فاذا اجتمعا احدثا مرتبة اشد واقوى اواحدث كل واحد منهما اشد مايقوى عليه من مراتبه (الثانی انهما) ای المیل القسری والطبیعی (هل یجتمعان الی جهتین الحق انه ان ارید) بالمیل (المدافعة نفسها فلا) یجتمع المیلان (لامتناع المدافعة الی جهتین فی حالة واحدة بالضرورة) اذیستحیل ان یکون فی شیٔ مدافعة الی جهة وفیه مع ذلك التنحی عنها فلیس فی الحجر المرمی الی فوق مدافعة هابطة (وان ارید) بالمیل (مبدؤها فنعم) اذیجوز اجتماع مبدأ المدافعة الی جهة مع مبدأ المدافعة الی جهة اخری بل یجوز اجتماع احدی هاتین المدافعتین مع مبدأ الاخری (فان الحجرین لمرمیین) الی فوق (بقوة واحدة اذااختلفا فی الصغر والکبر تفاوتا فی قبولهما للحرکة) فان الصغیر اسرع حرکة من الکبیر (وفیهما مبدأ المدافعة القسریة قطعا) وذلك المبدأ قوة استفادها المتحرك من القاسر وتثبت فیه زمانا الی ان یبطلها مصاکات مایماسه ویخرقه بل فیهما المدافعة القسریة بالفعل ایضا (فلولا) ان یکون فیهما (مبدأ المدافعة الطبیعیة لماتفاوتا) فی قبول الحرکة فقداجتمع مبدأ مدافعتین الی جهتین بل اجتمع احدیهما مع مبدأ الاخری وقدعرفت ان التفاوت بینهما مستند الی الطبیعة فان طبیعة الکبیرا قوی واشد معاوقة من طبیعة الصغیر فلیس یلزم ان یکون فیهما مبدأ المدافعة الطبیعیة الاان یرادبه نفس الطبیعة ومایقال من ان مبدأ المدافعة علة قریبة لها فلواجتمع المبدآن لاجتمعت المدافعتان ممنوع لجواز ان یکون تأثیر مبدأ المدافعة فیها مشروطا بشرط یتخلف عنه (واما المیل النفسانی فهو) المیل (الارادی وسیأتیك فی ابحاث الارادة ماتعطفه) وتضمه (الیه) ای الی المیل النفسانی فینکشف لك حاله زیادة انکشاف (سادسها) ای سادس مباحث الاعتماد (فی اختلاف المعتزلة فی الاعتمادات فنها) ای من اختلافاتهم فیها (انهم بعدالاتفاق علی انقسامها) ای انقسام الاعتمادات (الی) اعتماد (لازم) طبیعی (وهوالثقل والخفة) الثابتان للعناصر الثقیلة والخفیفة المقتضیان للهبوط والصعود (و) الی (مجتلب وهوماعداهما کاعتمادالثقیل الی العلو) اذارمی الیه (و) اعتماد (الخفیف الی السفل) حال ماحرك الیه (اوهما) ای کاعتمادی الثقیل والخفیف (الی سائر الجهات) اعنی القدام والخلف والیمین والشمال (قداختلفوا فی انهاهل فیها تضاد فقال) ابوعلی (الجبائی نعم) الاعتمادات کلها متضادة (کالحرکات التی تجب بهاو یبطله انه تمثیل خال عن الجامع) فان مرجعه الی دعوی المماثلة بین الحرکات والاعتمادات من غیرعلة جامعة بینهما (وانی یلزم من تضاد الآثار) التی هی الحرکات (تضاد اسبابها) التی هی الاعتمادات فانه یجوز ان یصدر عن سبب واحد آثار متضادة بحسب شروط مختلفة کالطبیعة المقتضیة للحرکة بشرط الخروج عن الحیز الطبیعی للسکون وللسکون بشرط الحصول فیه

﴿ سیالکوتی ﴾

باعتبار اختلاف الجسم ذی الطبیعة کامر **قوله** (القاسر وحده) ای بدون الطبیعة **قوله** (ربما یقوی الخ) باعتبار المعاوق الخارجی او اختلاف الجسم المتحرك کامر **قوله** (لامتناع الخ) قیل قدمر سابقا ان فی الحجر الموضوع علی الارض مدافعة هابطة فاذاجره احد یجتمع المدافعة القسریة والطبیعیة فیه والجواب لانسلم اجتماعهما معا فیه بل کل واحد منهما فی زمان غیرزمان الآخر لکن لقصر الزمانین المتعاقبین یتوهم اجتماعهما معا فیه وانما تلبدالارض عند الانجرار لخشونة الحجر لاللمدافعة **قوله** (وفیه مع ذلك الخ) یعنی ان المدافعة الی جهة اخری یستلزم التنحی من الجهة الاولی فیلزم اجتماع المدافعة مع التنحی الی جهة واحدة **قوله** (وذلك المبدأ الخ) علی ماهو التحقیق وان کان المشهور انه القاسر کما یفهم من وجه انحصار المیل فی الاقسام الثلثة **قوله** (لجواز ان یکون الخ) کونه علة قریبة یقتضی ان لایتوسط بینهما علة لاان لایکون مشروطا بشرط **قوله** (اوهما) عطف علی اعتماد الثقیل فیلزم دخول الکاف الجارة علی الضمیر وهو لایجوز فی السعة الاانه یحتمل فی المعطوف مالایحتمل فی المعطوف علیه **قوله** (الی دعوی المماثلة) ای المشارکة فی حکم التضاد

(وایضا)

٢ وقدیجامع القسری الارادی کما فی الانسان الصاعد اذادفعه آخر وقدیجتمع الارادی والطبیعی کما فی الانسان المنحدر ویجوز اجتماع الثلثة کما فی الانسان المنحدر اذادفعه آخر

قوله من الذی ینزل بنفسه) ان قلت ماالسر فی ان حرکة الحجر الذی ینزل من مکان اعلی لایکون اسرع من الذی من مکان اسفل مع تساویهما فی الحجم والثقل حتی ان الاول ربما یصادم حیوانا فیقتله ولاکذلك النازل من اسفل قلت سره اشتداد المیل فی الاول وذلك لان الطبیعة اذا لم تکن معوقة بالضد اوجدت المیل ولایزال یزداد المیل ومعلوم ان تأثیر الطبیعة وحدها اومع میل قلیل لیس کتأثیرها مع المیول الکثیرة لتی تقویها وتعضدها کما فی المباحث المشرقیة

قوله ویجوز ان یقال ان الطبیعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب المیل) فیه بحث اذقد سبق نقلا من شرح الاشارات للطوسی ان توسط المیل بین الطبیعة والحرکة لاجل ان الطبیعة شیٔ لایقبل الشدة والضعف فنسبتها الی جمیع الحرکات المختلفة بهما علی سواء فاقتضت اولا امرا یشتد ویضعف بحسب اختلاف الجسم ذی الطبیعة وبحسب مافی الخارج وهو المیل ولاشك ان المیل ایضا یشتد ویضعف فنسبة الطبیعة الی جمیع مراتبها علی السویة فلایجوز ان یحدث الطبیعة وحدها مرتبة من مراتبها کمازعمه الشارح وان وسط بینهما امر آخر لزم التسلسل فان جوز استناد اصل المیل الی الطبیعة ومراتبها الی امور مختلفة فلیجز مثله فی الحرکة والا فالفرق تحکم فلایکون هناك الامیل واحد مستند الی الطبیعة والقاسر معا فان قلت قدسبق ان المیل منحصر فی الاقسام الثلثة اعنی الطبیعی والقسری والنفسانی فهذا المیل حینئذ من ای تلك الاقسام قلت الظاهر ان المنحصر فی تلك الاقسام هو المیل الذی سببه واحد علی ان الذی یقتضیه وجه الحصر السابق دخوله فی القسری اذیصدق علیه انه بسبب خارج عن المحل فان المرکب من الداخل والخارج خارج والامتیاز فی الوضع بین محل المیل والمجموع المرکب ایضا ثابت وان اثبت خروجه بناء علی ارادة الخروج بتمامه فهو داخل فی الطبیعی اذلم یذکر فی هذا القسم الاعدم خروج السبب وعدم المقارنة ٢

(وايضا فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين) الى جهتين (يوجب للجوهر كونين) فى حيزين (فانه ذا تحرك الجوهر (الى جهتين اوجب له الحركة الى كل جهة) منهما (الحصول فى حيز) واقع فى تلك الجهة (غير الحيز (الاول) الذى تحرك عنه فيلزم ان يجتمع له فى حالة واحدة كونان فى مكانين واقعين من الحيز الاول فى تينك الجهتين (واجتماع الكونين محال ضرورة) فان البديهة تحكم بان الجوهر الواحد فى حالة واحدة يمتنع ان يكون فى حيزين معا (فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهى مفقودة فى الاعتمادين) فان الاعتماد الى جهة لايستلزم الحصول فى مكان واقع فى تلك الجهة (فيبطل القياس) التمثيل الخالى عن الجامع مع ظهور الفارق (وقال ابنه) ابو هاشم (لاتضاد الاعتمادات اللازمة مع المجتلبة وهل تتضاد الاعتمادان (اللازمان او المجتلبان تردد قوله فيه) فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه (اما الاول) وهو جزمه بانه لاتضاد اللازمة مع المجتلبة (فلما علمت ان الحجر الذى يرفع الى فوق فيه مدافعة هابطة يجدها الرافع) وهذه اعتماد لازم طبيعى للحجر (و) فيه ايضا مدافعة (صاعدة يجدها الرافع له) اى الرافع وهذه اعتماد مجتلب للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما (واما الثانى) وهو تردده فى انه هل يتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة (فالحبل المتجاذب) على سبيل التقاوم حتى سكن كما مر (فتارة قال فيه مدافعة لجاذبين يجده) اى يجد الجاذب مدافعة الحبل له (بالضرورة) فان كل واحد منهما يجد من نفسه ميل الحبل الى خلاف جهته بحيث لولا جذبه اياه الى جهته لتحرك الحبل بذلك الميل الى خلاف تلك الجهة بالضرورة واليه اشار بقوله (اذ لولا جذبه له لتحرك ضرورة) فقد اجتمع فى الحبل اعتمادان مجتلبان (وتارة قال لامدافعة فيه وانما هو كالساكن الذى يمتنع عن التحرك) فان كل واحد من الجاذبين يمنع بجذبه ان يحدث الآخر فيه مدافعة الى جهته فلا اجتماع هناك بين الاعتمادين (ومنهم) اى ومن اختلافاتهم (ان الاعتمادات هل تبقى فنعه الجبائى من غير تفصيل (ووافقه ابنه فى المجتلبة) فحكم بانها غير باقية (دون اللازمة) فانها باقية عنده (للجبائى) فى عدم بقاء الاعتماد مطلقا (وجهان * الاول لو بقى) الاعتماد (اللازم) فى جهة السفل مثلا (بقى الاعتماد (المجتلب) فى تلك الجهة ايضا كالاعتماد الحاصل للحجر المتحرك الى السفل بسبب دفع الانسان اياه اليه (لانه) اى المجتلب (يشاركه فى اخص صفة النفس وهو كونه اعتمادا فى جهة السفل مثلا وهو) اعنى الاشتراك فى الاخص (يوجب الاشتراك مطلقا) اى فى جميع الصفات (عند ابى هاشم) القائل بالتفصيل فيلزمه حينئذ ان يشارك المجتلب اللازم فى البقاء ايضا لكنه باطل باتفاق منهما فوجب ان لايكون اللازم باقيا ايضا (قلنا لانسلم كونه) اى كون ما ذكر (اخص صفة النفس بل ذلك) اى اخص صفة النفس عند ابى هاشم (هو كونه) اعتمادا (لازما) او كونه اعتمادا مجتلبا وليس شئ منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب فلا يتم الالزام * الوجه (الثانى لافرق فى) اجناس (الاعراض التى يمتنع بقاؤها) كالاصوات والحركات وغيرهما (بين المقدور وغيره) فوجب ان يكون الحال فى الاعتماد كذلك فلا يكون

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (فقد اجتمع فيه الخ) قد عرفت ان المعلوم وجود الاعتمادين فيه واما انهما معا فكلا **قوله** (فالحبل المتجاذب الخ) يعنى ان هذا الجزئى منشأ للتردد فى الحكم الكلى لانه دليل عليه فلا يرد ان الجزئى لايثبت الحكم الكلى **قوله** (يجده) تذكير الضمير بتأويل المدافعة بالاعتماد **قوله** (بحيث لولا جذبه الخ) لايخفى انه لايدل على وجود المدافعة فيه بالفعل لجواز ان يحدث فيه عند عدم الجذب **قوله** (هل تبقى) زمانين اى من الاعراض التى لها بقاء كالطعوم ام من الاعراض المتجددة آنا فآنا كالحركات والاصوات **قوله** (اى فى جميع الصفات) نفسية كانت اوغير نفسية فلا يرد ان البقاء من الصفات المعللة لانه الوجود فى الزمان الثانى فالشركة فى الصفات النفسية لاتوجب الاشتراك فيه ولاجل ذلك قال عند ابى هاشم والا فالاشتراك فى الصفات النفسية متفق عليه **قوله** (باتفاق منهما) اشار به الى ان بطلان التالى كما انه الزامى برهانى ايضا بخلاف الملازمة فانها

٢ بالشعور ولاشك ان الخروج المنفى فى الطبيعى هو المثبت للقسرى

قوله احد ثا مرتبة) او احدث كل منهما اشد ما يقوى عليه من مراتبه قيل الظاهر هو القول بتعدد الميل اذ لم يزل بالقاسر مبدأ الميل الطبيعى ولا منع عن اثره اذ لا وجه له مع اتحاد الجهة ولا لاشتراط صدور اثر كل منهما حين الانضمام بانتفاء الصدور من الآخر

قوله لامتناع المدافعة الى جهتين) فيه بحث لان البداهة العقلية شاهدة بوجود المدافعة الطبيعية الهابطة فى الحجر المجرور على وجه الارض ولهذا تتلبد الارض من تحته والمدافعة القسرية على جهة الجر وان اريد بالجهتين الجهتان المتضادتان كالفوق والتحت فعدم الاجتماع ايضا غير مسلم كما ذكرنا فى الحلقة المتجاذبة

قوله فانه مرجعه الى دعوى المماثلة) قيل عليه او سلم المماثلة فجعل احد المتماثلين سببا والآخر مسببا ترجيح بلا مرجح وايضا لم لايجوز ان يكون التضاد باعتبار التشخص لاباعتبار الماهية النوعية فكونهما متماثلين بمعزل عن تلك الدلالة وايد ذلك بانه لو جوز كون بعض افراده سببا والآخر مسببا فليجوز كون بعضها متضادا وبعضها غير متضاد والجواب انه ليس المراد بالمماثلة المذكورة الاتحاد فى النوع حتى يرد ما ذكر بل المماثلة اللغوية اى المثلية فى التضاد كما يقتضيه سياق الكلام وحاصله ان ما ذكره ابو على قياس فقهى بلا جامع وسنذكر الآن مثله فى الوجه الثانى من وجهى الجبائى بعدم بقاء الاعتماد مطلقا

قوله وايضا فالفرق قائم الخ) نعم لو كان الاعتماد علة ملزومة للحركة اندفع هذا الوجه لان تضاد اللازمين ملزوم لتضاد الملزومين وقد مر انه ليس كذلك

قوله فيه مدافعة هابطة) اى مبدأ مدافعة اما على حذف المضاف او اطلاق المدافعة على مبدئها بناء على انه مدافعة بالقوة كما مر نظيره فلا يرد عليه ان الذى يجده الرافع والدافع هو مبدأ المدافعتين لانفسهما لاستحالة اجتماعهما كما مر

قوله فالحبل المتجاذب) قيل دليل ابى هاشم قاصر عن الدلالة على تمام مطلوبه لان مسئلة الميل لو تمت لدلت على الحال فيما بين المجتلبين ٢

فرق في امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب وغير المقدور وهو اللازم (قلنا) ماذكرتم (تمثيل) مجرد بلا جامع لان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الاعتقادات و بين الاصوات والحركات في عدم الفرق بين ماهو مقدورلنا وماهو غير مقدور في امتناع البقاء وليس هناك علة مشتركة تقتضي ذلك لجواز ان تكون خصوصية الاصوات والحركات مقتضية لامتناع بقائها على الاطلاق سواء كانت مقدورة اوغير مقدورة ولا تكون خصوصية الاعتقاد مطلقا كذلك فيجوز حينئذ ان يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء اللازم (واما ابوهاشم فيدعي الضرورة) في بقاء الاعتقادات اللازمة اعني الثقل والخفة في الاجسام الثقيلة والخفيفة (والمشاهدة حاكمة به) اي ببقاء الاعتقادات اللازمة (كما في الالوان والطعوم) فان الاحساس كما يشهد ببقائهما يشهد ايضا ببقاء الخفة والثقل في الاجسام (ومنها انه قال الجبائي موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة) يعني ان الاعتمادين اللازمين الطبيعيين معللان بلازميهما الرطوبة واليبوسة (فانا اذا عرضنا) الجسم (الثقيل على النار كالذهب) مثلا (ذاب وظهرت رطوبته) التي كانت موجودة فيه قبل العرض (واذا عرضنا) الجسم (الخفيف عليها) كالخشب مثلا (تكلس) اي صار كلسا وهو في الاصل الصاروج المركب من النورة واخلاطها (وترمد) اي صار رمادا (اذ) النار (تزيده يبسا) بافنائها الرطوبة القليلة التي كانت فيه حافظة للتأليف فيتفتت و يترمد (ومنعه ابوهاشم وقال بل هما كيفيتان حقيقيتان) غير معللتين بالرطوبة واليبوسة (لماذكرنا في زق الماء والزيبق) فان الزيبق اثقل باضعاف مضاعفة مع ان الماء ارطب منه بلا شبهة (والجواب) عما تمسك به الجبائي (ان يقال الرطوبة التي في الذهب الذائب واليبوسة التي في الكلس غير موجودتين فيهما قبل مماسة النار) حتى يستند اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها (وانما تحدث) الرطوبة واليبوسة فيهما عندها) باحداث الله تعالى اياهما على سبيل جرى العادة (وهما) اي الذهب ومامنه الكلس (قبل) اي قبل مماسة النار (سيان) متساويان (في اليبس) مع تخالفهما في الثقل والخفة قبلها فلا يكونان مستندين الى الرطوبة واليبوسة كما توهمه كيف وماذكره غير مطرد في الاحجار المكلسة التي اوقد عليها النار مدة مديدة حتى تفرقت رطوبتها بالكلية فانها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها اصلا لانه ما (واما ان يقال بان الاجزاء المائية) الظاهرة في حال الذوبان (موجودة في الذهب) قبله (مع صلابته) جدا (وكذا) الاجزاء المائية موجودة (في الاحجار) الصلبة (التي تجعل مياها) سيالة (بالحيل كما يفعله اصحاب الاكسير قبل اذابتها فخروج) هذه الفاء جواب اما اي القول بوجود الاجزاء المائية في الذهب والاحجار الصلبة قبل ذوبانها خروج (عن حيز العقل) ورفع الامان عن المحسوسات اذ يجوز حينئذ ان يكون بين ايدينا انهار جارية ولا نحس بها ولذا قال الاستاذ ابو اسحق لا نسلم ان المذاب بعد الاذابة رطب بل هو باق على يبوسته وليس انكار الرطوبة مع الميعان بابعد من دعوى الرطوبة

سيالكوتي

الزامية **قوله** (اي دعوى المماثلة) اي الاشتراك **قوله** (يعني ان الاعتمادين الخ) اي ليس المراد ان موجب ثقل الجسم بلته وموجب الخفة جفافه فان دليله لايساعد هذا المعنى **قوله** (فانا اذا عرضنا الخ) ان كان المقصود منه دفع استبعاد ان يكون موجب الاثقل الرطوبة فان الذهب ثقيل وليس برطب فله وجه وان كان المقصود منه اثبات المدعى فلا يفيده كما لا يخفى **قوله** (الصاروج) اهك آميخته بخاكستر وغير ان فارسي معرب وكذا كل كلمة فيها صاد وجيم لانهما لايجتمعان في كلمة واحدة من كلام العرب كذا في الصراح النورة اهك **قوله** (ومنعه) المراد بالمنع المعنى اللغوي اي لم يقبل ماقاله الجبائي لا بالمعنى المصطلح فانه بقانون المناظرة معارضة والجواب الآتي منع **قوله** (فان الزيبق الخ) ولو حمل كلام الجبائي على ان الرطوبة واليبوسة مقتضيتان للخفة والثقل و تخلفهما عنهما بواسطة انتفاء شرط اووجود مانع في بعض المواد لاينافي ذلك لم يكن في هذا الحكم كثير فائدة **قوله** (مع الميعان الخ) فان الميعان غير الرطوبة كما ان السيلان غيرهما

٢ لا على الحال فيما بين اللازمين مع انه بعض المدعى

قوله وتارة قال لامدافعة فيه) فيه ان القول بعدم اجتماع المدافعتين في صورة ليس قولا بتضادهما ولا مستلزما له فلا يدل على المدعى

قوله ومنها ان الاعتمادات هل تبقى) قيل الظاهر من الوجه الثاني للجبائي ان محل النزاع هو انه هل الاعتمادات من الاعراض الغير القارة كالحركات والاصوات ام لا لانهما هل تبقى بعد انقطاع الحركة ام لا والحق ان محل النزاع هو انها هل تبقى زمانين ام لا كما سيحققه

قوله يوجب الاشتراك مطلقا عند ابي هاشم) هذا الكلام يدل على ان الوجه الاول الزامي لا برهاني فالملحوظ في بطلان اللازم بطلانه عند ابي هاشم والتعرض لبطلانه عند الجبائي ايضا استطرادي لا نفع له في الاستدلال لان الملازمة لما لم تثبت على مذهبه لم يكن لثبوت بطلان اللازم كثير جدوى واذا كان الدليل الزاميا لم يرد عليه ما اورده الآمدي من ان حاصله يرجع الى تخطئة الخصم في احد قوليه ضرورة تصويبه في الآخر وعند تعذر الجمع فليس التخطئة في احد القولين والتصويب في القول الآخر باولى من العكس وعلى هذا فلو قال ابوهاشم اخطأت في قولي باستحالة بقاء المجتلب يخرج الدليل المذكور عن ان يكون صحيحا

قوله قلنا ماذكرتم تمثيل مجرد بلا جامع) قيل ان ادلة عدم بقاء الاعراض لشمولها صورة النزاع جامع على ان ماذكر ليس تمثيلا بل هو في المآل استدلال بعموم الادلة فتدبر

قوله كما في الالوان والطعوم) قال الآمدي كلام ابي هاشم مبني على فاسد اصولهم في بقاء الالوان والطعوم وقد ابطلناه كيف وانها لازمة عليه في الاعتمادات المجتلبة وهذا الكلام منه يدل على ان المبحث هو ان الاعتماد هل يبقى زمانين ام يتجدد بتجدد الامثال كما ان الشان كذلك في جميع الاعراض عند اهل السنة لان الذي ابطل هو بقاء الالوان والطعوم بهذا المعنى لا بمعنى انهما ليسا من الاعراض الغير القارة اذ لا شك في صحته وانما قال في الوجه الثاني كالاصوات والحركات وغيرهما لان جمهور المعتزلة قائلون ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات كما مر

قوله وموجب الخفة اليبوسة) يرد عليه انه ٢

في الاحجار المحسوسة يبوستها (ومنها انه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء) كالخشب مثلا (انما يطفو) عليه (للهواء المتشبث به) فان اجزاء الخشب متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها ويمنعها من النزول فيه واذا غمست صعدها الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزاءه مندمجة لم يتشبث بها الهواء فلذلك ترسب في الماء قال الآمدي يلزم على الجبائي ان الذهب يرسب في الزيبق و الفضة تطفو عليه مع ان اجزاءه غير متخلخلة حتى يتشبث بها الهواء (و يلزمه) ايضا انه يجب (ان ينفصل عنه) اي عن الجسم الطافي (الهواء فيطفو) وحده (وتبقى الاجزاء الاخر راسبة) في الماء لان الهواء عنده صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه فوجب ان ينفصل احدهما عن الآخر فيرسب الخشب و يطفو الهواء قال المصنف (وفيه نظر لجواز ان يكون التركيب) الواقع بين الاجزاء الهوائية وغيرها في الجسم الطافي (او الوضع) الحاصل بين الهواء واجزاء الطافي (افادهما) اي افاد الهواء والاجزاء الاخر (حالة موجبة للتلازم مانعة عن الانفصال) يعني ان الجسم الطافي جاز ان يكون مركبا من اجزاء هوائية وغيرها تركيبا موجبا للتلازم بينهما بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن سائر الاجزاء وجاز ايضا ان يتخلل الهواء فيما بين اجزائه على وضع مانع عن الانفصال فلا يلزم على شيء من هذين التقديرين انه يجب انفصال الهواء ورسوب سائر الاجزاء (وقال ابنه) ابو هاشم (انه للثقل والخفة) اي الرسوب للثقل والطفو للخفة (وهما) اي الثقل والخفة (امران حقيقيان عارضان للجسم) في نفسه (كما مر) يقتضي احدهما الرسوب والآخر الطفو ولا اثر للهواء في ذلك اصلا (و يلزمه امران الاول ان الحديد يرسب) في الماء (فاذا اتخذ منه صفيحة رقيقة طفا) ذلك الحديد الذي جعل صفيحة على الماء (مع ان الثقل في الحالين واحد) فلو كان الثقل مطلقا موجبا للرسوب لما اختلفا (الثاني ان حبة حديد ترسب) في الماء (والف من خشبا لا يرسب) فيه مع انه لا نسبة لثقل الحبة الى ثقل الف من وللحكماء كلام يناسب ماذهب اليه ابو هاشم فاورده ههنا وجعله فرعا بناء على ان المقصود الاصلي من المبحث السادس بيان اختلافات المعتزلة في الاعتقادات فايراد كلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التبعية والفرعية فلذلك قال ❁ تفريع ❁ قال الحكماء الجسم ان كان اثقل من الماء) على تقدير تساويهما في الحجم (رسب) ذلك الجسم (فيه) لانه بثقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه ويخرق ما يلاقيه منه و ينزل فيه (الى تحت وان كان) الجسم مع مساواته للماء في الحجم (مثله في الثقل نزل فيه بحيث يماس سطحه الاعلى السطح الاعلى من الماء) فلا يكون طافيا عليه ولا راسبا فيه رسوبا تاما (وان كان) الجسم مع التساوي في الحجم (اخف منه) اي من الماء (نزل فيه بعضه وذلك) البعض النازل يكون (بقدر ما لو ملئ مكانه ماء كان) ذلك الماء الذي ملئ به مكانه (موازنا) ومساويا في الثقل (لذلك الجسم كله فيكون نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي

❁ سيالكوتي ❁

قوله (ان الذهب يرسب الخ) قد تحقق الرسوب والطفو من غير تخلخل الهواء فليجز ان يكون لطفو الخشبة على الماء سبب غير ذلك فلا يرد ما قيل ان الكلام في الطفو على الماء لا في الطفو المطلق **قوله** (مركب من اجزاء هوائية) ليس المراد منه التركيب المزاجي بل التركيب الحاصل بين الاجزاء الهوائية المتخلخلة وبين اجزاء الخشب المجاورة لها فلا يرد ان حديث التركيب لا ورود له لان الجبائي لم يقل بان الاجزاء الهوائية التي صارت جزء الممتزج سبب الطفو **قوله** (الاول ان الحديد الخ) يلزم هذا الامر على الجبائي ايضا **قوله** (مطلقا) فيه اشارة الى ان الجواب عنه بما سيجيء نقلا عن الحكماء من ان الاحتياج الى تنحية الماء الكثير يمنعه عن الرسوب خلاف ظاهر كلامه **قوله** (انما يكون على سبيل التبعية) يعني ليس التفريع ههنا بالمعنى المتعارف وهو ترتيب حكم جزئي على حكم كلي بل بمعنى ذكر الشيء على سبيل التبعية والاستطراد **قوله** (و ينزل فيه) و يصل الى الارض ان لم يمنعه مانع والا وقف حيث منع **قوله** (نزل فيه بحيث يماس الخ) لانه يقتضي بطبعه ان يكون حيزه حيز الماء **قوله** (و يكون نسبة القدر النازل الخ) توضيحه اذا فرضنا ان القدر

٢ يستلزم القول بيبوسة الهواء بالقياس الى الارض مع انه ثبت انه رطب اللهم الا ان تخصيص الكلام بالمركبات والقول بتحقق اليبوسة بالاضافة الى الماء لا يدفع الاشكال بالقياس الى الارض اذ لا شك ان التراب ايبس من الهواء فينبغي ان يكون اخف منه اللهم الا ان يقال برودة الارض مانعة عن تحقق مقتضى اليبوسة بقي الكلام في لزوم ثقلية الماء عن الارض لكونه ارطب وابرد منه بلا شبهة فتأمل

قوله ومنعه ابو هاشم الخ) قيل يحتمل ان يكون المراد تقرير مدعاه ودليله لانه منع الدليل او المدلول بان يكون معارضة ويؤيده قوله فيما بعد والجواب عما يتمسك الجبائي والحق انه معارضة والجواب الآتي مناقضة

قوله فان الزيبق اثقل الخ) اذا حمل الايجاب على مجرد الاقتضاء ولم يرد هذا لان التخلف عن المقتضي بسبب المانع جائز فلعل مداخلة الهواء المدافع منعت اثر الرطوبة

قوله بخلاف الحديد الخ) قيل عليه لم لا يترتب اذا جعل صفحة والجواب تحقق المانع عن وجود المقتضى وهو الاحتياج الى زيادة خرق لا يطاوعه الماء

قوله قال الآمدي يلزم على الجبائي الخ) انما يرد اذا ثبت ان لا فرق بين طفو وطفو والا فكلام ابي علي في الطفو على الماء وقصة الزيبق لا تقريب لها حينئذ

قوله لجواز ان يكون التركيب الخ) قيل الكلام في الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية لا التي صارت جزء الممتزج كما في سائر المركبات على ما يراه الفلاسفة فحديث التركيب لا ورود له

قوله ويلزمه امران الخ) قد اشرنا الى ان اللازم الاول لابي هاشم يلزم اباه ايضا ثم ان حمل كلامه على ان الثقل مقتض للرسوب والخفة للطفو لم يرد هذا بل الثاني ايضا لجواز التخلف عن المقتضى لمانع كما مر غير مرة

قوله انما يكون على سبيل التبعية) فيه اشارة الى ان التفريع ههنا ليس على المعنى المشهور

قوله فيكون نسبة القدر النازل الخ) توضيحه ان يقال اذا فرضنا ان القدر النازل نصف القدر الخارج يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع الجسم ثلث ثقل الماء المساوي له في الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالنصفية

منه فى خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل الماء وعلة الحكم فى هذين القسمين تعلم بالمقايسة على القسم الاول فتأمل واعلم انهم قالوا ان الحديدة المنبسطة انما لاتنزل فى الماء لاحتياجها الى ان تنحى من تحتها ماء كثير وذلك لايطاوعها بخلاف الحديدة المدورة وقالوا ايضا ان سبب الخفة فى الاجرام الصلبة تخلخل الهواء فيما بينها فالخشبة مثلا اذا كانت فى الهواء لم يكن للاجزاء الهوائية المتخلخلة فيها ميل فاذا وقعت فى الماء انبعث الميل الطبيعى للهواء الى فوق فان قوى وقاوم الاجزاء الثقيلة دفع الخشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك اذعن للهبوط قسرا ان لم يتأت له الانفصال عنها وبما قررنا ظهر لك انه ان حمل كلام ابى هاشم على ماقاله الحكماء اندفع عنه الاعتراض المذكور ان عليه ثم اعلم ان الحق عند الاشاعرة هو ان الطفو انما يكون بسبب سكون يخلقه الله تعالى فى الجسم فيقتضى اختصاصه بحيزه والرسوب انما هو بسبب حركات يخلقها الله فى الراسب ومباينات يخلقها الله فى اجزاء الماء على طريقة جرى العادة وانما لم يذكر فى الكتاب لانه معلوم من قاعدتهم المشهورة (ومنها انه قال) الجبائى (للهواء اعتماد صاعد لازم و يلزمه ان لايصعد ولايطفو الخشبة) على الماء (بل ينفصل الهواء منها و يصعد) و يطفو وحده على الماء (كما ذكرنا) اذ لاسبب لطفو الخشبة الا تشبث الهواء بها واذا كان الهواء متصعدا بالطبع وجب ان ينفصل عما هو متسفل بالطبع فيطفو المتصعد و يرسب المتسفل (وقد عرفت ما فيه) وهو انه ربما كان التركيب او الوضع موجبا للتلازم ومانعا عن الانفصال (كيف) اى كيف لايتوجه عليه ما قد عرفته (والهواء الذى فيه) اى فى الخشب (لم يبق على كيفيته) المقتضية للانفصال والصعود بل انكسر كيفيته بالامتزاج او الاختلاط التام فلا ينفصل حينئذ حتى يرسب الخشب فى الماء (ومنهم ابنه) وقال ليس للهواء اعتماد لازم لاعلوى ولاسفلى (بل اعتماده مجتلب) بسبب محرك (و يرد عليه ان الزق المنفوخ) فيه المسور تحت الماء اذا خلى وطبعه يصعد بما يتعلق به من جسم ثقيل اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه وتصعيده (واوحل وكاؤه شق) الهواء الذى فيه (الماء وخرج) منه (فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك) الصعود والخروج (لضغط الماء له واخراجه من ذلك الموضع بثقل وطأته) وقوة عصره اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان اكبر كان اسرع صعودا وخروجا من الاصغر ولاشك ان ضغط الماء للاصغر اقوى لضعفه وقلة مقاومته فكان يجب حينئذ ان يكون اشد سرعة وخروجا وليس كذلك فظهر انه بمقتضى طبعه الذى هو فى الاكبر اقوى واشد اقتضاء للصعود (ومنها انه قال)

❁ سيالكوتى ❁

النازل نصف القدر الخارج يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع الجسم ثلث ثقل الماء المساوى له فى الحجم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالنصفية كما ان نسبة القدر النازل الى القدر الخارج كذلك وقس على ذلك **قوله** (فى هذين القسمين) اى المثل والاخف **قوله** (فتأمل اى فى المقايسة وهو انه لما كان الرسوب بسبب زيادة الثقل كان فى صورة المساواة فى موضع الماء ملاقيا بسطحه سطحه وفى صورة الخفة كان طافيا بقدر الخفة وراسبا بقدر ما يساوى ثقل الماء **قوله** (فى الاجرام الصلبة) واما الاجسام اللينة فالسبب فيها مزاجها المقتضى للخفة كما فى البسائط **قوله** (لم يكن الا جزاء الهوائية الخ) لانعدام الميل عند الحصول فى الحيز الطبيعى **قوله** (ان لم يتأت له الانفصال الخ) وان تأتى انفصلت و بقى ما عداها راسبة فى الماء **قوله** (وبما قررناه) فى حل عبارة المتن وقوله واعلم الخ **قوله** (ان حمل كلام ابى هاشم الخ) بان لايراد بالثقل والخفة مطلقهما كما هو الظاهر من كلامه بل بالنسبة الى الماء و يقيد ايجابهما للرسوب والطفو بان لم يمنع عنه مانع فبارادة الثقل والخفة بالنسبة الى الماء اندفع الاعتراض الثانى لان الف من خشبا ليس اثقل من حديد وان كان اكثر وزنا منه و بالتقييد بعدم المانع اندفع الاعتراض الاول وهو ظاهر **قوله** (بما يتعلق به الخ) هذا التقييد للمبالغة فى صعوده والوكاء بكسر الواو وما يشد به

٢ كما ان نسبة القدر النازل الى القدر الخارج كذلك ولما كان النازل على تقدير تساوى الثقلين تمام الجسم من غير رسوب تام ولا طفو تام كان النازل على تقدير كون ثقل الجسم نصف ثقل الماء نصف الجسم وثلثه على تقدير كون ثقله ثلث ثقل الماء وعلى هذا القياس

قوله لم يكن للاجزاء الهوائية المتخلخلة فيها ميل) اراد بالميل المدافعة اذ قد سبق ان المعدوم فى الجسم اذا كان فى الحيز الطبيعى هو المدافعة واما مبدؤها فلا دليل على انتفائه حينئذ

قوله على ماقاله الحكماء) وهو اعتبار الثقل والخفة بالنسبة الى الماء المساوى للجسم فى الحجم

قوله ويرد عليه ان الزق الخ) الظاهر ان هذا معارضة وان لم يكن دليل المعلل الاول مذكورا والوكاء بكسر الواو والمد الذى يشد به رأس القربة

قوله لضغط الماء) ضغطه يضغطه ضغطا زحمه الى حائط ونحوه ومنه ضغطة القبر وهذا النظر الذى اورده المصنف اشارة الى ماذهب اليه قوم من ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه و يدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه وقد رده الشيخ فى الاشارات صريحا بما ذكره الشارح حيث قال من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته مثلا لا بطبعه كذبه ان الاكثر اقوى حركة واسرع طفوا والقسرى يكون بالضد من هذا

قوله للاصغر اقوى) اذ لاشك ان دفعه الى فوق الذى هو خلاصة معنى الضغط اسهل وما قيل من ان الضغط انما يكون عند شدة التكاثف بين الاجزاء وذلك بالكبر دون الصغر مما لايلتفت اليه

الجبائى (لا يولد الاعتماد شيئا لا حركة ولا سكونا بل المولد لهما) اى للحركة والسكون (هو الحركة كما نشاهده) اى نشاهد التوليد (فى حركة اليد لحركة المفتاح) فانه مالم تتحرك اليد لم يتحرك المفتاح فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد (و) كما نشاهده (فى حركة الحجر لسكونه فى الموضع الذى يقصده) الحجر (اماطبعا اوقسرا) فان ذلك السكون لا يحصل مالم يوجد حركته فهو متولد منها لا من الاعتماد الذى فى الحجر (وقال ابنه المولد لهما) اى للحركة والسكون (هو الاعتماد) لا الحركة (لوجهين الاول انه اذ اقيم عمود) يمكن انتصابه قائما على رأسه منفردا فنصب كذلك (وادعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك) ذلك العمود الى تلك الجهة (فان الدعامة تمنعه عن ذلك ثم اذا ازيلت دعامته سقط الى جهة الدعامة) وان لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فعلمنا ان حركة العمود لم تتولد من الحركة بل من الاعتماد واليه اشار بقوله (وما هو) اى سقوطه الى تلك الجهة (الا للميل الذى احدثه فيه الاعتماد عليه الثانى حركة اليد متأخرة عن حركة الحجر) اذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه امتنع حركة اليد اليه لامتناع التداخل) بين الاجسام (والمتأخر لا يولد المتقدم) وفيه نظر اذ لا تأخر هناك بحسب الزمان بل هما معا بحسبه فلا يلزم التداخل واما بحسب الذات فحركة اليد متقدمة اذ يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز ان تكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر (وقال ابن عياش) من البصريين (بتولدهما) اى بتولد الحركة والسكون (من الحركة تارة ومن الاعتماد اخرى لمتمسكيهما) فان متمسك الجبائى دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدهما فيها ومتمسك ابنه دل على تولد الحركة والسكون من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب حينئذ تجويز تولدهما من كل واحد من الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما ستعرفه كان هذا الكلام المبنى عليه باطلا ايضا لكن الآمدى تنزل الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال على الجبائى كما ان حركة المفتاح متعقبة لحركة اليد كذلك هى متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن حركة اليد باولى من القول بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبائى قد استقلت الحركة بالتوليد فى صورة وهى ان من حرك يده كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شئ ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والاظفار وحينئذ كان اسناد حركة المفتاح الى حركة اليد اولى من اسنادها الى اعتماد اليد قلنا لم لا يجوز ان تكون حركة الشعر والاظفار متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها لما عليها بسبب اتصالها بها فلا يثبت حينئذ استقلال الحركة بالتوليد وقال على ابى هاشم لا نسلم حركة العمود بدون حركة المعتمد الدافع له فلا نسلم ان حركة اليد لا تكون الا بعد حركة الحجر بل هما معا فى الزمان مع كون حركة الحجر مترتبة على حركة اليد كما مر تحقيقه (ومنها انه قال) الجبائى

﴿ سيالكوتى ﴾

رأس الزق والوطأة بوزن الفعلة الضغطة اوالاخذة الشديدة **قوله** (كما نشاهده الخ) تصوير الحكم الكلى بجزئى منه للايضاح لا اثبات له به ولعله يدعى بداهته **قوله** (فعلمنا ان حركة العمود الخ) فيه اشارة الى ان هذا الوجه ينفى مذهب الجبائى ولا يثبت مذهب ابى هاشم **قوله** (الثانى حركة اليد الخ) اى اذا حركنا باليد حجرا من جهة الى اخرى يكون حركة اليد الى جهة متأخرة عن حركة الحجر الى تلك الجهة اذ لو تقدمت حركة اليد على حركة الحجر لزم تداخل اليد والحجر وهذا الوجه جار فى كل حركة جسم تولد حركة جسم آخر ولا يجرى فى حركتين لجسم واحد تولد احديهما الاخرى كالحجر الصاعد فهذا الدليل ايضا لا يثبت مدعاه الا اذا ضم اليهما انه اذا لم تولد الحركة الحركة فى هاتين الصورتين كان المولد هو الاعتماد اذ لا ثالث واذا ثبت توليد الاعتماد فى بعض الصور ثبت فى كلها اذ لا فارق **قوله** (متمسك الجبائى الخ) وهو المشاهدة **قوله** (ويتولد من حركة يده الخ) لان التوليد عبارة عن ان يوجب فعل فعلا آخر وليس ههنا حركتان احديهما حركة اليد وثانيهما حركة الشعر والاظفار بل هى حركة واحدة ينسب الى اليد بالذات والى ما عليها بالتبع كحركة راكب السفينة **قوله** (كما مر تحقيقه) بقوله وفيه نظر ولما كان ما سبق منعا للزوم التداخل

قوله لسكونه) اللام فيه وكذا فى لحركة المفتاح متعلقة بالضمير البارز فى نشاهده باعتبار رجوعه الى التوليد

قوله لوجهين الاول الخ) فيه تعرض لتوليد الاعتماد للحركة وليس فيه بيان توليد الاعتماد للسكون وقد يقال انما لم يتعرض له ادعاء لظهوره فان سكون الحجر المرمى عندما ينزل الى الارض ليس بواسطة الحركة القسرية السابقة وهو ظاهر بل بواسطة الاعتماد على الارض بقى فيه بحث وهو ان المدعى عام وهذا الدليل خاص الا ان يحمل على ان المراد نفى مذهب الخصم اعنى تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة ويدعى عدم الفرق بين هذه الصورة وسائر صور الحركة وفيهما نظر اما فى التوجيه الاول فلان مدعاه تولد جميع الحركات المتولدة من الاعتماد وقد بقى حينئذ بلا دليل واما فى الثانى فلظهور المنع فى انعدام الفرق

قوله الثانى حركة اليد الخ) فيه بحث لان حركة الماء فى الزراقات الى فوق بسبب جذب ما فيها قسرية متولدة من حركة ما فى الانبوبة ولا يجرى فيه الدليل الثانى اللهم الا ان يحمل على نفى مذهب الخصم وفيه ما فيه

قوله وفيه نظر) الاولى ان لا يذكر النظر ههنا حذرا عن شوب للغوية فانه سينقله عن الآمدى بعد اسطر

قوله لمتمسكيهما) قيل الظاهر من لفظ المتمسك الدليل مع ان الجبائى يدعى البداهة كما يدل عليه قوله نشاهده هذا ثم الظاهر ان المراد بتمسك ابى هاشم هو متمسكه الاول لان متمسكه الثانى يجتمع مع متمسك الجبائى كما لا يخفى

قوله فقال على الجبائى الخ) فان قلت لعل الجبائى يتشبث بتوليد حركة جالس السفينة على لوح املس منها من حركتها اذ لا اعتماد للسفينة على الجالس فتعين تولد حركته من حركتها قلت المراد ابطال ما ذكره فى مثال حركة اليد والمفتاح فان مدعى الجبائى تولد جميع الحركات المتولدة من الحركة فالابطال فى صورة ابطال لمدعاه وليس من قبيل المناقشة فى المثال المردود عند المحققين نعم للجبائى ان يجعل هذا من صور استقلال الحركة بالتوليد اللهم الا ان يقال المولد ههنا ايضا اعتماد الجالس على السفينة على ان الشارح لما صرح باعتماد اليد على ما عليها من الشعر؟

(فى الحجر المرمى) بالقسر (الى فوق اذا عادها و يا) نازلا (ان حركته الهابطة متولدة من حركته الصاعدة) بناء على اصله من ان الحركة انما تتولد من الحركة لا من الاعتماد (وقال ابنه بل) هى متولدة (من الاعتماد الهابط) الذى فى الحجر بناء على اصله من ان الحركة انما تتولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المصنف (وهـذا فرع الخلاف الذى قبله) ثم قال (وعلى الرأيين فيه تحكم) وترجيح بلا مرجح (اما الاول فلانه اذا قيـل كل حركـة) من الحركات المتعاقبة فى الصعود الثابتة للحجر المقسور (ولدت حركة صاعدة الا) الحركة (الاخيرة فانها تولد) حركة (هابطة فهو تحكم) بحت (بل كان يجب ان يذهب) الحجر المقسور (الى غير النهاية) بان يتولد من كل حركة من حركاته الصاعدة حركة اخرى صاعـدة بلا انقطاع (واما الثانى فلان الاعتماد) الهابط الذى فى الحجر (اذا كان يوجب النزول فليوجبه اولا) اى فى ابتداء الحركة وايضا القول بان كلا من الاعتمادات المجتلبة يوجب اعتمادا صاعدا دون الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح (هكذا قيـل) فى الاعـتراض على الرأيين (وفيه نظر لان الحركة) القسرية (تضعف كلما بعدت عن المبدأ) القاسر بسبب مقاومة الطبيعـة لها منضمة الى مقـاومة ما فى المسافة من الهواء الذى يحتاج المتحرك الى خرقه (فليست طبقاتها متماثلة) حتى يجب تساويها فى الاحكام (فقد تنتهى) الحركة الصاعدة فى الضعف (الى ما يوجب) اى الى طبقة توجب الحركة (النازلة) التى هى ضدها دون الصاعدة التى هى مثلها فان الشئ لا يؤثر فى مثله الا اذا كان قويا فى الغاية وقد يؤثر فى ضده مع ضعفه فاندفع التحكم عن الجبائى (والاعتماد اللازم) الذى فى الحجر (مغلوب فى الاول) اى فى ابتداء الحركة (بالمجتلب) الذى افاده القاسر (ثم يضعف المجتلب قليلا قليلا) بمقاومة الطبيعة والمخروق فى دفعه (حتى يصير) المجتلب (مغلوبا) واللازم غالبا (وحينئذ يوجب) الاعتماد اللازم (النزول) والجواب عن توليد الاعتمادات ما مر فى توليد الحركات فاندفع التحكم عن ابنه ايضا (ومنها انه قال اكثر المعتزلة ليس بين الحركة الصاعدة والهابطة سكون اذ لا يوجبه الاعتماد لا اللازم) فانه يوجب الحركة الهابطة (ولا المجتلب) لانه يقتضى الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شئ هناك غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا سكون اصلا (وقال الجبائى لا استبعد) ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون (وربما نصر مذهبه بان الاعتماد الصاعد غالب) فى اول الحال (فيصعد) الجسم الى فوق (ثم يغلب) الاعتماد (النازل فينزل) الجسم الى تحت (ولا بد بينهما من التعادل) فان المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل الى حد التعادل والتساوى (وعنده) اى عند التعادل (يكون السكون) اذ لا يتصور حينئذ حركة صاعدة ولا هابطة لان الاعتمادين على حد التساوى فلا غلبة لاحدهما على صاحبه (وهو) اى الاستدلال الذى نصر به مذهبه (لا يوافق مذهبه) لان هذا الاستدلال مبنى على ان الحركتين الصاعدة والهابطة متولدتان من الاعتمادين المجتلب واللازم وان السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر ان الجبائى لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله (اذ بحث توليد الاعتماد لهما) اى للحركة والسكون (خلاف اصله) فلا يمكن له الاستدلال به (بل حقه ان يقول) موافقا لاصله (الحركة الاخيرة) من الحركات الثابتة

٣ والاظفار لم يبعد دعوى اعتماد السفينة على الجالس فيها

قوله ويتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والاظفار) لا حيوة فيها فلا يتعدى اليها حكم القدرة حتى تكون متحركة بالقدرة مباشرة

قوله اذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة فى الصعود) الحركة عند المتكلمين كونان فى آنين فى مكانين او السكون الاول فى المكان الثانى وعلى هذا لا شبهة فى تعدد الحركات المتصاعدة فى الصورة المفروضة وان لم يتعدد عند الحكماء لا الحركة بمعنى التوسط ولا بمعنى القطع كما علم من قواعدهم

قوله منضمة الى مقاومة ما فى المسافة الخ) هذا الانضمام اكثرى وليس بلازم وانما يلزم لو امتنع الخلاء فى مسافة الحركة الصاعدة ولا امتناع عند المتكلمين ولو سلم امتناع الخلاء فانما يلزم ما ذكر لو كان الهواء راكدا او متحركا الى خلاف جهة الحركة اذ لو قدر حركته الى جهة العلو موافقا فى اعتماده للاعتمادات المجتلبة لم يوجد مقاومة ما فى المسافة ايضا

قوله ولا شئ هناك غيرهما) فان قلت لم لا يستندون السكون الى ارادة المختار قلت مذهبهم النظر الى الاسباب الظاهرة وتعليل بعض الممكنات ببعض منها والكلام ههنا عليه لان مدعاهم نفى وجوب السكون ولا وجه لوجوب السكون ههنا الا من الاسباب الظاهرة

﴿ سيالكوتى ﴾

وما ذكره الآمدى منعا للبعدية لم يلزم التكرار **قوله** (ولا شئ هنـاك غيرهما الخ) اى مما يمكن اسناد السكون اليه فلا يرد انه يجوز ان يكون لطبيعة الجسم اذ الطبيعة من حيث هى لا تقتضى شيئا من الحركة والسكون ولانه يجوز ان يكون اثرا للواجب تعالى لانهم لا يجوزون اسناد آثار الممكنات اليه تعالى ثم انه مبنى على ان السكون وجودى والا فيجوز ان يكون علته عدم علة الحركة على انه عدم ملكة فلا بد له من علة وجودية **قوله** (غالب) هذا يقتضى وجود الاعتمـاد الهابط وقد سبق ان مذهب الجبائى التضاد بين الاعتمادات مطلقا و بهذا الوجه ايضـا ينصر خلاف مذهب **قوله** (لا توافق مذهبه) لك ان تقول لاجل عدم الموافقـة قيل ربما نصر ولم يقل واستدل عليه

للحجر المقسور مثلا (توجب) له (سكونا) اولا (ثم حركة) نازلة (فان المتولد قد يتأخر عن المولد بالزمان عندهم) كالقتل المتولد عن الرمى فلا محذور فى تأخر الحركة النازلة بتوسط السكون عن الحركة الصاعدة المولدة اياها (و بالجملة فالمسئلة فرع الاختلاف المتقدم) فمن جوز ان يكون الحركة الصاعدة مولدة للهابطة لم يستبعد توليدها للسكون ايضا فان الاول ابعد من الثانى ومن لم يجوز ذلك لم يرتكب هـذا المستبعد واما قضية التعادل فقد يقال جاز ان يكون الاعتماد المجتلب غالبا فى آن ومغلوبا فى آن عقيبه بلا فاصل فلا يلزم سكون اصلا ﴿ المقصد الرابع ﴾ الصلابة كيفية بها ممانعة الغامز) اى كيفية للجسم يكون بها ممانعا للغامز فلا يقبل تأثيره ولا ينغمز تحته (واللين عدم الصلابة عما من شانه ذلك) وانما اعتبر هذا القيد (احترازا عن الفلك) فانه لا يوصف عندهم بكونه من شانه الصلابة لانه وان كان مما لا ينغمز ولا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصرى (فهو عدم ملكة لها وقيل بل) اللين (كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو) على هذا التفسير (ضدها) لكونها وجودية ايضا قال الامام الرازى ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك ان الجسم اللين هو الذى ينغمز فهناك امور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة فى سطحه الثانى شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعد القبول ذينك الامرين وليس الاولان بلين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية و كذلك الجسم الصلب فيه امور الاول عدم الانغماز وهو عدمى الثانى الشكل الباقى على حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة لان الهواء الذى فى الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذا الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية ﴿ المقصد الخامس ﴾ الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء) فى ظاهر الجسم (والخشونة عدمه) بان يكون بعض الاجزاء ناتئا و بعضها غائرا فهما على هذا القول من باب الوضع دون الكيف (وعند الحكماء) هما (كيفيتان) ملموستان (قائمتان بالجسم) تابعتان للاستواء واللااستواء المذكورين (وقيل) قائمتان (بسطح الجسم) فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم ﴿ النوع الثانى ﴾ من الكيفيات المحسوسة (المبصرات) قال فى المباحث المشرقية اللائق ان تردف الملموسات بذكر الكيفيات المذوقة الا ان الكلام فيها مختصر فاخرناه واردفنا الملموسة بالكيفيات المبصرة (وهى الالوان والاضواء) فانهما مبصرتان بالذات (واما ماعداهما من الاشكال

﴿ سيالكوتى ﴾

(فمن جوز الخ) الاظهر ان يقال فمن قال المولد للحركة والسكون هو الاعتماد لم يجوز السكون بين الصاعدة والهابطة اذ لا اعتماد فلا سكون ومن قال المولد لهما الحركة جوز ان يكون الحركة الصاعدة مولدا للسكون الا ان الشارح قدس سره راعى القرب **قوله** (ابعد من الثانى) لكونهما متضادين بخلاف الحركة الصاعدة مع السكون اذ لا تضاد الا بين الانواع الاخيرة من جنس واحد **قوله** (ومن لم يجوز ذلك الخ) فيه ان عدم التجويز يستلزم عدم الارتكاب لا ارتكاب العدم **قوله** (واما قضية التعادل الخ) اى لا نسلم ان المغلوب لا يكون غالبا الا بعد التعادل **قوله** (كيفية بها الخ) كونها مغايرة للممانعة بناء على ان الممانعة انما تحقق حال الغمز والصلابة ثابتة فى الجسم الصلب قبلها وليست لذاته لكونه من شانه قبول الغمز فيكون لكيفية زائدة **قوله** (قال الامام الرازى الخ) المشهور ان الكيفيات الملموسة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة والخشونة والملاسة والصلابة واللين والتحقيق ان الاربعة الاخيرة ليست منها **قوله** (اللائق ان تردف الخ) سيجئ وجهه فى بحث المذوقات ثم الاختصار ليصير وجها لتأخير المذوقات لا لارداف المبصرات الا ان يضم شئ آخر معه مثل ان يقال المشمومات اقل بحثا من المذوقات فلذا اخر عن الكل والمبصرات امور قارة

قوله فهناك امور ثلاثة) بل اربعة رابعها عدم المقارنة الا ان يكتفى عنه بذكر الامر الثالث كما اكتفى به عن ذكر عدم الاستعداد الشديد نحو الانفعال

قوله واللين ليس كذلك) اى ليس بمبصر وفى هـذا التقرير اشارة الى دفع اعتراض الابهرى بجواز كون امر واحد ملموسا ومبصرا ووجه الدفع ان الدليل على انتفاء كون الاولين لينا عدم كون اللين محسوسا بالبصر قطعا لا ان انتفاء الملموسية فيهما بدليل كونهما مبصرين حتى يرد ماذكر

قوله بذكر الكيفيات المذوقة) سيأتى وجهه فى اول المذوقات

والصغر والكبر والقرب والبعد) والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك (فعند الحكماء انما تبصر بواسطتهما) واختلفوا فى الاطراف اعنى النقطة والخط والسطح فقيل هى ايضا مبصرة بالذات وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شئ آخر بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا و بالعرض لا اولا و بالذات قلت معنى المرئى بالذات و بالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشئ ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق بشئ آخر فيكون الشئ الآخر مرئيا ثانيا و بالعرض والاول مرئيا بالذات واولا على قياس قيام الحركة بالسفينة وراكبها ونحن اذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احديهما متعلقة بالضوء اولا و بالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه لا يتعلق بشئ منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هى بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهى مرئية بتلك الرؤية لا برؤية اخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف الضوء واللون ومن زعم ان الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون (واعلم انه لا يمكن تعريفهما) اى تعريف الضوء واللون (لظهورهما) فان الاحساس بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما اطلاعا لا يليق به ما يمكننا من تعريفاتهما على تقدير صحتها كما مر فى مباحث الحرارة (وما يقال) فى تعريفهما (من ان الضوء كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف) وانما اعتبر قيد الحيثية لان الضوء ليس كمالا للشفاف فى جسميته ولا فى شئ آخر بل فى شفافيته والمراد بكونه كمالا اول انه

﴿ سيالكوتى ﴾

والبحث عن القارة اهم فلذا قدم المبصرات على المسموعات **قوله** (تتعلق بشئ آخر) وليس المراد ماهو الظاهر السابق الى الفهم وهو ان يكون رؤية واحدة معينة وحركة واحدة معينة متعلقة بشيئين فانه باطل بالضرورة بل الرؤية و الحركة متعلقة بشئ واحد والشئ الآخر متعلق بالشئ الاول بحيث يتصف بسببه بما هو اثر الرؤية والحركة فالمراد بتعلقهما بشئ آخر ان يتصف بواسطة الاول بما هو اثر الرؤية والحركة فاندفع ما يورد من ان تعلق الرؤية المعينة بشيئين محال وان حمل على ان الشئ الثانى تعلق بما يتعلق به الرؤية يلزم ان يكون جميع الاحوال والاعراض مرئية بالتبع اذا كانت احوالا للمرئى بالذات **قوله** (ولهذا انكشف الخ) دليل انى على تعلق الرؤية بكل منهما بالذات وتحقق الفرق بين المحسوس بالذات والمحسوس بالعرض على ما يفهم من الشفاء ان ادراك الحواس انما هو بانفعال الحواس بصورة المحسوس بل المدرك حقيقة هى تلك الصورة فاذا كانت الصورة حاصلة فى الحاسة بنفسها لا بتبع صورة اخرى كانت محسوسة بالذات وان كانت حاصلة بتبع صورة اخرى كانت محسوسة بالعرض **قوله** (لا يليق به ما يمكننا) لان الحاصل فى الذهن بعد حذف مشخصات الجزئيات نفس ماهيتهما فهو تصور بالكنه الاجمالى وما يمكننا من تعريفاتهما انما هو الرسم لعدم الاطلاع على ذاتيات الماهية الحقيقية وهو يفيد العلم بالوجه وقد مر تفصيله **قوله** (كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف) وتحقيقه ان من الاجسام ما شأنه ان لا يحجب تأثير المضئ فيما وراءه كالهواء والماء وهو الشفاف وما من شأنه الحجب فمنه ما شأنه ان يرى من غير احتياج الى حضور شئ آخر بعد وجود المتوسط الشفاف وهو المضئ كالشمس ومنه ما يحتاج اليه وهو الملون فانه يحتاج فى ظهوره ورؤيته الى الضوء والشفاف انما يصير شفافا بالفعل او وجود الضوء فالضوء ما يتم به شفافيته و يصير به شفافا بالفعل بلا توسط امر آخر فيكون كمالا ذاتيا له بخلاف اللون فانه كمال للملون من حيث ملونيته ليس بكمال ذاتى له بل بواسطة الضوء ولذا فسره فى الشفاء بكيفية يكمل بالضوء من شأنها ان يصير الجسم مانعا لفعل المضئ فيما يتوسط ذلك الجسم بينه وبين المضئ **قوله** (والمراد بكونه كمالا اول الخ) اى ليس الاول ههنا بالقياس الى الكمال

قوله والاستقامة والانحناء) فان قلت ذكر الامام فى الملخص ان الاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر من الشكل فالاولى حينئذ ان لا يذكرا بعد ذكر الشكل قلت الاستقامة والانحناء يعرضان للخط قطعا ولا يتصور للخط شكل لامتناع احاطة طرفه به وهى معتبرة فى الشكل فالحق انهما من الكيفيات المختصة بالمقادير

قوله الى غير ذلك) اراد بغير ذلك الشفيف والكثافة مثلا واما ما يتوهم من ابصارنا مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فبنى على انه يبصر ملزوماتها كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء فى الوضع واختلافها فيه

قوله انما تبصر بواسطتهما) مبنى على عدم الاعتداد بقول من قال من الحكماء ان الاطراف مبصرة بالذات

كمال ذاتي لاعرضي (او كيفية لايتوقف ابصارها على ابصار شئ آخر ومن ان اللون بعكسه) اي كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شئ آخر هو الضوء فان اللون مالم يصر مستنيرا لايكون مرئيا (فتعريف بالاخفى) كما لايخفى واعل المراد بماذكره هو التنبيه على خواصهما واحكامهما ليزداد امتيازهما ولماكانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء اورد كلامنهما في قسم فقال (ولنجعل مباحثهما قسمين)

القسم الاول

في الالوان قدمها على الاضواء مع كونها مشروطة بها لمافي رؤيتها ووجودها على ماسيأتي لانها اكثر وجودا في الاجسام التي عندنا (وفيه) اي في القسم الاول (مقاصد) ثلاثة ❊ الاول قال بعض) من القدماء (لاوجود للون) اصلا بل كلها متخيلة (وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضئ للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كافي زبد الماء) فانه ابيض ولاسبب لبياضه سوى ماذكر (و) كما (في الثلج) فانه اجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضا (و) كما (في البلور والزجاج المسحوقين) سحقا ناعما فانه يرى فيهما بياض مع ان اجزاءهما المتصغرة لم ينفعل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيهما اللون (و) كما (في موضع الشق من الزجاج) وفي بعض النسخ من الشفاف (الثخين) فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع كونه ابعد من حدوث البياض فيه وقدمر هذه الامثلة في صدر الكتاب قالوا (والسواد يتخيل بضد ذلك) وهو عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم (ومنهم من قال الماء يوجب السواد) اي يوجب تخيله (لما يخرج الهواء) يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح فتبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا (فان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد) فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد و (قيل السواد لون حقيقي فانه لاينسلخ) عن الجسم البتة فدل

سيالكوتي

الثاني كما في تعريف النفس والحركة بل ان لايكون كمالا بواسطة امر آخر ومن هذا ظهر ان تبديل لفظ بذاتها على مافي الشفاء والمباحث من انه كيفية هو كمال بذاتها للشفاف بقوله اول تبديل مخل **قوله** (يتوقف ابصارها) اي بذاتها فلايرد الكيفيات المبصرة بتبع اللون **قوله** (ولماكانت الخ) الاظهر ولماكان كل واحد منهما مرئيا بالذات اذ لادخل في جعل مباحثهما قسمين للاشتراط المذكور **قوله** (اورد كلامنهما الخ) اي تنبيها على تغايرها باعتبار الشرطية والمشروطية **قوله** (مع كونها مشروطة بها) والشرط مقدم على المشروط بالطبع **قوله** (لانها اكثر الخ) فان ماسوى الهواء كلها ملونة والمضئ منها ليست الاالنار وكون اللون مشروطا في وجوده اوظهوره بالضوء لاينافي عمومه كما لايخفى **قوله** (لم ينفعل بعضها عن بعض) لعدم الرطوبة الموجبة لتلاقي سطوح الاجزاء المتصغرة الموجب للتفاعل بخلاف الثلج **قوله** (مع كونه ابعد الخ) لعدم وجود الاجزاء المتصغرة **قوله** (وهو عدم الخ) لايخفى ان في البياض المتخيل كان المرئي هو الضوء المنعكس من الاجزاء المتصغرة الشفافية فالمرئي موجود وكونه بياضا متخيل واما في صورة السواد فليس الموجود الا ذات الجسم وعدم غور الضوء امر عدمي فلايتعلق الرؤية بالسواد اصلا الاان يقال ان رؤية السواد كرؤية الظلمة متخيل والمحقق ههنا عدم الرؤية واليه يشير قول الشارح قدس سره فتبقى السطوح مظلمة الخ ولايخفى انه سفسطة **قوله** (وايضا فان الخ) اشار بتقدير الواو ولفظة ايضا الى ان الفاء في قوله فان عاطفة على قوله لما يخرج اما بمعنى الواو او لمجرد التعقيب في الذكر وليست تعليلية كما يتبادر الى الوهم لانه ليس علة لاخراج الماء والهواء فانه بديهي وان كان الواو من المتن فزيادة الشارح قدس سره لفظ ايضا والفاء لزيادة الكشف

قوله اي كيفية يتوقف ابصارها) اي ابصارها بالذات وبه يخرج الشكل فانه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار الضوء واللون لكنه لايبصر بالذات

قوله لانها اكثر وجودا في الاجسام التي عندنا) هذا على تقدير ان لايشترط اللون بالضوء في وجوده اذلو اشترط به في ذلك لم يتحقق لون بلاضوء فلايثبت اكثرية اللون من الضوء في الاجسام التي عندنا حتى يجعل سببا لتقديمه عليه ففي قوله اوجودها تأمل هذا وسيجئ ان الضوء مشروط باللون في الوجود عند بعضهم فوجه التقديم حينئذ ظاهر

قوله لم ينفعل بعضها عن بعض) في حواشي التجريد ان سلمنا اشتراط وجود اللون بحصول المزاج فلانسلم عدم حصول المزاج فيما ذكر من الامثلة لجواز ان يحدث بادنى امتزاج مزاج ضعيف يترتب عليه بياض قوي

قوله وايضا فان الثياب الخ) اشار بايراد لفظ ايضا مع العدامة في عبارة المصنف الى ان الاولى ان يجعل هذا دليلا مستقلا على المدعى لامن تتمة الاول كما يشعر به عبارته فان هذا دليل اني كما ان الاول دليل لمي وكل منهما يفيد المدعى

ذلك على انه حقيقي (بخلاف البياض) فان الابيض قابل للالوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها واعترض عليه بان عدم الانسلاخ لايدل على كونه حقيقيا اذ يجوز ان يكون سبب تخيله لازما لبعض الاجسام على ان سواد الشباب ينسلخ بالشيب واهل الاكسير يبيضون النحاس برصاص مكلس وزرنيخ مصعد و بان انسلاخ البياض لايدل على انه تخيلي لجواز ان يكون حقيقيا مفارقا والقابل للشيء لايجب ان يكون عاريا عنه والاامتنع اتصافه به فلايكون قابلاله (وقال ابن سينا في موضع من الشفاء) اى في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات (لااعلم حدوث البياض بطريق آخر) سوى الطريق التخيلي فلايثبت عنده حينئذ كون البياض لونا حقيقيا في شيء من الصور (و) قال (في موضع آخر) اى في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء (قد يحدث البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل (لوجوه) خمسة (الاول ان بياض البيض) مع كونه شفافا (يصير ابيض بعد سلقه) واغلائه بالنار (ولم تحدث النار) بالطبخ (فيه هوائية) وتخلخلا حتى يتخيل فيه البياض (لانه بعد الطبخ اثقل) مما كان قبله وماذلك الا لخروج الهوائية منه وايضا لو دخلت فيه هوائية و بيضته لكان ذلك خثورة لاانعقادا (الثاني الدواء المسمى بلبن العذراء) و يتخذه اهل الحيلة (وهو خل طبخ فيه المرد ارسنج حتى انحل فيه ثم يصفى الخل) حتى يبقى شفافا في الغاية (ثم يخلط) هذا الخل المصفى (بماء طبخ فيه القلي) اولا ثم طبخ فيه المرداسنج ثانيا وصفي غاية التصفية حتى يصير الماء كانه الدمعة فانه ينعقد ذلك المخلوط (فيبيض) غاية الابيضاض كاللبن الرائب (ثم يجف) بعد الابيضاض (فليس) ابيضاضه (لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء) والالم يجف بعد الابيضاض لكنه لايجف الا بعده فدل ذلك على كثرة الارضية حينئذ وفي المباحث المشرقية انه اذا خلط هذان الماآن ينعقد فيه المنحل الشفاف من المرتك و يبيض وليس ذلك لان شفافا تفرق ودخل الهواء فيه لان ذلك كان منحلا ومتفرقا في الخل ولالان تلك الاجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها الى بعض فان حدة ماء

قوله فان الابيض قابل الالوان كلها) قد يجاب عنه فان الابيض انما يقبل من الالوان ماسوى البياض الذي فيه فلايلزم الاعراؤه عنها وان اريد بالقبول معنى الامكان بحيث يجامع الفعل منعنا الكبرى وهو ظاهر

قوله والاامتنع اتصافه به) فيه نظر لان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع الاتصاف مادام قابلا وهو حق

قوله سوى طريق التخيل) يعني ان الذي يرى من البياض ليس شيئا غير الضوء فالحكم بانه غير الضوء تخيل لانه ليس ههنا شيء ونحن نتخيل شيئا ونسميه بياضا

قوله خثورة) الخثورة نقيض الرقة

قوله فيه القلي) القلي الذي يتخذ من الاشنان

قوله كاللبن الرائب) قال ابو عبيده اذا خثر اللبن فهو الرائب

قوله لان ذلك كان منحلا) قيل عليه يجوز ان يكون التفرق في الخل قبل الخلط مانعا من دخول الهواء لميعانه وعدم خثوره وغلظه وفيه تأمل

❋ سيالكوتي ❋

والايضاح **قوله** (فان الابيض قابل الخ) ليس المراد بالقبول الا ستعداد لانه ليس مستعدا للبياض لحصوله بالفعل ولا الامكان الذاتي لانه لايصح الكبرى اذ مايمكن للشيء لايجب خلوه عنه بل العروض والاتصاف والمعنى ان الابيض يعرض له الالوان كلها من البياض وغيره على التعاقب والتبادل وكل مايعرض له الالوان كلها يجب ان يكون خاليا عنها على التعاقب لئلا يجتمع الضدان فاذا عرض له ماسوى البياض يجب خلوه عن البياض فقد انسلخ البياض بخلاف الاسود فانه لايعرض له سوى السواد حتى يجب خلوه عنه فان قيل انسلاخ البياض معلوم بالضرورة فالحاجة الى الاستدلال عليه قلت المعلوم بالضرورة انصباغ الابيض بالالوان وهو لايستلزم انسلاخ البياض عنه لجواز ان يكون باستتاره **قوله** (والقابل للشيء الخ) حاصل هذا البحث منع كون البياض منسلخا بمنع كبرى دليله فاللائق لترتيب البحث تقديمه على قوله وبان انسلاخ الخ لانه تسليم للانسلاخ ثم ان هذا البحث مندفع بماقررناه لان المعلل لم يقل بان القابل لكل شيء يجب ان يكون عاريا عنه بل القابل للالوان يجب خلوه على التعاقب **قوله** (والاامتنع الخ) لان القابل بمعنى المعروض اذاوجب خلوه عن العارض حال القبول والاتصاف امتنع اتصافه به فلايرد ماتوهم ان المراد ان القابل مادام قابلايجب خلوه فلاينافي اتصاف ذاته به فانه مبنى على ان يراد بالقابل المستعد **قوله** (لااعلم حدوث البياض) فيكون حدوثه حدوثا تخيليا فلايرد ان الحدوث يقتضي وجوده في الخارج فيكون لونا حقيقيا **قوله** (كونه شفافا) اى غير ملون **قوله** (خثورة) الخثور سبطر شدن مايع والماضي خثر وخثر بضم العين **قوله** (المردارسنج) وقد يسقط الراء الثانية معرب مرداو سنك والقلي بالكسر كالى شي يتخذ من حريق الحمص والمرتك كقعد المردار سنج **قوله** (كاللبن الرايب) قال ابو عبيدة اذا احتر اللبن فهو الرائب **قوله** (وفي المباحث المشرقية الخ) اشارة

القلى اولى بالتفريق بل ذلك عـلى سبيل الاستحالة فليس كل بياض عـلى الوجه الذى قالوه ولقائل ان يقول عـلى هذين الوجهين جاز ان يكون لتخيل البياض سبب آخر لانعلمه اذ المفروض انه لا اعتماد على الحس والا وجب الحكم بكون الثلج ابيض حقيقة (الثالث الاتجاه من البياض الى السواد يكون بطرق شتى فى الغبرة فالعودية) اى يتوجه الجسم من البياض الى الغبرة ثم منهـا الى العودية ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق الساذج كانه يأخذ من اول الامر فى سواد ضعيف ثم لا يزال يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يمحض (ومن الحمرة فالقتمة) اى يأخذ من البياض الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد (ومن الخضرة فالنيلية) اى يأخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد قال ابن سينا وهـذه الطرق لا يجوز اختـلافها الا باختلاف ما يتركب عنه الالوان المتوسطـة فان لم يكن الا البياض وسواد وكان اصـل البياض هو الضوء الذى قد استحال ببعض الوجوه لم يمكن فى الاخـذ من البياض الى السواد الا طريق واحـد لا يقع فيه الاختلاف الا بالشـدة والضعف على حسب اختـلاط السواد بالبياض ولا يتصور هناك طرق مختلفة فان ثبوتها يتوقف عـلى شوب من غـيرهما ولا بد ان يكون ذلك الشوب من مرئى وليس فى الاشياء ما يظن انه مرئى وليس سوادا ولا بياضا ولا مركبا منهما الا الضوء فاذا جعل الضوء شيئا غيرهما امكن ان تتركب الالوان وتتعـدد الطرق فانه اذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار لا غـير وان خالط السواد ضوء فكان مثـل الغمامة التى تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود الذى تخالطه النار كان حمرة ان كان السواد غالبا على الضوء وصفرة ان كان السواد مغلوبا وكان هنـاك غلبة بياض مشرق ثم ان خالطت الصفرة سوادا ليس فى اجزائه اشراق حدثت الخضرة الى آخر ما سيأتى تفصيله فقوله (ولولا اختلاف ما تتركب) هذه الالوان المتوسطة (عنها لاتحد الطريق) اشارة الى ما نقلناه عنه (الرابع الضوء لا ينقل السواد تجربة) اى اذا انعكس الضوء من جسم صقيل اسود الى جسم آخر لم يصر المنعكس اليه اسود (فلولم يكن الا سواد و بياض) عـلى الوجه الذى ذكر (وجب ان لا يصير المنعكس اليه احمر واخضر) لان هذه الالوان حينئذ انما هى لاجل اختلاط الشفـاف بالمظـلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء الشفـافة دون السواد فوجب ان لا ينعكس الا البياض الذى هو الضوء وهو باطل قطعا قال الامام الرازى وفى هذين الوجهين ايضا نظر لجواز ان يوجد هناك امور مختلفة لاجلها يحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود فى الحقيقة كما جاز

﴿ سيالكوتى ﴾

الى تقرير الوجه الثانى بطريق آخر **قوله** (جاز ان يكون الخ) يعنى ان اللازم من الوجهين ان لا يكون البياض فى الصورتين متخيلا بذلك الوجه لا ان لا يكون متخيلا اصـلا والمطلوب هذا ليثبت كونه لونا حقيقيا **قوله** (ولا بد ان يكون ذلك الشوب الخ) بناء على ان المختلط من المرئى وغيره لا يكون مرئيا وفيـه بحث اذ يجوز ان يكون لاجـل اختلاط الشفاف بالمظلم عـلى ما سيجيئ **قوله** (امكن ان تتركب الالوان) اى الصناعية و تتعدد الطرق الصناعية فلا يرد انه انما تم على تقدير كون حدوث البياض بطريق التخيـل **قوله** (انما هى لاجل اختـلاط الشفاف) اى الجسم الشفاف بالمظلم فانه اذا كان الجسم شفافا محضا نفذ الهواء المستضئ فيه فيتخيل البياض واذا كان مظلما كان سوادا واذا اختلطا يختلط الالوان المختلفة على حسب مراتب الاختلاط **قوله** (فوجب ان لا ينعكس الخ) اذ لا انعكاس الا عن الموجود ولا موجود الا السواد ولا انعكاس منه او الضوء الذى يخيل انه بياض فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون للتركيب والانضمام مدخل فى خصوص الانعـكاس ولا يجب ان لا ينعكس الا البياض نعم يمكن منع الانعكاس حقيقة وانما هو تخيلى وهذا ما ذكره الامام **قوله** (ان يوجـد هنـاك) اى فى صورة الاتحـاد بطريق آخر غير الاغبرار وصورة الانعكاس امور مختلفة **قوله** (وان لم يكن لها وجود الخ) بل الموجود انما هو السواد او الضوء الذى يخيل

قوله ولقـائل ان يقول الخ) هـذا مأخوذ من كلام الامام الرازى فى الملخص وقد يجـاب عنـه بان عدم الاعتماد على الحس ليس الا فيما يعرف له سبب التخيل اما المجرد تجويز السـبب فلا والا فلا علم لان من فقد حسا فقد فقد علما وهو منه سفسطة

قوله ولا مركبا منهما الا الضوء) هذا مبنى على المذهب المختار عندهم من ان اصل الالوان هو السواد والبياض والباقى تركب منهما

قوله امكن ان يتركب الالوان الخ) وقد تركب الالوان وتعددا الطرق فوجب ان يجعل الضوء غـير السواد والبياض واذا جعـل غيرهما ثبت حدوث البياض بطريق غير الطريق التخيلى

قوله ليس فى اجزائه اشراق) هـذا يخالف لما سيذكره من ان فى الخضرة مخالطـة السواد المشرق للصفرة اللهم الا ان يحمـل على اختلاف المذهب او يحمل الاول على سلب اشراق الاجزاء والثانى عـلى اثبات اشراق المجموع من حيث هو مجموع فان انتفاء الاشراق فى كل واحد من الاجزاء لا يستلزم انتفاءه عن المجموع ولا يخفى بعده واعلم انه لم يصرح فى شئ من الطرق الثلثة السابقة بتوسط الصفرة فلعل التعرض لها ههنا باعتبار ان الخضرة المذكورة فى الطريق الثالث متولدة عنها ومن هذا يعلم ان الاظهر ان يقال فى الطريق الثالث ومن الصفرة فالخضرة فالنيلية الا انه اكتفى بما ذكره من تولد الخضرة من الصفرة

قوله الضوء لا ينقل السواد تجربة) قال الامام فى الملخص الارجوانية والفيروزجية والخضرة الناصعة والحمرة الصافية الوان مشرقة قريبة من طباع الضوء ولذلك ينعكس الى غيرها كالاضواء والغبرة والكهبة والعودية والسـواد وامثالهـا مظلمة ولذلك لا ينعكس الى غيرها

قوله وجب ان لا يصـير المنعكس اليـه احمر واخضر) واذا صار احمر واخضر وجب ان يكون هناك شئ مرئى غير السواد والبياض على الوجه الذى ذكر اعنى على طريق التخيـل وليس غير الضوء كما عرفت فوجب ان يكون الضوء غيرهمـا فثبت بياض ليس اصله ضوءا

قوله فوجب ان لا ينعكس الا البياض) قيـل لم لا يجوز ان يكون للتركيب والانضمام مدخـل فى خصوص الانعـكاس فلا يجب ان لا ينعكس الا البياض

ذلك في اللون الواحد (الخامس ان الطبخ يفعل في الجص والنورة) من البياض (مالا يفعله السحق والتصويل) اى الدق فليس بياضهما بسبب ان الطبخ فادهما تخلخلا وتفرق اجزاء فداخلهما الهواء المضئ والاكال السحق والتصويل يفعلان فيهما مثل ما يفعل الطبخ بل بياضهما بسبب ان الطبخ افادهما مزاجا يوجب ذلك الابيضاض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه ان البياض بالحقيقة في الاشياء ليس بضوء ثم لسنا نمنع ان يكون للهواء المضئ تأثير في التبييض قال المصنف (واذ قد تقرر ذلك فانه قد اعترف) اى ابن سينا (بان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة) وهي زبد الماء واخواته (ويلزم السفسطة) وارتفاع الامان عن الحس بالكلية وههنا بحث وهو انه قد صرح فيما نقلناه من كلامه بان المحسوس في هذه الامثلة امر موجود هو الضوء المتعاكس وجعله بياضا حادثا بطريق مخصوص وقال واما انه هل يكون بياض غير هذا فما لم اعلم بعد امتناعه ووجوده وسيأتي لي كلام في هذا المعنى اشد استقصاء واشار به الى الوجوه الخمسة الدالة على ان البياض قد يحدث بطريق آخر فيظهر ان البياض لون مغاير للضوء المسمى في تلك الامثلة بياضا وليس في هذا سفسطة وارتفاع امان لكن الامام الرازي كما هو دأبه يتصرف فيما نقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه ويقلده في ذلك من يتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب (والحق منعه) اى منع ان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة (والقول بان ذلك) اى اختلاط الهواء المضئ بالاجزاء الشفافة (احد اسباب حدوث البيض) وان لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون (وليس ذلك) الذي قلناه (ابعد مما يقوله الحكماء في كون الضوء شرطا لحدوث الالوان كلها) اذ يلزم منه انتفاء الالوان في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على محالها فاذا اخرج المصباح مثلا عن البيت المظلم انتفى الوان الاشياء التي فيها واذا اعيد صارت ملونة بامثالها لاستحالة اعادة المعدوم عندهم ولاشك ان هذا ابعد من حدوث البياض في الاجزاء الشفافة بمخالطة الهواء من غير مزاج (ومن اعترف بوجودهما) اعني وجود السواد والبياض (قال) اى بعضهم (هما الاصل والبواقي) من الالوان (تحصل بالتركيب) منهما على انحاء شتى (فانهما اذا اختلطا وحدهما حصلت الغبرة و) اذا خلط الاوحدهما بل (مع ضوء كفئ الغمام) الذي اشرقت عليه الشمس (والدخان) الذي خالطه النار حصلت (الحمرة) ان غلب السواد على الضوء في الجملة وان اشتدت غلبته عليه (فالعتمة و) مع غلبة الضوء على السواد حصلت (الصفرة وان خالطها) اى الصفرة (سواد)

❊ سيالكوتي ❊

انه بياض فيكون وجود تلك الكيفيات وانعكاسها متخيلا **قوله** (ان الطبخ افادهما تخلخلا الخ) وما قيل انه لم لا يجوز ان يكون لتفاوت التخلخلين فان الطبخ يكسر الجسم دون السحق فمناف لما قالوه في بياض الزجاج المسحوق **قوله** (افادهما مزاجا الخ) فيكون حدوث البياض بطريق الاستحالة **قوله** (وارتفاع الامان الخ) لانه حكم بوجود البياض في الامثلة المذكورة ولا بياض في الحقيقة فيكون متهما ولا شهادة لمتهم **قوله** (وهو انه قد صرح فيما نقلناه الخ) من قوله وكان اصل البياض هو الضوء الذي استحال ببعض الوجوه ومن قوله ان البياض بالحقيقة في الاشياء ليس بضوء فانه كالتصريح بان البياض في الامثلة المذكورة ضوء مستحيل وقيل المراد انه صرح فيما نقلناه وان لم يكن ذلك المصرح مذكورا ههنا ولا يخفى بعده **قوله** (وجعله بياضا حادثا) حيث قال لا اعلم حدوث البياض بطريق آخر وقال ايضا في بحث المزاج ان كثيرا من الاعراض يعرض ايضا بسبب مخالطة غير مزاجية وذكر الامثلة المذكورة **قوله** (وليس في هذا سفسطة) لانه لم يقل بانه لا بياض وانه متخيل كما قاله القدماء بل انه امر موجود حدث بطريق انعكاس الضوء من الهواء على الاجزاء المشفة **قوله** (والبواقي تحصل بالتركيب) قياسا للالوان الطبيعية على الصناعية **قوله** (كفئ الغمام) اى كاختلاطهما مع الضوء في الغمام **قوله** (وان خالطها اى الصفرة سواد مشرق) هكذا في المباحث المشرقية وماذكره الشارح قدس سره

قوله والاكال السحق الخ) قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك لتفاوت التخلخلين والحق هذا فان الطبخ يكثر الجسم بخلاف السحق
قوله وهو انه قد صرح الخ) وان لم يذكر المصرح به ههنا

(مشرق)

مشرق (فالحصرةو) الحضرة اذاخلطت (مع بياض) حصلت (الزنجار بة) التى هى الكهبة واذا خلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراثية الشديدة (و) الكراثية ان خلط بهاسواد (مع قليل حمرة) حصلت (النيلية) ثم النيلية ان خلط بها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا فقس حال سائر الالوان (وقال قوم) من المعترفين بالالوان (الاصل) فيها (خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة) فهذه الخمسة الوان بسيطة (وتحصل البواقى بالتركيب) من هذه الخمسة (بالمشاهدة) فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سحقت سحقا ناعما ثم خلط بعضها ببعض فانه يظهر منها الوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات كما يشهد به الحس فدل ذلك على ان سائر الالوان مركبة منها (والحق ان ذلك) اعنى تركيب هذه الخمسة على انحاء شتى (يحدث كيفيات فى الحس) هى الوان مختلفة كما ذكرتم (واما ان كل كيفية) لونية سوى هذه الخمسة (فهو من هذا القبيل) اى مما تركب منها (فشئ لا سبيل الى الجزم به) ولا بعدمه اذ يجوز ان يكون هناك كيفية مفردة هى لون بسيط ويجوز ايضا ان يكون جميع ماعدا الخمسة مركبة منها فالواجب ان يتوقف فيه ﴿ المقصد الثانى ﴾ قال ابن سينا وكثير) من الحكماء (الضوء شرط وجود اللون) فى نفسه (فاللون انما يحدث فى الجسم بالفعل عند حصول الضوء) فيه (وانه) اى اللون (غير موجود فى الظلمة) لفقدان شرط وجوده حينئذ (بل الجسم) فى الظلمة (مستعد لان يحصل فيه عند الضوء اللون المعين فانا لانراه) فى الظلمة (فذلك) اى عدم رؤيتنا اياه (اما لعدمه) فى نفسه (او لوجود العائق) عن رؤيته (وهو الهواء المظلم) اذ لا عائق هناك سواه (والثانى باطل لان الهواء) المظلم (غير مانع من الابصار فان الجالس فى غار مظلم يرى من فى الخارج) اذا اوقد نارا ووقع عليه ضوءها (والهواء الذى بينهما) مع كونه مظلما (لايعوق عن رؤيته) وكيف تكون الظلمة عائقة من الرؤية مع كونها امرا عدميا (والمشهور) فيما بين الجمهور (وهو مختار الامام الرازى انه) اى الضوء (شرط رؤيته) لا لوجوده (فان رؤيته زائدة على ذاته والمحقق) المتيقن (عدم رؤيته فى الظلمة واما عدمه) فى نفسه (فلا) فانتفاء الرؤية فى الظلمة لعدم شرط الرؤية لا لوجود العائق عنها ولا لعدم اللون فى نفسه (والجالس فى الغار انما لايراه الخارج) عنه (لعدم احاطة الضوء به) اى بالجالس فى الغار (فان شرط الرؤية ليس هو الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئى) ولذلك يرى الجالس الخارج المستضئ بالنار (قال ابن الهيثم) مستدلا على ان الضوء شرط لوجود اللون (انا نرى الالوان تضعف بحسب ضعف الضوء) فكلما كان الضوء اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف كان اضعف (فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون) لانتفاء الثانية بانتفاء الاولى (فاذا انتفى طبقات الاضواء) كلها (انتفى) ايضا (طبقات الالوان) باسرها (وهذا يوجب ان هذه الالوان) التى هى فى ضمن هذه الطبقات (تنتفى فى الظلمة) لانتفاء شروطها التى هى طبقات الاضواء فينتفى اللون المطلق ايضا لان العام لايوجد الا فى ضمن الخاص ولما

﴿ سيالكوتى ﴾

سابقا من قوله ثم ان خالطت الصفرة سواد اليس فى اجزائه اشراق حدثت الخضرة مذكور فى الشفاء ولعل ذلك الاختلاف لاجل ارادة الخضرة المشرقة وغير المشرقة **قوله** (اذ لا عائق الخ) فيه بحث اما اولا فلان عدم العلم بعائق سواه لايدل على عدمه فى نفسه الا ان يبنى الكلام على عدم التفاوت بين حال الرؤية وعدمها الا بحصول الظلمة واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون العائق الظلمة المحيطة بالمرئى كما سيجئ **قوله** (وكيف تكون الخ) فيه ان الدليل على عدمية الظلمة كما سيجئ هو الذى اقيم على عدم كونه عائقا فان تم دل على ثبوت المدعى من غير توسط كونها عدمية والا فلا نعم لو اثبت كونها عدمية بدليل آخر لكان عدميتها وجها آخر لعدم عائقيتها فانتفاء الرؤية الخ اشارة الى ان خلاصة الجواب منع الحصر المستفاد من قوله اما لعدمه فى نفسه او لوجود العائق فقوله والجالس فى الغار الخ زائد على الجواب للاستظهار **قوله** (لانتفاء الثانية الخ) فيه ان اللازم مما ذكر انتفاء الثانية مع انتفاء الاولى وهو لايستلزم التوقف حتى تثبت الشرطية

قوله الضوء شرط وجود اللون) ومن ههنا قالوا ان اللون لايوجد فى عمق الجسم بل هو قائم بالسطح لان عمق الجسم ليس بمضئ وكل لون مضئ قال الامام فى الملخص لما قدحنا فى الكبرى توقفنا فى هذه المسئلة وقد يقال الحق فى المسئلة السابقة ان الظهور للبصر بالفعل ان اخذ داخلا فى مفهوم اللون مقوما له فلا وجود لشئ من الالوان فى الظلمة كما ذكره الشيخ وان لم يؤخذ داخلا فالضوء شرط فى صحة كونه مرئيا لا فى تحققه فى نفسه كما ذهب اليه الامام وانت خبير بان جعل الظهور بالفعل للبصر مقوما للون امر مستبعد جدا والالتأتى مثله فى الضوء فيلزم ان يكون ضوء الشئ بعد الغيبوبة عن الابصار معدوما وكذا فى سائر المحسوسات لسائر الحواس فتأمل

قوله فذلك اما لعدمه الخ) انحصار سبب عدم الرؤية فى الامرين بعد تحقق القابلية الذاتية على ماهو كذلك فيما نحن فيه فلا يرد ان الهواء ليس بمرئى مع انتفاء الامرين فيه واعلم ان هذا الدليل يدل على بطلان ما اول به كلام القائلين بان الضوء شرط وجود اللون من ان اللون يحصل بحصول آثار علوية من الانوار والاضواء الكوكبية فان الامزجة تابعة لحصول استعدادات فائضة من اجرام سماوية وقلما يحدث فى المركب من الاركان مزاج بدون تأثير الحرارة الشمسية

قوله مع كونها امرا عدميا) يشير الى ان الاستدلال مبنى على عدمية الظلمة فلا يرد احتمال ان يكون العائق الظلمة المحيطة بالمرئى كما سيجئ من المصنف الابناء على ان اثبات عدميتها لايتم نظرا الى ذلك الاحتمال

قوله وهو مختار الامام الرازى) قال فى المباحث المشرقية الاقرب ان يكون الشئ ملونا بالفعل لايتوقف على كونه مضيئا بالفعل لان قابلية الجسم للضوء موقوفة على كونه ملونا ولذلك قال الشفاف لايكون قابلا للضوء والنور بالفعل فاذا كان قابلية الجسم للضوء موقوفة على وجود اللون فلو توقف وجود اللون على وجود الضوء بالفعل لزم الدور وسيجئ جوابه فى المقصد الثالث من القسم الثانى

احتمل ان يكون للون طبقة توجد فى الظلمة فقط ولا يحس بها فيوجد اللون المطلق فى ضمنها قال (و يحدس منه انتفاء اللون مطلقا) فاعترف بان ماذكره محتاج الى الحدس فلا يكون حجة على الغير مع ان لقائل ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون فى نفسه فيكون للرؤية مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئى الذى هو اللون باقيا على حالة واحدة (وانت تعرف ان مذهب اهل الحق ان الرؤية) سواء كانت متعلقة بالالوان او بغيرها (امر يخلقه الله فى الحى على وفق مشيئته (ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما) من الشرائط التى اعتبرها الحكماء والمعتزلة على ماسيأتى فى مباحث رؤية الله تعالى (وانما نتعرض لامثاله للاعتماد على معرفتك بها فى مواضعها) فعليك برعاية قواعد اهل الحق فى جميع المباحث وان لم نصرح بها ﴿المقصد الثالث﴾ الظلمة عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضيئا) فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة (والدليل على انه امر عدمى رؤية الجالس فى الغار) المظلم (الخارج) عنه اذا وقع على الخارج ضوء (ولا عكس) اى لا يرى الخارج الجالس (وماهو) اى ليس الحال المذكور من الجانبين (الا لانه ليس) الظلام (امرا حقيقيا قائما بالهواء مانعا من الابصار) اذ لو كان كذلك لم ير احدهما الآخر اصلا لوجود العائق عن الرؤية بينهما فتعين انها عدم الضوء وحينئذ ينتفى شرط كون الجالس فى الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فيرى فلذلك اختلف حالهما قال المصنف (ولو قيل كان شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئى) لا الضوء مطلقا ولا الضوء المحيط بالرائى (فقد يكون العائق) عن الرؤية (ظلمة تحيط به) اى بالمرئى لا الظلمة المحيطة بالرائى ولا الظلمة مطلقا (لم يكن) هذا القول (بعيدا) وحينئذ تكون الظلمة امرا موجودا عائقا مع اختلاف حال الجالس والخارج فى الرؤية كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التى نتخيلها امرا محسوسا فى الهواء وليس هناك امر محسوس الاترى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها فى الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى فى حال التغميض شيئا فى جفوننا بل لنا فى هذه الحالة ان لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى كيفية كالسواد فكذا الحال فى تخيلنا الظلمة امرا محسوسا ﴿ فرع ﴾ منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء كالتى تلمع) وترى (بالليل) من الكواكب والشعل البعيدة ولا ترى فى النهار وما ذلك الا لكون الظلمة شرطا لرؤيتها (ورد بان ذلك ليس لتوقف الرؤية على الظلمة بل لان الحس غير منفعل بالليل عن الضوء القوى كما فى النهار فينفعل عن) الضوء (الضعيف) ويدركه ولما كان فى النهار منفعلا عن ضوء قوى لم ينفعل عن الضعيف فلم يحس به (وذلك كالهباء الذى يرى فى البيت) اذا وقع عليه الضوء من الكوة (ولا يرى فى الشمس) لان بصر الانسان حينئذ يصير مغلوبا بضوءها فلا يقوى على احساس الهباء بخلاف ما اذا كان فى البيت فان بصره ليس ههنا منفعلا عن ضوء قوى فلا جرم

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (عما من شانه الخ) احتراز عن الشفافية فانه يصدق عليه عدم الضوء لكن ليس عما من شانه الضوء اذ الشفافية ليس من شانها الضوء كما صرح به الشيخ فى الشفاء وقال الجسم اما شفاف او ملون او مضئ **قوله** (اى ليس الحال المذكور الخ) اشار بذلك الى ان الاستدلال بالاختلاف المستفاد من مجموع قوله رؤية الجالس فانه يدل على عدم كون الظلمة عائقة لا على عدمها وكذا قوله ولا عكس لا يدل على شئ منهما بل على عدم الرؤية فقط **قوله** (لوجود العائق عن الرؤية بينهما) والعائق عائق للجانبين **قوله** (لم يكن هذا القول بعيدا) وان كان خلاف الظاهر لانه على تقدير كون العائق الظلمة المحيطة بالمرئى الظاهر ان يكون عائقا للجانبين كما هو شأن العائق **قوله** (وقد يستدل الخ) خلاصته اذا قدرنا عدم الضوء فى الجسم مع عدم انضياف صفة اخرى اليه كان حاله الظلمة التى نتخيلها مرئية واذا كان كذلك كان المتحقق عدم الرؤية ولا شك فى تحقيقه حال خلو الجسم عن الضوء

قوله ولما احتمل ان يكون) وايضا احتمل ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من مراتب الضوء عند انتفائها ليس لانتفائها بل لامر آخر مجهول لنا

قوله مع ان لقائل ان يقول) وايضا الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل اليه فى الثانى بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل اليه فى الاول توهم ان اللون فى الثانى اشد منه فى الاول لكن اذا تؤمل فيه تأملا شافيا تميز اللون عن الضوء وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء

قوله ولا عكس) قيل لا دخل له فى المقصود بل ربما كان مضرا فيه لايهامه ان الظلمة عائقة عن الرؤية وامر موجود واجيب بان الاستدلال بالاختلاف كما سيشير اليه قول الشارح فلذلك اختلف حالهما وانما استدل بالاختلاف لانه لو استدل بالرؤية لعورض بعدم رؤية من فى الخارج ولا يمكن المعارضة فى الاستدلال بالاختلاف كما لا يخفى ويمكن ان يقال قوله ولا عكس لدفع وهم وهو انه يجوز ان يكون الشخص فى الغار مستضيئا بنور مقابله وليس بين الداخل والخارج ظلمة اصلا

قوله الا لانه ليس امرا حقيقيا) فيه ان ماذكر على تقدير تمامه لا يدل على كونها عدمية لجواز كونها وجودية غير مانعة من الرؤية

قوله بانا اذا قدرنا الخ) فيه ان هذا التقدير يحتمل البطلان ولو سلم فالظلمة قد تحقق وقد تخيل واعلم ان القائلين بوجود الظلمة تمسكوا بقوله تعالى *وجعل الظلمات والنور* فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى الخاص وانما المنافى للمجعولية هو العدم الصرف

قوله فرع منهم من جعل الظلمة الخ) فان قلت لا وجه لهذا التفريع لان كون الظلمة شرطا لرؤية بعض الاشياء ليس متفرعا ومبنيا على انها امر عدمى قلت لو سلم ان التفريع ههنا على المعنى المشهور فلعل نفى الاشتراط مبنى عليه اذ لا وجه لجعل عدم الضوء شرطا للرؤية الا ان يكون الضوء مانعا عنها ولا يخفى بعده

يدرك الهباء المستضئ بضوء ضعيف ولا يخفى على ذى فطنة ان الاولى ان يجعل هذا الفرع مقصدا ثالثا عقيب المقصد الثانى ثم يجعل بيان حال الظلمة فى كونها عدمية فرعا المقصد الثالث

❁ القسم الثانى ❁

من قسمى المبصرات (فى الاضواء وفيه مقاصد) الاول زعم بعض الحكماء الاقدمين (ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضئ وتتصل بالمستضئ وبطله وجهان ❁ الاول انها) اى تلك الاجسام الصغار التى هى الضوء (اما غير محسوسة) بالبصر فلا يكون الضوء حينئذ محسوسا به (والضرورة تكذبه او محسوسة فتستر ما تحتها فيكون الاكثر ضوأ اكثر استتارا والمشاهد عكسه) فان ماهو اكثر ضوأ يكون اكثر ظهورا (وفيه نظر فان ذلك) اعنى ستر الجسم المرئى ما تحته (شان الاجسام الملونة) فانها تستر ما وراءها لعدم نفوذ شعاع البصر فيها (دون) الاجسام (الشفافة) التى ينفذ نور البصر فيها ويتصل بما وراءها (فان صفيحة البلور) والزجاج الشفاف (تزيد ما خلفها ظهورا ولذلك يستعين بها الطاعنون فى السن على قراءة الخطوط الدقيقة) وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما محسوسا لم تكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه اولا ترى ان تلك الصفيحة اذا غلظت جدا اوجبت لما تحتها سترا وان الاستعانة بالرقيقة منها انما هى للعيون الضعيفة دون القوية بل هى حجاب لها عن رؤية ما وراءها (الثانى لو كان الضوء (جسما لكان حركته بالطبع) اذ لا ارادة له قطعا ولا قاسر معه يقسره ايضا (وكانت) حركته الطبعية (الى جهة) واحدة (فلم يقع) الضوء (من كل جهة) بل من جهة واحدة فقط (والتالى باطل) لان الضوء يقع على الاجسام من جهات متعددة مختلفة واعترض عليه بجواز ان يكون الضوء اجساما مختلفة الطبائع مقتضية للحركة فى الجهات المتباينة نعم لو ثبت ان الضوء مطلقا حقيقة واحدة لتم (ومما يقوى ذلك) اى عدم كون الضوء جسما (ان النور اذا دخل) فى البيت (من الكوة ثم سددناها) دفعة

❁ سيالكوتى ❁

قوله (ولا يخفى على ذى فطنة الخ) وذلك لان القسم الاول منعقد للالوان و الفرع المذكور من احكام الالوان كالمقصد الثانى اذ الحاصل منهما ان بعض الالوان رؤيته مشروطة بالضوء و بعضها بالظلمة واما ان يكون الظلمة وجودية او عدمية فمحل ذكره القسم الثانى المنعقد للاضواء فذكره ههنا استطرادى لبيان ان كونها شرطا لرؤية البعض مبنى على كونها وجودية اذ الشرط لا يكون لا وجوديا **قوله** (تنفصل عن المضئ) لابد لهم من القول بتجددها فى المضئ لئلا يلزم الانقطاع او وجود الاجسام الصغار الغير المتناهية بالفعل فى مثل الشمس وهو سفسطة لاسيما فى الكيفيات لعدم قولهم بالكون والفساد فيها **قوله** (وتتصل بالمستضئ) من غير ان تداخله ولذا لا ينفصل عنه فيكون الجسم المستضئ مع الضوء اكبر مقدارا منه اذا لم يتصل به فما قيل لو كان الضوء جسما يلزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء واللازم باطل ليس بشئ **قوله** (لو كان جسما محسوسا الخ) بخلاف ما اذا كان جسما شفافا كالافلاك فانه لا يشتغل الحس به اصلا **قوله** (انما هى للعيون الضعيفة) بواسطة ان الحجاب بالصفحة يوجب لطافة الروح البصرى وصفاءه عن الكدورات واجتماعه وقوته بسبب النفوذ فى تلك الصفحة لانها ليست بحجاب وساتر لما وراءه **قوله** (جسما) اى جسما متحركا ينفصل من المضئ **قوله** (اذ لا ارادة الخ) يعنى ان انتفاء الارادة والقسر معلوم بالضرورة فان المصباح المضئ للبيت ليس فيه ارادة ولا قاسر يوجب انفصال شئ عنه ولان الحركة الارادية و القسرية تختلف بحسب اختلاف الارادة والقسر شدة وضعفا وليس حال الضوء كذلك **قوله** (كانت حركته الطبيعية الخ) لان الحيز الطبيعى لكل جسم واحد **قوله** (بجواز ان يكون الخ) لا خفاء فى ان الكلام فى وقوع الضوء من مضئ واحد والتزام

قوله ولا يخفى على فطنة الخ) وذلك لانه لم يذكر الضوء فى المقصد الثانى الذى هو من مقاصد القسم الاول اعنى مباحث الالوان ليبين ماهيته بل انما ذكره ليبين كونه شرطا للرؤية او للوجود اى لرؤية الالوان او وجودها فالمناسب ان لا يجعل بيان ماهية مقابله ايضا مقصودا اصليا فى بيان احوال القسم الاول بل يجعل كونه شرطا للرؤية مقصدا او يجعل بيان انه ما هو فرعا وبهذا يندفع ترجيح اسلوب المصنف بان كشف ماهيتها مقدم على بيان احوالها اذ مراد الشارح اولوية ما ذكره بالنظر الى الاسلوب الذى سلكه فى الضوء

قوله ان الضوء اجسام) قد يقال لو كان الضوء جسما يلزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء واللازم بين الفساد كما لا يخفى فكذا الملزوم

قوله ولذلك يستعين بها الطاعنون فى السن) نقل عنه رحمه الله ان وجه الاستعانة اما ان تلك الخطوط النورية تصفو وتزول كدورتها عند نفوذها فى الشفاف او لان الزاوية الحادثة عند الرطوبة الجليدية يكون حينئذ اعظم فيرى المرئى اعظم وفى شرح المقاصد ربما يستعان بالحائل على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف فى الباصرة بحيث يحتاج الى ما يجمع القوة

قوله وقد يجاب عنه بانه لو كان جسما) قيل للقائل ان يقول يجوز ان يكون لجسم الضوء خاصة الاظهار فيزداد الجسم المقابل ظهورا عند ما ازداد لتلك الخاصة اولا يرى ان الاعراض المرئية تمنع من رؤية اعماق الجسم لاشتغال الحس بها مع ان الضوء لا يمنع وما ذلك الا لخاصية فيه

قوله اذا غلظت جدا الخ) ان قلت فما وجه عدم ستر الافلاك ما وراءها مع كمال غلظها قلت لانها شفاف مطلق لا لون فيها اصلا بخلاف صفحة البلور والزجاج الشفاف فان فيهما لونا ما وان كان ضعيفا فعلى هذا لا يلزم ان يكون الاكثر ضوأ اكثر استتارا الا اذا كان فيه لون ما لكنه يلزم ان لا يكون كثرته موجبا لشدة الاحساس وهذا القدر يكفى فى الاستدلال او لما اشرنا اليه سابقا .

قوله بل هى حجاب لها عن رؤية ما وراءها) اراد انها حجاب لها فى الجملة و بالنسبة الى احساسها بدونها الا انها حجاب لها بالكلية او بالنسبة الى ٢

واحدة (فانه) اى ذلك الجسم الذى فرض انه النور (لايخرج) من البيت لاقبل السد ولابعده وهو ظاهر (ولاتعدم ذاته) والالزم ان تكون حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما ولايبقى ايضا على حاله الذى كان عليه (بل) تعدم (كيفيته) التى كانت مبصرة (وهو مرادنا) فان تلك الكيفية الحاصلة من مقابلة المضئ الزائلة بزوالها هى الضوء واذاثبت ذلك فى بعض الاجسام ثبت فى الكل للقطع بعدم التفاوت (وايضا فالشمس اذاطلعت من الافق استنارت الدنيا) اى وجه الارض وما يتصل بها (فى اللحظة وحركته) اى حركة النور الفائض على الدنيا من الفلك الرابع الى وجه الارض (لا تعقل فيها) اى فى تلك اللحظة اللطيفة ولما كانت هذه الحركة عند من يجوز خرق الافلاك غير مستحيلة بل مستبعدة كاستبعاد انتفاء الجسم بالحيلولة بينه و بين غيره جعل هذين الوجهين مقوبين لما تقدم لادليلين مستقلين لان الاستبعاد لايكون دليلا على مايطلب فيه اليقين (احتج الخصم) على كون الضوء جسما (بان الضوء متحرك لانه منحدر عن المضئ) العالى كالشمس والنار وكل منحدر متحرك (و يتبعه) اى يتبع الضوء المضئ (فى الحركة) اى يتحرك بحركته كما فى الشمس والمصباح (و ينعكس) الضوء (عما يلقاه) اذا كان صقيلا الى جسم آخر والانعكاس حركة فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان الضوء متحرك (وكل متحرك جسم قلنا) ليس للضوء حركة اصلا بل (حركته وهم محض) وتخيل باطل (و) سبب (ذلك) التوهم (حدوثه فى المقابل) اى حدوث الضوء فى القابل المقابل للمضئ فيتوهم انه تحرك منه ووصل الى المقابل (ولما كان) حدوثه فيه (من) مقابلة مضئ (عال) كالشمس مثلا (تخيل انه ينحدر) من العالى الى السافل وهو باطل اذ لوكان منحدرا لرأيناه فى وسط المسافة فالصواب اذن انه يحدث فى القابل المقابل دفعة (ولما كان حدوثه) فى الجسم القابل (تابعا للوضع من المضئ) اى لوضعه منه ومحاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول وحدث فى ذلك الآخر (ظن انه يتبعه فى الحركة) و ينتقل من الجسم الاول الى الجسم الآخر (ولما كان) الضوء (يحدث فى مقابلة المستضئ) الذى وقع عليه الضوء من غيره كما يحدث فى مقابلة المضئ بذاته (والمتوسط) الذى هو هذا المستضئ بالغير (شرط فى حدوثه) اى فى حدوث الضوء فيما يقابل هذا المستضئ اعنى الجسم الذى انعكس اليه الضوء (ظن ان ثمه انتقالا) وحركة للضوء من المستضئ الى المنعكس اليه فظهر بطلان الوجوه الثلاثة التى ذكروها فى حركة الضوء (و يرد) ايضا (عليهم الظل) نقضا على اصل دليلهم فانه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه (مع الاتفاق على انه ليس جسما) فان اجابوا بانه لاحركة له بل يزول عن موضع و يحدث فى آخر على حسب تجدد المحاذيات قلنا كذلك الحال فى الضوء ايضا ❋فرع❋ على بطلان كون الضوء جسما (من المعترفين بانه) اى الضوء ليس جسما بل هو (كيفية) فى الجسم (من قال هو مراتب ظهور اللون) وادعى ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتختلف مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ماهو اكثر ظهورا من الاول حسب ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذى ظهر ظهورا اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه فان اورد عليهم انا ندرك التفرقة بين اللون المستنير و بين اللون المظلم قالوا ان ذلك بسبب ان احدهما خفى والآخر ظاهر لابسبب كيفية اخرى موجودة مع المستنير وقد بالغ بعضهم فى ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونه ولما اشتد ظهوره و بلغ الغاية فى ذلك بهر الابصار حتى خفى اللون لالخفائه فى نفسه بل لعجز البصر

❋ سيا الكوتى ❋

انفصال اجسام مختلفة الطبايع من جسم واحد بالطبع مما لايجترى عليه عاقل **قوله** (اى يتحرك بحركته) اى بسبب حركته فحركة الضوء ذاتية فلا يرد ان الحركة بالتبع لاتقتضى ان يكون المتحرك جسما **قوله** (اذ لو كان منحدرا الخ) يعنى لادليل على انحداره الا الحس ولو كان كذلك لرأيناه فى وسط المسافة

٣ احساس العيون الضعيفة بها بان يكون هذا اقوى من احساس العيون القوية بها اذ المتيقن ان احساس العيون القوية بدونها اقوى من احساسها بها لانها حجاب فى الجملة وان احساس العيون الضعيفة بها اقوى من احساسها بدونها بل قد لايكون لها احساس بدونها لانها وان كانت حجابا فى الجملة الا انها تدفع المانع من رؤيتها باحد الوجهين المذكورين واما ان احساس الضعيفة بها اقوى من احساس القوية بها فغير ظاهر

قوله والثانى باطل) قال القطب فى حواشى حكمة العين لانسلم ان حركة الضوء بالطبع ليست الى جهة واحدة اذ وقوع الضوء من كل جهة يجوز ان يكون بالقسر وكان قول الشارح ولا قاسر معه يقسره اشارة الى دفعه لكن الكلام فى اثبات انتفاء القاسر فان عدم العلم ليس علما بالعدم

قوله ولاتعدم ذاته والا الخ) قيل لم لايجوز ان يشترط وجود بعض الاجسام بمقابلة المضئ كالشمس او ينقلب هواء عند عدمها كالنار عندما حال شئ بين اجزائها الممتدة على المصباح او يكون الضوء جسما مكيفا يشترط رؤيته لكيفيته فيزول فلا نرى وقوله وهو مرادنا ممنوع وانت خبير بما سيصرح الآن من ان المدعى الاستبعاد لاعدم الجواز كما دل عليه جعله مقويا لادليلا فبهذا يندفع بعض هذه الوجوه كما لايخفى

قوله لرأيناه فى وسط المسافة) فيه ان عدم الرؤية يجوز ان يكون للطافة لحظة الحركة فى الغاية

قوله فاذا زالت الخ) جملة معترضة فاعلم فعلم المرء ينفعه

قوله زال الضوء عن الاول وحدث فى ذلك الآخر) قيل هذا الضوء مشاهد استمراره فلو جوز انه ينتفى ويوجد بدله آنا فآنا لجاز مثل ذلك فى الجسم المتحرك بعينه اذ لافرق بينهما فى ذلك عند بديهة العقل

قوله وادعى ان الظهور المطلق الخ) بيان لمراتب ظهور اللون والمراد بالظهور المطلق هو الفرد الكامل

قوله هو اللون الظاهر) مقتضى ماسبق ان يقول فالضوء هو ظهور اللون لكنه نبه على ان مرادهم بمراتب ظهور اللون اللون الظاهر على مراتب

عن ادراك ماهو جلى فى الغاية هذا تقرير مذهبهم (و يبطله انه) اى القائل به اعترف ان ثمه امرا متجددا) على اختلاف مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوأ (فلايكون) الضوء الذى هو هذا المتجدد (نفس اللون) لكونه امرا مستمرا فبطل مذهبه بهذا (ولانه) اعنى الضوء (مشترك بين الالوان كلها) فان السواد والبياض وغيرهما قد تكون مضيئة مشرقة ولاشك انها غير مشاركة فى الماهية بل متخالفة فيها فلايكون الضوء نفسها (وفيهما) اى فى هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم (نظر اذ ربما يقول) ذلك لقائل الامر (المتجدد) الذى اعترفت به (لون يحدث) فلايكون الضوء زائدا على اللون وفيه بحث اذ يلزمه حينئذ تجدد الالوان بحسب اشتداد الضوء شيئا فشيئا سواء كانت متعاقبة فى الوجود او مجتمعة فى المحل وكلاهما باطل عندهم قال الامام الرازى هؤلاء الذين قالوا الضوء ظهور للون ان جعلوا الضوء كيفية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع لفظى وان زعموا ان ذلك الظهور تجدد حالة نسبية اعنى ظهور اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبى فلا يصح تفسيره بالحالة النسبية وان جعلوه عبارة عن اللون المتجدد فلايكون لقولهم الضوء ظهور اللون معنى (وانه) عطف على اذ ربما اى ولانه (يجوز اشتراك) الامور المتخالفة بالماهية فى امر ذاتى او عرضى فيجوز حينئذ اشتراك (الالوان) المختلفة الحقائق (فى كونها ذات مراتب) اى فى الظهور الذى له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جدا اذ المراد ان الضوء الذى فى البياض يماثل فى الماهية الضوء الذى فى السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان فى الماهية قطعا فلايكون ضوء كل منهما عينه بل امرا زائدا عليه واذ قد بطل هذان الوجهان (فالمعتمد) فى الرد على هذا القائل (ان البلور فى الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه) اذ لا لون له وكذا الماء فى الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه ولا يرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد ايضا اللون بدونه فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضيئا وايضا لو كان الضوء عين اللون لكان بعضه ضدا لبعضه لكنه باطل لان الضوء لا يقابله الا الظلمة (احتج) القائل بان الضوء هو ظهور اللون لا كيفية زائدة عليه بل الحس كما ترى اذا ارتقى من الادنى الى الاعلى ظن هناك بريقا ولمعانا (بانه يزول) الضوء (الاضعف بالاقوى كاللامع بالليل) مثل البراعة وعين الهرة فانه يرى مضيئا فى الظلمة ولا يرى ضوءه فى السراج (ثم السراج) فانه يرى مضيئا شديدا و يضمحل ضوءه فى ضوء القمر (ثم القمر) فانه مضئ ولا ضوء له فى الشمس (ثم الشمس) فانها الغاية فى الاضاءة التى يزول فيها ضوء ماعداها (وما هو) اى ليس زوال الاضعف بالاقوى (الا ان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا زوال ثمه) بحسب نفس الامر بل الحس لما ضعف فى الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام فى السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهورا الوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا اخفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره (قلنا هذا تمثيل) اى ايراد مثال (غايته تجويز ان يكون لذلك) الذى ذكرتموه (اثر) فى اختلاف احوال الادراكات فى قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس فى قوته وضعفه ولا يدل على ان الضوء ليس كيفية موجودة زائدة على اللون وظهوره اذ قد مر ان الحس لا ينفعل عن الاضعف الموجود فى نفسه عند انفعاله عن الاقوى فيجوز ان يكون اللامع مثلا ضوء مغاير للونه الا انه لا يرى فى ضوء السراج

﴿ المقصد الثانى فى مراتبه ﴾ اى مراتب الضوء مطلقا (القائم بالمضئ لذاته هو الضوء) اى قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضئ فى ذاته بعد اطلاقه على ما يعمها وغيرها (كما فى الشمس) وماعدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضئ آخر (و) القائم (بالمضئ لغيره نور) اذا كان ذلك الغير مضيئا لذاته (كما فى القمر ووجه الارض) المستضيئين بضوء الشمس فاذا قوبل الضوء بالنور اريد بهما هذان المعنيان (قال) الله (تعالى هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل فى الجسم من مقابلة المضئ لغيره هو الظل) كالحاصل على وجه الارض

قوله ويبطله انه اعترف الخ) الظاهر انه معارضة لكن اتى بها قبل الانتهاض بالدليل

قوله لان الضوء امر غير نسبى) لانا نرى الضوء بيقين اولا وبالذات ولو كان من الامور النسبية لم يكن مرئيا كذلك

قوله فلايكون لقولهم الخ) لا يخفى ان مثل هذه المسامحات شايعة اذ حمل ظهور اللون على اللون الظاهر كحمل حصول الصورة على الصورة الحاصلة فلا وجه وجيها لما اورده الامام على الشق الثانى

قوله اى ولانه) تفسير بحسب المعنى واشارة الى معنى التعليل الذى فيه كما فى قوله تعالى * يا ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شئ عظيم * وليس مراده ان ان فى عبارة المصنف مفتوحة حذف منها اللام كما هو شايع

قوله مثل البراعة) فى الصحاح انها ذباب يطير بالليل كأنه نار وفى ربيع الانوار للزمخشرى انها طائر ان طار بالنهار كان كسائر الطيور وان طار بالليل كان مثل شهاب ثاقب قذف به اومصباح انفصل من الذبالة اى الفتيلة

قوله وماعدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها) صرح الآمدى فى ابكار الافكار فى اواخر الفرع الخامس من مباحث القدرة ان الكواكب الثابتة عندهم مكتسب نورها من نور الشمس كالقمر ودل كلامه قبل ذلك ان الكواكب السيارة ايضا يكتسب نورها من الشمس عندهم وماذكره الشارح ههنا يخالفه اللهم الا ان يكون للفلاسفة فيه قولان تعرض الآمدى لاحدهما والشريف للآخر والله اعلم بحقيقة الحال

حال الاسفار وعقيب الغروب فانه مستفاد من الهواء المضئ بالشمس وكالحاصل على وجه الارض
من مقابلة القمر المستنير بالشمس فالضوء اما ذاتى للجسم او مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضئ
بذاته او بغيره فانحصرت مراتبه فى ثلاث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضئ فيخرج عنه
الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر وقد يقسم الضوء الى اول وثان فالضوء الاول هو الحاصل
من مقابلة المضئ لذاته والضوء الثانى هو الحاصل من مقابلة المضئ لغيره فيكون الضوء الذاتى خارجا
عن الضوء الاول والثانى (وله) اى للظل (مراتب) كثيرة متفاوتة فى الشدة والضعف (كما فى افنية
الجدران ثم الذى فى البيوت ثم الذى فى المخادع) فان الحاصل فى فناء الجدار اقوى واشد من الآخرين
لكونه مستفادا من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس الواقعة فى جوانبه ثم الحاصل فى البيت
اقوى من الحاصل فى المخدع بضم الميم او كسرها مع فتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضئ
بالشمس والثانى مستفاد من الاول فاختلف احوال هذه الاظلال لاختلاف معداتها فى القوة
والضعف (وكما تراه) اى وكالظل الذى تراه (يختلف) فى البيت شدة وضعفا (بصغر الكوة) اى
الثقبة النافذة (وكبرها) فانها كلما كانت اكبر كان الظل الحاصل فى البيت اشد واقوى وكلما كانت
اصغر كان ذلك الظل اضعف (وينقسم) الظل فى داخل البيت بحسب مراتبه فى الشدة والضعف
(الى غير النهاية) اى الى امور غير محصورة فى عدد يمكن احصاؤه (انقسام الكوة) بحسب مراتبها فى
الصغر والكبر) كذلك (ولا يزال) الظل (يضعف) بسبب صغر الكوة فى المثال المذكور (حتى ينعدم)
بالكلية (وهو الظلمة) لما مر من ان الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا * المقصد
الثالث * هل يتكيف الهواء بالضوء) اولا وانما اورده ههنا لان ماذكره فى المقصد الثانى
من مراتب الظل متوقف على تكيف الهواء بالضوء (منهم من منعه وجعل شرطه)
اى شرط التكيف بالضوء (اللون) ولا لون للهواء لكونه بسيطا فلا يقبل الضوء لانتفاء
شرطه ولما كان لقائل ان يقول قد مر ان الضوء شرط لوجود اللون عند الحكيم فلو كان
اللون شرطا للضوء ايضا لدار اجاب عنه بقوله (فكل) من الضوء واللون (شرط للآخر
والدور دور معية فلا امتناع) فيه لما عرفت من جواز امتناع الانفكاك من الجانبين (ويبطله)
اى يبطل قول المانع (انا نرى فى الصبح الافق مضيئا وما هو الا لهواء تكيف بالضوء وقد يجاب
عنه بان ذلك للاجزاء البخارية المختلطة به) اى بالهواء (والكلام فى الهواء الصرف)
الخالى عن الاجزاء الدخانية والهبائية والبخارية القابلة للضوء بسبب كونها متلونة فى الجملة
ورده الامام الرازى بانه يلزم من ذلك ان الهواء كلما كان اصفى كان الضوء الحاصل فيه قبل
الطلوع وبعد الغروب وفى افنية الجدران اضعف وكلما كان البخار والغبار فيه اكثر
كان ضوءه اقوى لكن الامر بالعكس واحتج على استضاءة الهواء بوجه آخر ايضا هو
انه لو لم يتكيف الهواء بالضوء لوجب ان نرى بالنهار الكواكب التى فى خلاف جهة الشمس
لان الكواكب باقية على ضوئها والحس لم ينفعل على ذلك التقدير من ضوء اقوى
يمنع من الاحساس بها (احتج المانع بانه لو تكيف) الهواء به (لاحس به) اى بالهواء (من يحس
بالجدار المتكيف به) لكن الهواء لايحس به اصلا فلا يكون متكيفا بالضوء (وجوابه منع
الملازمة لجواز ان يكون اللون شرطا فى الاحساس به) فلا يكون التكيف بالضوء وحده كافيا
فى رؤية المتكيف بالضوء الضعيف (والهواء اما غير ملون) بالكلية (واما له لون ضعيف) جدا
بحيث يكون لونه اضعف مما للماء والاحجار المشفة فلا يكون ذلك اللون كافيا فى رؤية الهواء مع
كفايته فى قبوله للضوء ان جعل قبوله له مشروطا باللون * المقصد الرابع * ان ثمة شيئا غير الضوء
يترقرق) اى يتلألأ ويلمع (على) بعض (الاجسام) المستنيرة (كأنه شئ يفيض منها) اى
من تلك الاجسام (ويكاد يستر لونها وهو) اعنى ذلك الشئ المترقرق (له) اى للجسم (اما لذاته
ويسمى) حينئذ (شعاعا) كما للشمس من التلألؤ واللمعان الذاتى (واما من غيره ويسمى) حينئذ

قوله فانه مستفاد من الهواء المضئ بالشمس) لكن لابطريق الانعكاس كما صرح به فى الملخص واستدل عليه ثم ان فيه ذكر اشارة الى اندفاع الاعتراض المشهور على ان المضئ لايضئ الا المقابل وهو انا نرى وجه الارض عند الاسفار مضيئا وهذه الاستضاءة من الشمس التى هى غير مقابلة اياه حينئذ ووجه الدفع بعد تقرر كون الاستضاءة لابطريق الانعكاس ان تلك الاستضاءة من الهواء المستضئ بالشمس المقابل للارض

قوله وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر) هذا تمثيل حسب ما دل عليه كلام المصنف وان كان مخالفا للعرف قال فى شرح المقاصد انه ليس بظل وفاقا ويؤيده ماذكره الشارح نفسه فى حواشى حكمة العين من انه يتوجه على تفسير الظل بالضوء الثانى يعنى الحاصل من المضئ بغيره ان الضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر يلزم ان يكون ظلا والجواب بالالتزام او بكون القمر مضيئا بالذات ظاهر الفساد

قوله الواقعة فى جوانبه) بهذا القيد يظهر فوته بالنسبة الى مافى البيت والا فما فى البيت ايضا مستفاد من الامور المستضيئة من مقابلة الشمس كما سيصرح به

قوله اى الى امور غير محصورة) اشارة الى رد كلام المقاصد من ان ماذكر فى المواقف مبنى على ما يراه الحكماء من عدم تناهى انقسامات الاجسام والمقادير وما يتبعها وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى ما لانهاية له ولو بالفرض والوهم وما تقرر من ان المحصور بين الحاصرين لايكون الا متناهيا فمعناه بحسب الكمية الاتصالية او الانفصالية لابحسب قبول الانقسام

قوله متوقف على تكيف الهواء بالضوء) فان قلت ينبغى ان يقدم هذا المقصد على المقصد الثانى لانه مقدمة له قلت انما لم يقدمه نظرا الى ان الاهتمام بالثانى اكثر

قوله والدور دور معية) به اندفع استدلال الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون لاستلزامه الدور كما نقلناه فى المقصد الثانى من مقاصد القسم الاول

قوله ورده الامام الرازى) قال فى شرح المقاصد فيه ضعف لجواز ان يكون الموجب مخالطة الاجزاء الى حد مخصوص او مجاوزة حد ٢

(بريقا) كالمرآة التي حاذت الشمس (ونسبة البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضوء) في ان الشعاع والضوء ذاتيان للجسم والبريق والنور مستفادان من غيره

﴿ النوع الثالث ﴾

من المحسوسات (المسموعات وهي الاصوات والحروف) التي هي كيفيات عارضة للاصوات (ومباحثه) اى مباحث النوع الثالث (قسمان القسم الاول في الصوت) قدمه على الحرف لكونه معروضا له متقدما عليه بالطبع (وفيه مقاصد * الاول) ان الصوت وان كان بديهي التصور كسائر المحسوسات الا انه (قد اشتبهت عند بعضهم ماهيته بسببه) القريب او البعيد (فقيل) الصوت (هو التموج) اى تموج الهواء وهو سببه القريب (وقيل) الصوت (هو القرع او القلع) مع ان هذين سببان له بعيدان (والحق) كما اشرنا اليه (ان ماهيته بديهية) مستغنية عن التعريف ومغايرة لما توهموه فان التموج محسوس باللمس الا ترى ان الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ فاوجعه فافسده وانه قد يعرض من الرعد ان يدك الجبال وكثيرا ما يستعان على هدم الحصون العالية باصوات البوقات والصوت ليس ملموسا في نفسه وايضا التموج حركة والصوت ليس كذلك والقرع مماسة والقلع تفريق والصوت ليس شيئا منهما وايضا كل منهما مبصر بتوسط اللون ولا شئ من الاصوات بمبصر اصلا (وسببه) اى سبب الصوت (القريب تموج الهواء وليس تموجه) هذا (حركة انتقالية من هواء واحد بعينه (بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون) فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الحوض اذا القي حجر في وسطه وانما جعل التموج سببا قريبا له لانه متى حصل التموج المذكور حصل الصوت واذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والآلات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء حينئذ قال الامام الرازي وانت خبير بان الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا وقد يقال ان استقراء بعض الجزئيات مع الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا تقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا (وسبب التموج المذكور قلع عنيف) اى تفريق شديد (او قرع عنيف) اى امساس شديد وانما كانا سببين للتموج (اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم) القارع او المقلوع (الى الجنبتين) بعنف (وينقاد له) اى لذلك الهواء المنفلت (ما يجاوره) من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا تتصادم الاهوية وتتموج (الى ان تنتهي) الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه (كالحجر المرمى في) وسط (الماء) فظهر ان كل واحد من القرع والقلع سبب لتموج الهواء وان كان التموج القرعي اشد انبساطا من التموج القلعي وذكر بعضهم ان الهواء المتموج بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت ملاصقا به ورأسه في السماء واذا فرض المصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان تتطابق قاعدتاهما ومن هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وانما اعتبر العنف في القرع والقلع لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا قرعا لينا او قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت قيل واعلم انهم جعلوهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذ لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم حينئذ ان يكون الزمان موجودا في الآن ﴿ المقصد الثاني ﴾ الصوت كيفية

---

٢ الضوء في النقصان وحاصله انه يجوز ان يقصره الافراط كما يقصره التفريط

قوله والحس لم ينفعل الخ) قيل يجوز ان يكون في الجهة التي هي خلاف جهة الشمس بخار يتكيف بالضوء القوي فالحس ينفعل به ولذا لم ير الكواكب فيها وبالجملة الكلام في الهواء الصرف كما مر وهذه الحجة لا تدل على استضاءته بل على استضاءة الهواء مطلقا

قوله كافيا في رؤية المتكيف بالضوء الضعيف) فان قلت الضوء الذي في الهواء ان كان في الضعف بحيث لا يرى كان الضوء الحاصل منه في وجه الارض اولى بان لا يرى والتالي كاذب قلنا اجاب عنه الامام في الملخص بانا نلتزم التالي لانا اذا نظرنا الى الجدار الذي لا يقابله الشمس كما لا نرى فيه الا اللون ولا نرى شيئا من الكيفية الحاصلة فيه عند كونه في مقابلة الشمس وفيه ما فيه ويمكن الجواب بمنع الملازمة فليتأمل

قوله التي هي كيفيات عارضة للاصوات) المفهوم مما ذكره الشارح في تقسيم الموجود على رأي المتكلمين في اول حواشي التجريد ان الحروف عند المتكلمين كيفيات موجودة عارضة للاصوات ومن توابعها ولهذا حصر شارحه المسموع في الصوت ولم يتعرض للحرف ولا يخفى انه لا يلائم مذهبهم فانهم لا يجوزون قيام العرض بالعرض قيل والصواب في تقرير الجواب ان الحروف عندهم كيفيات غير موجودة عارضة للاصوات فلا نقض بها في حصر المسموع في الصوت وانت خبير بان القول بعدم مسموعية الحرف اللازم من هذا الجواب بعيد كيف ولو لم يكن الحرف مسموعا لم يكن اللفظ المركب من الحروف مسموعا ايضا ولو قيل الحرف عند المتكلمين صوت متكيف بكيفية مخصوصة ولو عدمية فلا نقض بها في حصر المسموع في مطلق الصوت اتجه بعد تسليم مسموعية المقيد ان كلام شارح التجريد لا يساعد هذا التقرير كما لا يخفى

قوله فان التموج محسوس باللمس الخ) قال الشارح في بعض مصنفاته الحق ان المحسوس باللمس هو الميل الحاصل في الهواء حال التموج لا نفسه بل هي مدركة بالوهم لا يقال الحركة من شانها ان تكون مبصرة ولو ثانيا فلا يكون من المعاني التي يدركها القوة الوهمية لانا نقول ما ذكرتم ٢

قائمة بالهواء يحملها) الهواء (الى الصماخ) فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة (لاانعاق حاسة السمع به) اى بالصوت مع كونه بعيدا عن الحاسة (كالمرئى) فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما كما ستعرفه والمقصود ان الاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا بمعنى ان هواء واحدا بعينه يتموج و يتكيف بالصوت و يوصله الى القوة السامعة بل بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج و يتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج و يتكيف به الهواء الراكد فى الصماخ فتدركه السامعة حينئذ وانما قلنا ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السمع (لوجوه* الاول ان من وضع فمه فى طرف انبوبة) طويلة (و) وضع (طرفها الآخر فى صماخ انسان وتكلم فيه) بصوت عال (سمعه) ذلك الانسان (دون غيره) من الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم من ذلك الانسان (وما هو الا لحصرها) اى ليس ما ذكر من سماعه للصوت دون غيره الا لحصر الانبوبة (الهواء الحامل للصوت ومنعها اياه من الانتشار والوصول الى صماخ الغير) فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الا هو (الثانى انه) اى الصوت (يميل مع الريح كما هو المجرب فى صوت المؤذن على المنارة) فمن كان منه فى جهة تهب الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان فى غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساويا فى مسافة البعد وليس ذلك الا لان الريح تميل الهواء الحامل له وتحركه الى الجانب الذى هبت اليه فدل على ان سماع الصوت يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع (الثالث انه) اى سماع الصوت (يتأخر عن سببه) اعنى سبب الصوت (تأخرا زمانيا فانا نشاهد ضرب الفاس) على الخشب (من بعيد ونسمع صوته) الذى يوجد معه بلا تخلف (بعد ذلك بزمان يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو الا لسلوك الهواء الحامل له فى تلك المسافة) حتى يصل الى صماخنا * واعترض عليه الامام الرازى بان الوجوه الثلاثة راجعة الى الدوران اذ محصولها انه متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا الظن وقد سبق ان مثلها يحتاج الى حدس ليفيد جزما (احتج) هو على صيغة المبنى للمفعول اى احتج المخالف على ان الاحساس بالصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الحاسة (بانا نسمع الصوت من وراء جدار) غليظ جدا وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا ولا يمكن ان يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له الى السامع فان الهواء مالم يتشكل بشكل محسوس لم يتكيف بالكيفية المخصوصة (ونفوذ الهواء) الحامل للصوت (فيه) اى فى الجدار المذكور ومنافذه الضيقة فى الغاية (باقيا على شكله) الذى بسببه يتكيف بالكيفية المخصوصة موصلا لها الى الحاسة (مما لا يعقل) فلو كان السماع موقوفا على الوصول لم يتصور ههنا سماع اصلا (قلنا شرطه بقاؤه على كيفيته) اى شرط السماع بقاء الهواء على كيفيته التى هى الصوت المتفرع على التموج (ولا يبعد ان ينفذ) الهواء (فى المنافذ) الضيقة (متكيفا بها) اى بالكيفية التى هى الصوت المخصوص (واطلاق الشكل على الكيفية تجوز) فمن قال ان الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفيته المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل الحقيقى حتى لا يتصور نفوذه فى تلك المنافذ مستبقيا لشكله على حاله وربما يحتج على عدم توقف الاحساس على الوصول بان الحروف الصامتة لا وجود لها الا فى آن حدوثها فلا بد ان يكون سماعنا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها الينا وفساده ظاهر مما صورناه فى كيفية الوصول وقد يحتج عليه ايضا بان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او متعدد فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد وعلى الثانى يجب ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة و يجاب بان الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا * المقصد الثالث * الصوت موجود فى الخارج) اى فى خارج الصماخ (لانه انما يحصل فى الصماخ) على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشئ من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث فى هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له فى الهواء المتموج الخارج عن الصماخ (والا) اى وان لم يكن الصوت

(موجودا)

٢ انما هو فى حركة المتحرك المحسوس بالبصر وههنا ليس كذلك فلا يكون من شان حركته ان تكون مبصرة الى ههنا كلامه

قوله والصوت ليس كذلك) واما اعتراض القطب فى حواشى حكمة العين بجواز ان يكون بعض الحركات صوتا فمما لا يلتفت اليه

قوله وايضا كل منهما مبصر) فى بعض النسخ منهما بضمير المثنى وفى بعضها منها بضمير الجماعة لكن صرح فى حواشيه على التجريد بان كلا من القرع والقلع والتموج محسوس مبصر فهذا يؤيد النسخة الثانية وان كانت النسخة الاولى موافقة للمباحث المشرقية ثم ان المبصر نوع التموج لا تموج الهواء لعدم اللون الكافى للرؤية فيه وهذا القدر يكفى فى الاستدلال على ان التموج ليس بصوت وبهذا الدليل ايضا يبطل ما قيل من ان الصوت جسم وكذا بدليل ملموسية الجسم اولا وثانيا دون الصوت

قوله وسببه القريب تموج الهواء) قيل ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن لتماس الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله الينا لامتناع النفوذ من جرم الفلك لكن ينسب الى الاساطين من القدماء انهم يثبتون للافلاك اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل و يتعجب منها النفس وحكى عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركاتها ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الاركان والنغمات وكمل علم الموسيقى والحق عندنا ان الصوت يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما تورد الآراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان

قوله لتموج الهواء على وجه مخصوص) اشارة الى دفع قوله ان الدوران ليس بتام وجودا وتلخيصه انهم لم يجعلوا سبب الصوت التموج المطلق بل التموج المخصوص الحاصل بسبب القرع والقلع وقوله مع كونهما معلومة يقينا اشارة الى دفع قوله لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيها اليقين فافهم

قوله اذ بهما ينفلت الهواء الخ) يحتمل ان يكون ينفلت بالفاء والتاء المثناة من فوق من الانفلات ٢

موجودا فى الخارج بل فى داخل الصماخ فقط (لم ندرك جهته) اصلا لانه لما لم يوجد الا فى داخله لم ندركه الا فى تلك الحالة التى لا اثر للجهة معها فوجب ان لا ندرك ان الصوت من اى جهة وصل الينا (كما ان اليد لما كانت تلمس الشئ حيث تلقاه) ويصل ذلك الشئ اليها (لا فى المسافة لم تميز) عندنا بلمس اليد (جهته) اى جهة ذلك الشئ الملموس ولم ندر انه من اى جهة اتانا لكنا ندرك فى بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان يكون الصوت موجودا قبل الوصول الى السامعة وان يكون مدركا هناك ايضا ليتميز جهته وليس يلزم ان يكون حينئذ بعيدا عنا لينافى ما تقدم من ان الاحساس بالصوت مشروط بوصول الهواء الحامل له الينا بل يجوز ان يكون قريبا متاخما فيكون واصلا الينا اذلم نرد بالوصول حقيقته بل ما يتناولها وما فى حكمها من القرب (ولذلك) اى ولان الصوت موجود فى خارج الصماخ (نميز بين) الصوت (القريب و) الصوت (البعيد) اذ لولا ان الاصوات موجودة فى خارج الاصمخة ومدركة حيث هى من الامكنة لما امكننا ان نميز بينها بحسب القرب والبعد وهذا الدليل الثانى لابتنائه على ادراك الصوت فى مكانه القريب او البعيد من السامع ينافى بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول لكن قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان هذا الادراك انما يحصل اولا بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يصل من الابعد فى زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقى منه فى الهواء الذى هو فى المسافة التى فيها ورد وقال والحاصل ان عند غفلتنا يرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذى فيه عند الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتبعه بتأملنا فيتأدى ادراكنا من الذى وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ وروده فان كان بقى منه شئ متأد ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى وحينئذ ندرك الوارد ومورده وما بقى منه موجودا وجهته و بعد مورده وقربه وما بقى من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق فى المسافة اثر بينهما على المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقى ولذلك لا نفرق فى البعد بين الرعد الواصل الينا من اعالى الجو وبين دوى الرحى التى هى اقرب الينا ونفرق فيه بين كلامى رجلين لا نراهما و بعد احدهما منا ذراع وبعد الآخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب احدهما وبعد الآخر قال الامام الرازى هذا منتهى ما قيل فى هذا المقام وقد بقى فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتتبع من الذى وصل اليه الى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلا فى تلك الجهة مدركا له فبقى ان يكون مدركه الصوت الذى فى تلك الجهة لا من حيث انه فى تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا وضعفه ظاهر فان الصوت اذا ادرك فى جهة علم انه فى تلك الجهة وان لم تكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع الا يرى ان الرائحة اذا ادركت من جسم علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة فيه حاصلة مما يدرك بالشم (لا يقال انما ندركها للتوجه منها) اى انما ندرك جهة الصوت لان الهواء القارع للصماخ توجه من تلك الجهة لا لان الصوت موجود فيها كما ذكرتم فى الدليل الاول (و) نميز بين القريب والبعيد (لان اثر القريب اقوى) من اثر البعيد فان القرع مثلا اذا كان قريبا كان الاثر الحادث عنه اقوى من الاثر الحادث من البعيد فلذلك امتاز القريب من البعيد لا لان الصوت موجود فى خارج الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب او بعيد كما ذكرتموه فى الدليل الثانى (لانا نجيب عن الاول ان من سد) اى بان من سد (احدى اذنيه) التى تكون فى جانب الصوت (وسمع) الصوت (بالاخرى عرف الجهة) وعلم ان الصوت انما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة ولا شك ان التموج لا يصل الى غير المسدودة الا بالانعطاف فيكون الهواء القارع واصلا الى السامع من خلاف جهة الصوت فلا يكون ادراك جهته بسبب توجه الهواء القارع منها (و) نجيب (عن الثانى انه) اى بان السامع (يميز بين القوى البعيد والضعيف

٢ وهو الخروج ويحتمل ان يكون بالقاف والباء الموحدة ثم بمجرد انقلاب الهواء من بعض مسافة القارع ليس علة مستلزمة للتموج السبب للصوت لحصوله قبل مماسة القارع للمقروع مع عدم الصوت حينئذ بل العلة انقلابه من تمام المسافة وبالجملة انقلاب الهواء الملاصق لسطح المقروع معتبر فى حصول التموج السبب للصوت كما دل عليه السياق

قوله قاعدته على سطح الارض الخ)فان قلت ما الدليل على ان الهواء المتموج بهما على هيئة المخروط وليس على هيئة اسطوانة مستديرة احد جانبيها على الارض والآخر فى جانب السماء قلت الدليل عليه انك اذا صوتت فى موضع من الارض وفرضنا ان منتهى ما يبلغ اليه صوتك من كل جانب نصف فرسخ فالهواء المتموج من جوانبك على هيئة دائرة قطرها فرسخ مركزها فى موضعك ولا شك ان منتهى ما يبلغ اليه الصوت من جهة العلو مما يحاذى رأسك نصف فرسخ ايضا فلو كان الهواء المتموج كاسطوانة مستديرة يكون ايضا جانبها الذى يلى السماء دائرة قطرها فرسخ مركزها ما يحاذى تلك الدائرة وليس كذلك لان البعد بينك و بين محيطة تلك الدائرة ازيد من نصف فرسخ وانما قلنا انه ازيد منه لان الخط الواصل بينك وبين مركز تلك الدائرة الذى فرضنا بعده مما يحاذى رأسك نصف فرسخ وتر لزاوية حادة والخط الواصل الى محيطها وتر لزاوية قائمة وقد تقرر فى موضعه وتحقق بالتخيل الصادق ان وتر القائمة اطول من وتر الحادة فتعين ان الهواء المتموج على هيئة مخروطة كما ذكره وبهذا التوضيح يعرف حاصل قوله واذا فرض الصوت الخ فليتأمل

قوله فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زمانى) قال صاحب المحصل فيه بحث اذ لا نسلم ان الصوت زمانى لان بعض الحروف آنى كما يجئ مع انه صوت ولا يخفى عليك اندفاعه بما مر من ان الحرف عارض للصوت لا نفسه

قوله اوجزء اخيرا منهما) قيل لا شك ان كلا من الوصول واللاوصول جزء اخير لعلة التموج فاذا كانا آنيين يلزم ان يكون الجزء الاخير آنيا والمعلول زمانيا ولو سلم انه ليس بجزء اخير فمجرد الجزئية مع كونه آنيا يستلزم المحذور لان المتوسط بين ذلك الجزء الآنى والمعلول الزمانى اعنى التموج ٢

القريب) فبطل ما توهم من ان القريب هو الاقوى ولو صح ذلك لوجب ان يشتبه علينا الحال في القوة والضعف والقرب والبعد حتى اذا سمعنا صوتين متساويين في البعد مختلفين في القوة وجب ان نتردد ونجوز ان يكون احدهما قريبا والآخر بعيدا ويكون التفاوت بينهما في القوة لذلك لا لتفاوتهما في انفسهما قوة وضعفا وليس الامر كذلك

﴿ المقصد الرابع الهواء ﴾

المتموج الحامل للصوت (اذا صادم) جسما (املس كجبل اوجدار) اعتبر الملاسة فيهما والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل (ورجع) ذلك الهواء المصادم (بهيئته) لان ذلك الجسم يقاومه و يصرفه الى خلف و يكون شكله في التموج باقيا على هيئته (كالكرة المرمية الى الحائط) المقاوم لها فترجع الكرة عنه الى خلف (رجع) جواب اذا اى رجع ذلك (الهواء القهقرى فيحدث) في الهواء المصادم الراجع (صوت شبيه بالاول وهو الصدى) المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقاوم و بعده ﴿فرعان﴾ على القول بوجود الصدى (الاول الظاهر ان الصدى) اى سبب الصدى (تموج هواء جديد لا رجوع الهواء الاول) وذلك لان الهواء اذا تموج على الوجه الذى عرفته فيمامر حتى صادم المتموج منه جسما يقاومه و يرده الى خلف لم يبق في الهواء المصادم ذلك التموج الذى كان حاصلا له بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه تموج شبيه بالتموج الاول فهذا التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وكما ان التموج الاول كان بصدم بعد صدم وسكون بعد سكون كذلك الحال في التموج الثانى الذى كان ابتداؤه عند انتهاء الاول وقد يظن ان الهواء المصادم يرجع متصفا بتموجه الاول بعينه فيحمل ذلك الصوت الاول الى السامع الا ترى ان الصدى يكون على صفته وهيئته وهذا وان كان محتملا الا ان الاول هو الظاهر ﴿الفرع (الثانى قد ظن بعض ان لكل صوت صدى) قال الامام الرازى الاشبه ذلك لانه اذا تموج هواء عن مكان لابد ان يتموج الى ذلك المكان هواء آخر لامتناع الخلاء فيكون تموج الهواء الآخر سببا للصدى وانت خبير بان هذا انما يتم اذا كان الصدى حادثا من انتقال الهواء الآخر الى مكان الهواء المتموج الحامل للصوت لا من رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته لما يقاومه على احد الوجهين كما مر آنفا (لكن قد لا يحس) اى الصدى (اما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه) فلا يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على ادراك تباينهما (فلا تميز بينهما) اى بين الصوت وصداه لعجز الحس عن التمييز بين الامثال فيحس بهما على انهما صوت واحد كما في الحمامات والقباب الملس الصقيلة جدا (واما لان العاكس لا يكون صلبا املس فيكون) الهواء الراجع بسبب مقاومة العاكس المذكور (كالكرة) التى (ترمى الى شئ لين) فلا يكون نبوها عنه الامع ضعف (فيكون رجوعه) اى رجوع الهواء عن ذلك العاكس (ضعيفا) فلا يحدث هناك الا صدى ضعيف خفى يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط في الصدى وجود المقاوم العاكس واما اذا لم يشترط ذلك كما لزم من كلام الامام فيقال كما ذكره قد لا يسمع الصدى اما لقرب الزمانين كما مر واما لانتشاره كما في الصحراء (ولذلك) اى ولما ذكرناه من حال الصدى (كان صوت المغنى في الصحراء اضعف منه في المسقفات) اذ ليس السبب في هذا الا ان الصدى يقترن بالصوت في المسقف فيتقوى و يتضاعف صوته حينئذ بالصدى المحسوس معه في زمان واحد بخلاف الصحراء اذ ينتشر هناك الصدى او لا يوجد فيها على القول باشتراط العاكس

﴿ القسم الثانى في الحرف وفيه مقاصد ﴾

اربعة ﴿(الاول عرفه) اى الحرف (ابن سينا بانه كيفية) اى هيئة وصفة (تعرض للصوت بها) اى بتلك الكيفية (يمتاز) الصوت (عن) صوت آخر (مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع) هذا تعريفه (و) اما الكشف عن مفهومه فهو ان نقول (قوله تعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الآن للزمان ليتناول الحروف الآنية) وهذا اشارة الى ماذكره الامام الرازى من ان التعريف المذكور

---

٢ اما ان يكون آنيا او زمانيا فالمحذور ثابت والجواب عن الاول المنع وعن الثانى بان المحذور على تقدير توسط الزمانى انما يلزم اذا جعل ذلك الآنى علة تامة للمتوسط الزمانى اوجزأ اخيرا منها وهو ممنوع

قوله اوصوله الى السامعة) ذكره تعيينا لما عطف عليه قوله لا لتعلق حاسة السمع

قوله يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ) اعترض عليه صاحب الصحائف بانا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا الى خلافها وذلك ضرورى يعرفه كل احد بالتجربة ومن المعلوم ضرورة ان الهواء الحامل لذلك الصوت ما وصل الى صماخنا اذ نحن وقتئذ في موضع لا ريح فيه حتى يقال انه صرفه عن جهتنا بل كان خارجا عن ذلك الموضع صرفه الريح عن جهتنا فقد سمعنا صوتا مع عدم وصول الهواء الحامل لذلك الصوت الى صماخنا وفيه نظر لان تشوش سماع الصوت حينئذ يدل على وصول الهواء الحامل له الى صماخنا اذ لو لم يكن الاحساس متوقفا على ذلك الوصول لما تشوش ضرورة والتالى باطل بالتجربة فكذا المقدم

قوله وما هو الا لحصرها الخ) قد يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك بمنع الانبوبة ان يتعلق حاسة السمع بالصوت الذى في داخلها كما يمنع حاسة البصر من رؤية ما في داخلها اذا كان فيه شئ مرئى فلا يفيد توقف الاحساس بالصوت على وصول الهواء الحامل الى الصماخ على انا لا نسلم عدم وصول الهواء الى صماخ الحاضرين ولو قيل لو وصل لسمع يمنع بجواز توقفه على شرط آخر

قوله وان تساويا في مسافة البعد) اشارة الى دفع اعتراض صاحب الصحائف بجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت عن حد السماع حينئذ لان الادراك من البعيد لابد ان يكون له حد كما في الابصار فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك

قوله ونسمع صوته الذى يوجد معه بلا تخلف) فيه بحث لان وجود الصوت اذا كان مع الضرب الذى هو القرع الآنى يلزم ان يكون الآنى علة تامة للزمانى اوجزأ منها مستلزما له فيعود الاشكال السابق اللهم الا ان يريد بالمعية اعم مما هو في حكمها بسبب قلة الزمان المتخلل وكذا من عدم التخلف

قوله وما هو الا السلوك الخ) اعترض عليه ٢

لايتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فانها لاتوجد الافى الآن الذى هو بداية زمان الصوت اونهايته فلا تكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف الآنية لاتوجد مع الصوت الذى هو زمانى قال و يمكن ان يجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض الآن للزمان والنقطة للخط يعنى ان عروض الشئ للشئ قد يكون بحيث يجتمعان فى الزمان وقد لايكون وحينئذ يجوز ان يكون كل واحد من الحروف الآنية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان فيندفع الاشكال (و) قوله (مثله فى الحدة والثقل ليخرج) عن التعريف (الحدة) اى الزيرية (والثقل) اى البمية فانهما وان كانتا صفتين مسموعتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه فى تلك الصفة العارضة الا انه لايمتاز بالحدة صوت عن صوت آخر يماثله فى الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه (و) قوله (تميزا فى المسموع ليخرج الغنة) التى تظهر من تسريب الهواء بعضا الى جانب الانف و بعضا الى الفم مع انطباق الشفتين (والبحوحة) التى هى غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبحوحة سواء كانتا ملذتين اوغير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه فى الحدة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلايكون التميز الحاصل منهما تميزا فى المسموع من حيث هو مسموع (ونحوهما) كطول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب فان هذه الامور ليست مسموعة ايضا اما الطول والقصر فلانهما من الكميات المحضة اوالمأخوذة مع اضافة ولاشئ منهما بمسموع وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل فى ذلك الوقت وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بمسموع واما كون الصوت طيبا اى ملائما للطبع اوغير طيب فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لامسموعان (اذ قد تختلف) هذه الامور اعنى الغنة والبحوحة ونحوهما (والمسموع واحد وقد تتحد والمسموع مختلف) وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت المسموع الا انها فى انفسها ليست مسموعة فلايكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضى اختلاف المسموع الذى هو مجموع الصوت وعارضه واتحادها يقتضى اتحاد المسموع لامطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتأمل واعلم ان الحكم بان الغنة والبحوحة والجهارة والخفاية ليست مسموعة منظور فيه وان الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض وهذا انسب بمباحث العربية قال المصنف (و بالجملة فماهية الحرف اوضح من ذلك) الذى ذكر فى تعريفها لما مر من ان الاحساس بالجزئيات اقوى فى افادة المعرفة بماهيات المحسوسات من تعريفاتها بالاقوال الشارحة اذ لايمكن لنا ان نعرفها الا بالاضافات واعتبارات لازمة لها لايفيد شئ منها معرفة حقائقها وكأن المقصود مما ذكر فى تعريفاتها التنبيه على خواصها وصفاتها

❊ المقصد الثانى ❊ الحروف تنقسم من وجوه (الاول) ان الحروف (اما مصوتة وهى التى تسمى فى العربية حروف المد واللين) وهى الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ماقبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء (واما صامتة وهى ماسواها) اى ماسوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لاتكون الا ساكنة مع كون حركة ماقبلها من جنسها كما عرفت فالالف لايكون الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظى واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا اوساكنا ليس حركة ماقبله من جنسه ❊ الوجه (الثانى) ان الحروف (اما زمانية صرفة) كالحروف المصوتة و(كالفاء والقاف) والسين والشين فان المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة وكذلك الصوامت المذكورة ونظائرها مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية ايضا (واما آنية صرفة كالتاء والطاء) والدال وغيرها من الصوامت التى لايمكن تمديدها اصلا فانها لاتوجد الافى آخر زمان حبس النفس كما فى لفظ بت وقرط وولد اوفى اوله كما فى لفظ تراب وطرب ودول

٢ صاحب الصحائف بجواز ان يكون تقدم السماع وقت الضرب لبعد الصوت وتقدم عن حد السماع فاذا وصل حده سمع نعم لوثبت ان السماع قد يتأخر عن مشاهدة ضرب الفأس سواء كان على حد السماع ام لا اندفع لكن اثباته عسير ثم انه يرد ان يقال لم لايجوز ان يكون ذلك لبطء تعلق حاسة السمع وسرعة تعلق حاسة البصر بسبب آخر دون توسط سلوك الهواء فتأمل

قوله وان فرض كونه محيطا بجميع الجوانب ايضا) اشارة الى دفع اعتراض صاحب الصحائف الوارد على ظاهر عبارة المصنف وهو انه يجوز ان يكون وصول الهواء الى الصماخ من مخرج آخر لامن المنافذ الضيقة فى الجدار ووجه الدفع ظاهر فان قلت لانسلم سماع الصوت من وراء مثل هذا الجدار قلت الكلام فى الجدار المحيط بجميع الجوانب المشتمل على المنافذ الضيقة والتجربة شاهدة بسماع الصوت من ورائه نعم لوعدمت المسام عدم السماع ادلالتها على ان الحامل كلما كان مسامه اقل كان السماع اضعف وكلما كانت اكثر كان اقوى فتأمل

قوله ولايبعد ان ينفذ فى المنافذ الخ) نفوذ الهواء المكيف فى الجدار الصلب واصلا الى السامعة بل وان فرض مما فرض فيه الانبوبة نفسها دون نفوذ فى الانبوبة والوصول الى الحاضرين مع تحقق المسام الصغيرة فى كل منهما يستدعى فارقا ولعل الفرق بعد تسليم ان الصوت لايسمع فى خارج الانبوبة ويسمع فى وراء الجدار المحيط بجميع الجوانب وان فرض الصوتان متساويين فى العلو ان خروج الهواء من المنافذ الضيقة يستدعى ضغطا قويا وعند تحقق هذا الضغط يخرج من الطرف الآخر للانبوبة واما فى الجدار المذكور فلا مخرج للهواء سوى المنافذ الضيقة فليتأمل

قوله اراد به تكيفه بكيفيته المعينة) وقد يجوز ارادة حقيقة الشكل و يمنع الاحتياج الى بقائه فى السمع بناء على انه من المعدات

قوله مما صورناه فى كيفية الخ) اذ قد ظهر مما صوره فى اول هذا المقصد ان ليس الهواء الاول المكيف بعينه ينتقل الى الصماخ بل الهواء المجاور له تكيف بمثل تلك الكيفية وهكذا الى ان ينتهى فحينئذ يجوز ان يكون هواء مكيفا بحرف صامت و بعده هواء آخر مكيف بحرف آخر منه ٢

اوفى آن يتوسطهما كما اذا وقعت هذه الصوامت فى اوساط الكلمات فهى بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن بالنسبة الى الخط والزمان كما نبهت عليه وتسميتها بالحروف اولى من تسمية غيرها لانها اطراف الصوت والحرف هو الطرف (واما آنية تشبه الزمانية وهى ان تتوارد افراد آنية مرارا فيظن انها فرد واحد زمانى كالراء والحاء والخاء) فان الغالب على الظن ان الراء التى فى آخر الدار مثلا راآت متوالية كل واحد منها آنى الوجود الا ان الحس لايشعر بامتيازات منها فيظنها حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال فى الحاء والخاء ※ الوجه (الثالث انها) اى الحروف (اما متماثلة) لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون (كالبائين الساكنين) او المتحركين بنوع واحد من الحركة (او مختلفة) اما (بالذات) والحقيقة (كالباء والميم) فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين بحركتين متماثلتين او مختلفتين (او بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة) فانهما متفقتان فى الحقيقة ومختلفتان بسبب العارض الذى هو الحركة والسكون ※ المقصد الثالث ※ فى انه (هل يمكن الابتداء بالساكن) الحرف اما متحرك او ساكن ولانعنى بذلك حلول الحركة والسكون فى الحرف لانهما بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل نعنى بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبه مصوت مخصوص من المصوتات الثلاثة وبكونه ساكنا ان يكون بحيث لايمكن ان يوجد عقيبه شئ من تلك المصوتات اذا عرفت هذا فنقول لاخلاف فى ان الساكن اذا كان حرفا مصوتا لم يمكن الابتداء به انما الخلاف فى الابتداء بالساكن الصامت (فقد منعه) اى امكان الابتداء به (قوم للتجربة) اى زعموا ان التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب ذلك من نفسه علم انه لايمكنه ان يبتدئ فى تلفظه بالساكن الصامت كما لايمكنه الابتداء فيه بالمصوت فلافرق فى ذلك بينهما لاشتراك السكون الذى هو المانع بينهما (وجوزه آخرون لان ذلك) اى عدم جواز الابتداء بالساكن (ربما يختص بلغة كالعربية) فانه ليس فى لغة العرب الابتداء بالساكن ولايجوز فيها ذلك لا لانه ممتنع فى نفسه بل لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفى الابتداء بالساكن نوع لكنة وبشاعة ولذلك ايضا لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه بلاشبهة (ويجوز) اى الابتداء بالساكن (فى) لغة (اخرى) كما فى اللغة الخوارزمية مثلا (فانا نرى فى المخارج اختلافا كثيرا) الاترى ان بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف المخالفة المعتبرة فى اللغات باسرها ومنهم من لايقدر الا على بعضها متفاوتا بحسب القلة والكثرة وماذكر من التجربة فهو حكاية عن السنتهم المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم وامتناع الابتداء بالحروف المصوتة ايضا ليس من ذواتها فانها مدات حاصلة من اشباع الحركات المتقدمة عليها فلا يتصور وقوعها فى مبدأ الالفاظ لذلك لا لكونها ساكنة ※ المقصد الرابع ※ فى انه (هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم) فى مثله (قبله مصوت) نحو ولا الضالين (فجوز) جمعهما (اتفاقا واما الصامتان) اوصامت غير مدغم قبله مصوت (فجوزه) اى جمعهما (قوم كما فى الوقف على الثلاثى الساكن الاوسط) كزيد وعمرو (بل) جوز ايضا جمع (ساكنين) صامتين (قبلهما مصوت) فيجتمع حينئذ ثلاث سواكن (كما يقال فى الفارسية كارد) وكوشت (ومنهم من منعه وجعل ثمه) اى فيما ذكرنا من الصور (حركة مختلسة) خفية جدا فلا يحس بها على ماينبغى فيظن انه اجتمع هناك ساكنان او اكثر واما اجتماع ساكنين مصوتين اوصامت بعده مصوت فلا نزاع فى امتناعه قال الامام الرازى الحركات ابعاض المصوتات اما اولا فلان هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ماكان كذلك فله طرفان ولا طرف فى النقصان للمصوتات الا هذه الحركات بشهادة الاستقراء واما ثانيا فلان الحركات لولم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها ومددتها لم يمكنك ان تذكر المصوت الا باستئناف صامت آخر يجعل المصوت تبعا له لكن الحس شاهد بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم ان اوسع المصوتات باعتبار انفتاح الفم هو الالف ثم الياء ثم الواو واثقلها الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك الشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فقد جعل الحركات داخلة فى المصوتات فلذلك انقسم المصوتة الى مقصورة هى الحركات وممدودة

---

٢ الى الصوامع فلا يلزم وجود حرف صامت فى زمان فلا محذور

قوله الصوت موجود فى الخارج) ههنا نكتة ينبغى ان ينبه عليها وهى ان الظاهر ان الموجود من الصوت فى الخارج امر بسيط غير منقسم كما ان الموجود من الحركة ايضا ذلك وهو الحركة بمعنى التوسط وكذا من الزمان وهو الآن السيال وان لم يصرحوا بذلك فى الصوت وذلك لان دليلهم على ان الموجود من الحركة مثلا امر بسيط غير منقسم هو انه لو انقسم لامتنع اجتماع اجزائه فى الوجود والا لكان قارا ومايمتنع اجتماع اجزائه فى الوجود لايكون موجودا بالضرورة فيلزم ان لاتكون موجودة فى الخارج وهو باطل بالضرورة وهذا البرهان يجرى فى الاعراض السيالة صوتا كان او غيره فلزم القول بكون الموجود من الصوت ايضا امرا بسيطا غير منقسم ولاشك انه مستمر لانه لما كان معلولا لتموج الهواء الذى هو حركة مخصوصة حاصلة من قرع او قلع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كان معلولها ايضا مستمرا بحسب استمرارها فاذا انقطع تموجه ينعدم الصوت الحاصل فيه واذا ادى تموجه الى تموج هواء آخر مجاور له حصل صوت آخر وهلم جرا الى انقطاع التموجات وليس الصوت الحاصل فى التموج الثانى هو الصوت الاول الحاصل فى التموج الاول والا لزم انتقال العرض

قوله كما ان اليد لما كانت تلمس الخ) فيه ان عدم ادراك جهة الملموس كليا ممنوع فانا ندرك جهة الريح الحادة عند هبوبها علينا وان ادعى هذا جزئيا لم يكن للتشبيه وجه قال الشارح فى بعض مصنفاته هذا الاشكال لايضر المطلب لان قوله كما ان اليد الخ للتوضيح لا للاستدلال والا اصار تمثيلا يفيد الظن والمسئلة علمية وفيه نظر لان الملازمة المذكورة فى اصل الاستدلال وماذكر فى البيان ممنوع حينئذ والسند ادراك جهة الملموس احيانا مع ان اللمس حيث تلقاه يتفق فكيف لايضر المطلب والحق ان احتمال ادراك الجهة بكون التموج فى الانبوبة الخارجة مبدأ لحالة يصير سببا لذلك الادراك من غير ان يكون هناك صوت قائم وان كان لايخلو عن بعد وقد اعترف بان المسئلة علمية يطلب فيها اليقين

قوله وليس يلزم ان يكون حينئذ الخ) اى ليس يلزم ٢

هي الحروف المخصوصة قال والحرف الصامت سابق على الحركة لوجهين * الاول ان الصامت البسيط حقيقة وحدا آني والحركة زمانية والآن متقدم على الزمان اذ يوجد في الآن الذي هو اول زمان وجود الشيء كان سابقا على مايحدث فيه وقد يقال جاز ان يكون حدوث الحرف الآني في الآن الذي هو آخر زمان الحركة ولابد لنفيه من دليل * الثاني ان الحركة لوكانت سابقة على الحرف لكان المتكلم بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غني عن المسبوق المحتاج اليه والتالي باطل لانا نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انه لايمكن لنا التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف واعترض عليه بانه ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز ان لايسبق احدهما الآخر بل يوجدان معا على انا نقول جاز ان يكون السابق مستعقبا للمسبوق بحيث يمتنع تخلفه عنه فلايثبت حينئذ بطلان تقدم الحركة على الحرف وبهذا يعلم ايضا بطلان ماقيل من ان الابتداء بالصامت الساكن جائز والاتوقف الصامت المتقدم على المصوت المتأخر المحتاج الى ذلك المتقدم وهو محال

النوع الرابع

من الكيفيات المحسوسة (المذوقات) المدركة بالقوة الذائقة وانما اخرها عن المبصرات والمسموعات لما مر من ان الكلام فيهما مختصر ولولا ذلك لجعلها رديفة للملموسات بناء على ان اهم الاحساسات للحيوان المغتذي هو اللمس الذي يحترز به عمايضره ويفسد مزاجه ثم الذوق الذي يستعين به على مايغتذيه ويحفظ به اعتداله فكان رديفاله وايضا ادراك القوة الذائقة مشروط باللمس ومع ذلك يحتاج ايضا الى مايؤدي الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية وايضا قد يتركب من اللمس والذوق احساس واحد وذلك بان يرد على النفس اثر اللامسة والذائقة فتدركهما معا كطعم واحد من غير تمييز في الحس كما في الحريف فانه اذا اورد على سطح اللسان فرقه وسخنه وله اثر ذوقي ايضا فلايتميز احدهما عن الآخر (وهي الطعوم وفيها) اي في الطعوم (مقصدان * الاول صورها) اي بسائطها (تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة) وذلك لان الطعم لابد له من فاعل هو الحرارة اوالبرودة اوالكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف اواللطيف اوالمعتدل بينهما والى هذا اشار بقوله (لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل والقابل اما لطيف اوكثيف اومعتدل) واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة فتنقسم الطعوم بحسبها ايضا واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان تكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة اوقابلة لطعم بسيط على حدة فلاينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة محصورة فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الحيار والقرع والحنطة النية يحس من كل منها بطعم لاتركيب فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذلا اختلاف بينهما الابالشدة والضعف فان القابض كماسيأتي يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولاامارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الاان المصنف ذكر في كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال (فالحار) اي الحرارة كما هو المشهور في الكتب او لامر الحار كما يتبادر من العبارة فان الفاعل هو الصورة النوعية بحسب كيفياتها التي هي آلاتها في افاعيلها (يفعل كيفية غير ملائمة) للاجسام التي تدركها (اذ من شانه التفريق) لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولاشك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفريق الحاصل من تأثيرها كما اشار اليه بقوله (ففي الكثيف) اي فيفعل الحار

---

٢ في ادراك الجهة ان يكون الصوت حين ادراكه المفضي الى ادراك جهته بعيدا لان ادراكه حال قربه يفيد ادراك جهته وان كان مبدؤه بعيدا في نفس الامر فليتأمل

قوله ينافي بظاهره اشتراط الاحساس بالوصول) سواء حمل على الوصول حقيقة اومايتناوله وما في حكمه من القريب جدا وذلك لدلالته على ان الصوت البعيد يدرك حيث هو وانما قال بظاهره لامكان ان يقال الوصول شرط احساس البعيد بطريق التبع كما اشار اليه بنقل كلام صاحب المعتبر

قوله الا بقدر مابقي) لاحاجة الى جعله استثناء منقطعا لان المنفي اولا بقاء الاثر المنبه على المبدأ لامطلق بقاء الاثر فتأمل

قوله لانانجيب عن الاول) قيل هو كلام على السند واجيب بان الحصر في قوله انما ندركها للتوجه يدل على مساواته المنع وانت خبير بان ذلك الحصر اضافي كما يدل عليه قول الشارح لالان الصوت موجود فيهما فلايدل على مساواته للمنع ويؤيده ماذكره الكاتبي في شرح الملخص واورده الشارح في حواشي حكمة العين بلاتعرض له عليه حيث قال ولقائل ان يمنع انحصار سبب ادراك الجهة في المذكورين حتى يلزم من بطلان احدهما تعين الآخر

قوله والمشهور في الكتب اعتبارها في الجدار دون الجبل) قيل لكن الحق اعتباره فيهما معا لان الجبل اذا لم يكن املس تصادم بعض اجزائه قبل وبعض اجزائه بعد فيتغير التموج الاول ولايكون التموج الثاني شبيها بالاول وبالجملة مايكون سببا لاشتراط الملاسة في الجدار يكون سببا لاشتراطها في الجبل فاما ان لايشترط في شيء منهما او يشترط فيهما معا بقي ههنا بحث ذكره في الصحائف وهو انا قد نسمع الصدى في الصحراء جبلها على بعد خمسة فراسخ اواكثر ولايمكن وصول التموج اليه والا لسمع صوتنا من عليه فالاشبه عدم اشتراط العاكس في الصدى كما ذكره الامام

قوله يرجع ذلك الخ) هذا مصدر من الرجع اي رجع ذلك الجسم الاملس الهواء المصادم واما قوله رجع فهو من الرجوع فلايلزم التكرار

قوله اي هيئة وصفة) فسر الكيفية بها ليتناول طول الصوت وقصره حتى يصح الاحتراز عنهما بقوله تميزا في المسموع واعلم ان كون الحرف ٢

في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة (في الغاية وهي المرارة) فانها ابغض الطعوم وابعدها عن الملاءمة واوفرض ملاءمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال (لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما) يعني ان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع حينئذ اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد تأثيرا فيكون اثرها اقوى فلاجرم تكون الكيفية الحادثة حينئذ في غاية البعد عن الملاءمة (و) يفعل الحار (في) القابل (اللطيف) كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في عدم الملاءمة (دونه) اي دون ما ذكر اولا (وهي) اي تلك الكيفية الحادثة في اللطيف (الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنه يكون غائصا) يعني ان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الفاعل الحار ولم يمنعه من النفوذ فيه فيغوص في اجزائه فيضعف التأثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان تكون الكيفية الحادثة فيه حينئذ غير ملائمة وان تكون دون المرارة في عدم الملاءمة (و) يفعل الحار (في القابل (المعتدل ملوحة وهي بينهما) اي بين المرارة والحرافة في عدم الملاءمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظم والصغر فلا محالة من ان تكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملاءمة واقوى فيه من الحرافة (ولذلك) اي ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة (تميل) الملوحة (الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى) اي يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف (وتحقيقه) اي تحقيق كون الملوحة متوسطة بينهما (انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة) وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم اوعديمته باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب تتولد الاملاح وتصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى و يغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه (والبارد يفعل) كالحار (كيفية غير ملائمة اذ من شانه التكثيف) الذي لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملاءمته اقل من عدم ملاءمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات ايضا مختلفة في عدم الملاءمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف واليه الاشارة بقوله (ففي الكثيف) اي فيفعل البارد في القابل الكثيف (عفوصة لانه يتضاعف التكثيف) يعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ و يقاومها فيجتمع حينئذ اجزاء البرودة و يؤثر فيه تأثيرا عظيما و يكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث فيه العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة (و) يفعل البارد (في) القابل (اللطيف حموضة) لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه و يكثفه تكثيفا اقل بكثير مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملاءمتها اقل من عدم ملاءمة العفوصة بكثير ايضا وهي الحموضة والى ماذكرنا اشار بقوله (لانه) اي الفاعل البارد (يكثف) القابل اللطيف (ببرده و يغوص) فيه (بلطافته) اي بسبب لطافته فيضعف فيه تأثيره (فيكون عدم ملاءمته) اي عدم ملاءمة الطعم الحادث في ذلك القابل اللطيف (بين بين) ولا يخفى عليك ان الصواب تبديلهما باقل كما اشرنا اليه (وذلك) اي ولان الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف (فان الثمر العفص) لشدة برده وكثافته (كلما ازداد مائية) ولطافة واعتدل قليلا باسخان الشمس (المنضج ازداد حموضة و) يفعل البارد (في) القابل (المعتدل قبضا وهو) في عدم الملاءمة (دون العفوصة) وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على قياس مامر فيحدث فيه كيفية عدم ملاءمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملاءمة فوق الحموضة ظاهر واما كونه في ذلك دون العفوصة فاليه اشار بقوله (اذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره) معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة (والقابض يقبض ظاهره فقط) فلا تكون النفرة عنه في تلك الغاية (والمعتدل) الذي هو بين الحار والبارد (يفعل فعلا ملائما) وذلك لانه

ثم عبارة عن تلك الكيفية العارضة للصوت انما هو عند الشيخ وعند جمع من المحققين الحرف هو الصوت المعروض للكيفية المذكورة والاشبه بالحق انها مجموع العارض والمعروض كما صرح به البعض وسيشير اليه الشارح فيما يأتي

قوله عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل) المراد من الصوت الآخر هو الذي لا يكون مكيفا بالكيفية التي في الصوت الاول والا فالحرف الواحد يمكن ان يتلفظ به مرتين بحيث لا يختلف الحدة والثقل فيهما فلا يصح ان يراد الامتياز عن جميع الاصوات التي تشاركه في الحدة والثقل كما قيل

قوله من حيث هو مسموع) اشارة الى دفع اعتراض السيد السمرقندي الذي اشار اليه صاحب المقاصد ايضا وهو انه لا دلالة لقولنا تميز في المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعا نعم لو قيل تميزا بالمسموع لصح ما ذكر ووجه الدفع ان تميز المسموع من حيث هو مسموع انما هو بان يكون ما به الامتياز مسموعا كما سيظهر من كلامه

قوله فلانهما من الكميات المحضة او المأخوذة مع اضافة) قد نقل الشارح في مباحث الكم المتصل عن المباحث المشرقية معنى كونهما من احدهما لكن انما يستقيم اذا جعل معروضهما موجودا في الخارج واما اذا جعل الموجود من الصوت في الخارج امرا بسيطا غير منقسم على قياس ما قيل في الحركة والزمان فلا بد يكون الطول والقصر القائمان بالصوت الممتد على معناهما المصدري ولا يكونان من الكميات الموجودة في الخارج عند هذا المعترف وغيره من الفلاسفة

قوله وان كان يتضمن ههنا المسموع فان الطول الخ) الظاهر من سياق كلامه ان ضمير يتضمن اذا كان على صيغة المعلوم راجع الى الطول ويحتمل ان يرجع الى كل من الكميات المحضة والمأخوذة مع الاضافة واراد بقوله ههنا حيث كان معروضهما الصوت فان الكلام فيه ويؤيده قول الابهري نعم كل منهما متضمن للصوت الذي هو مسموع لكن المفهوم من قوله فان الطول الخ ان تضمنهما المسموع انما هو في صورة الطول وانت خبير بان التضمن ههنا ليس على معناه المتعارف في المنطق اذ ليس المسموع ههنا جزءا م

لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكشف ايضا تكشيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملائم (وهو) اى ما يحدث من فعله (في) لقابل (الكثيف الحلاوة) وذلك (لشدة المقاومة) بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تأثيرا تاما ملائما جدا هو بين التفريق والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملاءمة اعنى الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملاءمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة (و) هو (في للطيف الدسومة لقلة المقاومة) بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فتنفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما (فيحس) منه (بكيفية ضعيفة ملائمة) هي الدسومة (و) هو (في) القابل (المعتدل التفهة) وذلك لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تأثيرها في القابل المعتدل اقل من تأثيرها في الكثيف واكثر من تأثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة لا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية (لعدم التأثير) اى تأثير القابل المعتدل في القوة الذائقة (لا بمادته ولا بكيفيته) اى طعمه (فلا يحصل به) اى بذلك الطعم (احساس) بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة ومن ههنا يظهر ان التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساسا متميزا (ويقال التفاهة لعدم الطعم) كما في الاجسام البسيطة (وتسمى) هذه تفاهة (حقيقية) والمتصف بهذه التفاهة يسمى تفها ومسيخا (و) يقال ايضا (لكون الجسم بحيث لا يحس بطعمه لكثافة اجزائه فلا يتحلل منه) اى من ذلك الجسم (ما يخالط الرطوبة) اللعابية (العذبة) اى الخالية في نفسها عن الطعوم كلها (التي هي آلة للادراك بالقوة الذائقة كالصفر) ونحوه من الحديد وغيره (فاذا احتيل في تحليله احس منه) بطعم قوى حاد (كالزنجار) اى بجعل الصفر زنجارا واجزاء صفارا (وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية) وتفاهة حسية هذا وقد توهم بعضهم ان المعدود في الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عدت المطلقة في الموجهات ولذلك تركها الامام الرازي رحمه الله فقال بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم ان المعدود فيها هو التفاهة الغير الحقيقية فانها طعم بسيط ورد عليه بان هذا يبطله ما ذكره من اجتماع المرارة والتفاهة في الهندباء وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كأنه مر منكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تأخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح المأكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو تكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدا منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته واعترضوا بان الكافور مع شدة برده مر وكذلك الشاهترج وبعض القثاء والخيار والعسل حلو حار والزيت دسم حار والدماغ دسم بارد وكثير من الادهان كذلك واجابوا بان غلبة البرد على المر او الدسم وغلبة الحرارة على الحلو او الدسم اما لتركب الحامل من اجزاء مختلفة الطعوم واما لعارض اورثه ذلك وتفصيله الى الكتب الطبية * المقصد الثاني هذه * الطعوم المذكورة (هي الطعوم البسيطة) كما مر (ويتركب منها طعوم لا نهاية لها) وذلك (اما بحسب التركيب) بين اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها اذا تركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط (واما بحسب تركب الاسباب) المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة غير محصورة فتتعدد الطعوم المركبة

---

٣ مدلول الطول بل معروضه وان القصر ايضا يتضمن ههنا المسموع وان كان المراد تضمن معروضه تحقق في القصر ايضا لكون الصوت زمانيا البتة فلا وجه وجيها للتخصيص اللهم الا ان يقال الكلام على تبادر ذلك من الطول دون القصر وهذا التبادر مما لا ينكر

قوله فهما مطبوعان) ذكر في حاشية التجريد ان ملاءمة الصوت وعدمها مما يدرك بالقوة الواهمة لانهما من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات وكأن الشارح انما عدهما ههنا مطبوعين نظرا الى ان ادراك الواهمة لهما مدخل من الطبع

قوله وهذا انسب بمباحث العربية) قال رحمه الله لان اصحاب العلوم العربية يقولون الكلمة مركبة من الحرف ويقولون الكلام انه صوت كذا فلو لم يكن الحرف عندهم مجموع العارض والمعروض بل عارض الصوت فقط لما صح منهم ذلك والحاصل ان اطلاق الصوت على الكلمة المركبة من الحرف على تقدير كون الحرف نفس الهيئة العارضة للصوت مجاز تسمية للعارض باسم المعروض وعلى تقدير كون الحرف عبارة عن المجموع تسمية للكل باسم الجزء ومن البين ان الثاني انسب ومما ذكرنا يظهر ان كون الحرف عبارة عن نفس المعروض انسب بذلك القول من المذهبين الاخيرين اذ لا مجاز في ذلك الاطلاق على هذا التقدير اصلا

قوله اما مصوتة الخ) انما سميت مصوتة لاقتضائها امتداد الصوت وسمى ما يقابلها صامتا لعدم اقتضائه ذلك

قوله اذا كانت ساكنة متولدة) ان اعتبر هذا الشرط بالنسبة الى الثلثة فالمراد بالالف اعم من المتحركة والساكنة والا لم يظهر فائدة الشرط بالنسبة اليها ثم المراد من التولد حصولها في اللفظ باعتبار الاشباع فلا ينافي كونها من اصول الكلمات

قوله واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك) اعلم ان الهمزة كما تحصل من تحريك الالف في اول الامر كذلك تحصل بتمديد المصوتات الى غايته فان نهاية تمديد المصوتات الى الهمزة بالاستقراء ولميته ان الاصوات انما توجد من الانقباض المقتضي لخروج الهواء الدخاني المجتمع في الرية ولذلك الانقباض حد مخصوص ٣

ابضا بحسب تلك الكثرة (وقد يفعل بعض) من الطعوم فعلا (بالعرض) لابالذات (فيظن) ذلك (نقضا) على ماذكرناه من كيفية حدوث الطعوم من الفاعل والقابل المذكورين (كمان الافيون) مثلا (مع مرارته يبرد تبريدا عظيما) فيتخيل انه بارد فينتقض به ماذكرناه من ان فاعل المرارة هو الحرارة لكنه تخيل فاسد كما بينه بقوله (فربما كان ذلك) التبريد (لانه) اى الافيون (بحرارته) وتسخينه (يبسط الروح) و يحلله ايضا اذ من شان الحرارة احداث الميل المصعد والتحليل واذا تحلل بعض من الروح الحامل للحرارة الغريزية وانبسط بعضه الباقى (حتى يخلو مركزه) اى مركز الروح فانه يجوز تأديته (فيحصل بالعرض منه) اى من الافيون (تبريد) فانه لما ازال المسخن عاد اجزاء البدن المقتضية للبرودة بطباعها الى تبريده فهذا التبريد ليس فعلا للافيون حتى يلزم كونه باردا بل هو من فاعل آخر ازال عنه الافيون بحرارته ماكان يمنعه من فعله فلا نقض اصلا ولتكن هذه القاعدة على ذكر منك فانها تنفعك فى مواضع عديدة (فمن) الطعوم (المركبة ماله اسم) على حدة (نحو البشاعة) المركبة (من مرارة وقبض كما فى الحضض) بضم الضاد الاولى وفتحها ايضا وهو صمغ مر كالصبر مشهور يتداوى به (و) نحو (الزعوقة) المركبة (من ملوحة ومرارة كما فى السبخة) والسبخة ومن الطعوم المركبة ماليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة فى العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض فى الباذنجان وكالمركب من المرارة والتفاهة فى الهندباء كما مر قال الامام الرازى هذه الطعوم هل هى كيفيات حقيقية او تخيلية تشبه ان يقال ان هذه الطعوم انما تكثرت بسبب انها كما تحدث ذوقا يحدث بعضها لمسا ايضا فيتركب من الكيفية الطعمية والتأثير اللمسى امر واحد لايتميز فى الحس فيصير ذلك الواحد كطعم واحد مخصوص متميز مثلا يشبه ان يكون طعم من الطعوم يصحبه فى بعض المواضع تفريق واسخان فيسمى جملة ذلك حرافة وطعم آخر يصحبه تفريق من غير اسخان فيسمى ذلك المجموع حموضة وطعم آخر يصحبه تكثيف وتجفيف فيسمى ذلك المجموع عفوصة وعلى هذا القياس فلا يتحقق حينئذ ان الطعوم المذكورة حقائق متعددة متكثرة فى انفسها بل يجوز ان يكون تعدد حقائقها مبنيا على هذا التخيل وقد اجمل المصنف هذا المعنى فى قوله (وربما ينضم اليها) اى الى الطعوم (كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما) اى بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية (فيصير) مجموعهما (كطعم واحد) متميز عن سائر الطعوم وذلك (كاجتماع تفريق وحرارة) مع طعم من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (حرافة او) كاجتماع (تكثيف وتجفيف) مع طعم من الطعوم (فيظن) مجموع ذلك (عفوصة) واذا كان هذا محتملا بل واقعا فى بعض الصور فاذا يؤمننا ان تكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل فى جميع المواضع وقد يتوهم من عبارته انهما طعمان حقيقيان بلا شبهة الا انه قد يقع الاشتباه فيهما فى بعض المواضع ❊ النوع الخامس ❊ من الكيفيات المحسوسة (فى المشمومات) المدركة بالقوة الشامة (ولا اسم لها) عندنا (الا من وجوه) ثلاثة (الاول) باعتبار الملاءمة والمنافرة فيقال (الملائم طيب والمنافر منتن ❊ الثانى بحسب مايقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة او) رائحة (حامضة ❊ الثالث بالاضافة الى محلها كرائحة الورد والتفاح) وانواع الروايح غير مضبوطة ومراتبها فى الشدة والضعف غير محصورة كمراتب الطعوم وغيرها

❊ الفصل الثانى ❊

من الفصول الاربعة التى هى فى اقسام الكيفيات (فى الكيفيات النفسانية) اى المختصة بذوات الانفس

❊ سيالكوتى ❊

قوله (اى المختصة بذوات الخ) التقييد بالعنصرية يوهم عدم وجودها فى ذوات الانفس التى ليست من الاجسام العنصرية وليس كذلك لوجود بعضها فى الاجسام الفلكية ايضا لكون

٢ لايمكن الزيادة عليه والايخرج كل مااجتمع فى الرية من ذلك الهواء ومات الانسان فاذا انتهى اخراج الهواء الى ذلك الحد وقفت الطبيعة من ايجاد الصوت وانقطع النفس وهناك مخرج الهمزة

قوله وكالفاء والقاف) فى كون القاف من الزمانية الصرفة خفاء بل الظاهر انها آنية صرفة فتأمل

قوله فان الغالب على الظن انها زمانية) قيل اذا كانت مما يمكن تمديدها بلا توهم تكرار فالمناسب ان يجزم بانها زمانية لا غلبة الظن ويمكن ان يقال ذلك الامكان ايضا مظنون فهذا منشأ غلبة الظن بما ذكر

قوله الا ان الحس لايشعر بامتياز ازمنتها) اضافة الازمنة الى تلك الحروف مع انها آنية باعتبار كونها ازمنة معروضاتها

قوله وكذلك ايضا لم يجوزوا الوقف على المتحرك) ولذا كان الاصل عندهم فى كل كلمة متصرفة ان تكون على ثلثة احرف لان الحرف الاول متحرك البتة لما عرفت والاخير ساكن فى الوقف وبينهما منافرة فكرهوا مقارنتهما وفصلوا بينهما بثالث ليحصل الاعتدال وذلك الثالث لايحتاج الى معدل آخر لانه لما جاز عليه الحركة والسكون من حيث هو متوسط لم يتحقق المنافرة بينه وبين شئ من طرفيه وايضا الحركة الابتدائية اثقل من الحركة المتوسطة فالتنافر بين السكون وبينها اشد منه بينه وبين المتوسطة ويؤكده انه اذا حصل النطق بحرفين متحركين حصل ضرب من الملال فيستلذ بالسكون فوق مايستلذ به اذا كان النطق بالحركة الواحدة فقط كذا فى شرح الملخص

قوله قال الامام الرازى الخ) هذا الكلام وكذا اكثر ماذكر فى مباحث المسموعات منقول من الملخص وشرحه

قوله الا هذه الحركات) قيل ان اريد ان تلك الحروف تخرج عن حقيقتها عند وصولها الى طرف النقصان صح الحكم بكون الطرف الناقص هو الحركة المحضة بلا اشباعها لكن يتجه ان الطرف الناقص حينئذ لايكون كائنا على طريقته وان اريد انها لاتخرج عن حقيقتها فلابد من اعتبار الاشباع مع تلك الحركات وان قليلا فلا يكون الطرف الناقص محض تلك الحركات ٢

من الاجسام العنصرية فقيل المراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه ان بعض هذه الكيفيات كالحياة والعلم والقدرة والارادة ثابتة للواجب والمجردات فلا تكون مختصة بالحيوانات على ان القائل بثبوتها للواجب وغيره من المجردات لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض وقيل المراد مايتناول النفوس الحيوانية والنباتية ايضا فان الصحة ومقابلها من هذه الكيفيات يوجدان في النبات بحسب قوة التغذية والتنمية كما سيرد ذلك عليك في مباحثهما (فان كانت) الكيفية النفسانية (راسخة) في موضوعها اى مستحكمة فيه بحيث لاتزول عنه اصلا او يعسر زوالها (سميت ملكة والا) اى وان لم تكن راسخة فيه (سميت حالا) لقبولها التغير والزوال بسهولة (والاختلاف بينهما بعارض) فارق لا بفصل (فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج) الا ترى ان الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص كالكتابة مثلا تكون في ابتداء حصولها حالا واذا ثبتت زمانا واستحكمت صارت هي بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا قالوا وكل ملكة فانها قبل استحكامها

❁ سيالكوتي ❁

حركاتها ارادية فالاولى تركها وترك التفريع المذكور بقوله فقيل الخ وان اراد بالانفس مايتناول النفوس الفلكية ايضا كما هو الظاهر واليه يشير عبارة الشفاء حيث قال والتي يتعلق بذوات الانفس فهي التي تسمى ملكات وحالات وغاية التوجيه ان يقال التقييد المذكور ليس للتخصيص بل لبيان ان الاختصاص انما هو بالقياس الى بعض الاجسام العنصرية **قوله** (وعلى هذا الخ) يشعر هذا اللفظ باختصاص عدم الاتجاه بارادة الانفس الحيوانية مع انه على القول الثاني ايضا متحقق فالصواب تأخير بيان عدم الاتجاه عن القولين اوترك قوله وعلى هذا بان يجعل قوله فلا يتجه من جملة كلام القائل **قوله** (كالحيوة والعلم الخ) واو بعض التفاسير على ماسيظهر لك من مباحثها **قوله** (والمجردات) ثبوت ماسوى العلم من الحيوة والقدرة والارادة للمجردات اعنى العقول عند مثبتيه محل بحث **قوله** (على ان القائل الخ) فان المتكلم القائل بثبوت الصفات الزائدة على ذاته تعالى لايجعلها داخلة في الكيف لما تقرر في محله ان المنقسم عنده الى الجوهر والعرض ماسوى الواجب وصفاته وكذا الحكم على القول المشهور بجعل علم الواجب والمجردات نفس ذاتيهما واما على مااختاره الشيخ في الاشارات من ان علم الواجب والمجردات حصولى فالظاهر دخوله تحت الكيف **قوله** (سميت ملكة) من الملك بمعنى القوة **قوله** (حالا) من التحول بمعنى التغير **قوله** (بعارض) وهو الرسوخ وعدمه ولما كان كونه عارضا بديهيا لانه مقيس الى المحل والذاتى لايكون حصوله بالقياس الى الغير لم يتعرض لدليله فقوله فان الحال بعينها الخ تنبيه على البديهى ببعض جزئياته في الشفاء وليس افتراق الحال والملكة افتراق نوعين تحت جنس فان الانفصال بينهما ليس الا بحال النسبة الى المتغير وزمان المتغير وهذا انفصال باعراض لا بفصول داخله في طبيعة الشئ ولا ايضا يجب ان يكون بين الحال والملكة اثنينية بين الشخصين بل يجوز ان يكون بينهما اثنينية مابين شخص واحد بحسب زمانية كالصبي والرجل فانه ليس يجب ان يكون الصبي شخصا غير الرجل في ذاته وان كان غيرا بالاعتبار فان الشئ الذى هو حال ما ابتداء بخلق او بصنع لم يستقر بعد في النفس اذعن عليه وانطبع انطباعا يشتد ازالته فيكون الشئ الواحد بعينه كان حالا ثم صار ملكة انتهى واما ماقيل ان الاختلاف بالشدة والضعف يقتضى الاختلاف بالنوع على ماتقرر عند المشائين فجوابه ان ذلك على تقدير ان يكون الاختلاف في حصوله لجزئياته لا في حصوله في المحل كذا افاده الشارح قدس سره في حواشى شرح حكمة العين **قوله** (كالكتابة) اراد به مبدأ تصوير الحروف بالخط وفيه ان كونه في الحالين شيئا واحدا بعينه محل بحث **قوله** (وكل ملكة الخ) اى مكتسبة على مافي الشفاء فلا يرد ان الملكات الخلقية كعصمة

؟ بلا اشباع فلا يثبت بعضيتها لها واجيب تارة باختيار الاول ومنع وجوب كون الطرف الناقص على حد الزائد وتارة باختيار الثانى ولا حاجة الى اعتبار الاشباع لان تلك الحركات مجردة عن الاشباع من افراد المصوتة ايضا اذ ينقسم المصوتة الى مقصورة هى الحركات وممدودة هى الحروف المخصوصة كما سيأتى الآن ولو سلم وجوب اعتبار الاشباع ثم الاستدلال ايضا لان الحركات مأخوذة مع الاشباع القليل لما كانت تمام الماهية الناقصة لتلك الحروف كما ان بعض ماهيتها تلك الحركات قطعا ويرد على الجواب الاول ان الحروف المذكورة اذا خرجت عن حقيقتها عند الوصول الى الطرف الناقص وتحققت الحركات لم يثبت كون الحركات ابعاض الحروف الا بان يبين ان وصولها الى ذلك الطرف بانتفاء جزء منها مع بقاء اجزاء اخر وفيه المصادرة وبه يندفع الوجه الاول من الجواب الثانى ايضا اذ مآله التزام خروج الحروف التى ادعى بعضية الحركات منها عن حقيقتها المخصوصة واى فائدة لاطلاق المصوتة بالمعنى العام على تلك الحركات واما الوجه الثانى منه ففيه ان كون الحروف المذكورة حركات مأخوذة مع الاشباع قليلا او كثيرا اول المسئلة ولو ثبت لم يحتج الى اعتبار جانب النقصان كما لايخفى فتأمل

قوله فان الحركة اذا كانت مخالفة) هذا بيان للملازمة وقوله لكن الحس بيان لبطلان التالى واعترض على هذا الوجه بان حصول المصوتة بتمديد الحركة المناسبة لها دون المخالفة لايدل على كون الحركة الممتدة بعضها منها

قوله وانقلها الضمة الخ) هذا الذى ذكره من الثقل والخفة انما هو بالقياس الى الحرف نفسه واما بالقياس الى الامزجة فقد يختلف ذلك بحسب اختلافها كذا في شرح الملخص

قوله حقيقة وحسا آنى) احتراز عن البسيط حسا لا حقيقة كالراء

قوله والحركة زمانية) فدمر ان معنى حركة الحرف كونها بحيث يمكن ان يوجد عقيبها مصوت مخصوص من المصوتات فزمانية الحركة ممنوعة فلا بد لها من دليل

قوله وقد يقال جاز الخ) قد يجاب بدعوى الضرورة الوجدانية في ان الحرف ليس بعد الحركة

قوله واعترض الخ) قد يجاب بانه لما علم بطلان الثانى

كانت حالا وليس كل حال يصير ملكة وانت تعلم ان الكيفية النفسانية قد تتوارد افراد منها على موضوعها بان يزول عنه فرد ويعقبه فرد آخر فيتفاوت بذلك حال الموضوع فى تمكن الكيفية فيه حتى ينتهى الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا بشخصه بل بنوعه (وهى) اى الكيفيات النفسانية (ايضا) كالكيفيات المحسوسة (انواع) خمسة كثيرة المباحث فذكر اولا الحياة ثم العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم بقية الكيفيات النفسانية من اللذة والالم وغيرهما

❊ النوع الاول الحياة ❊ قدمها على سائر الانواع لانها اصل لها ومستتبعة اياها (وفيها) اى فى الحياة (مقاصد) ثلاثة ❊ (الاول) فى تعريفها (الحياة قوة تتبع) تلك القوة (اعتدال النوع) ومعنى ذلك ان كل نوع من انواع المركبات العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الآثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق ذلك النوع كما سيأتى تفصيله ان شاء الله تعالى فالحياة فى كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعى (و يفيض منها) اى من تلك القوة (سائر القوى) الحيوانية كقوى الحس والحركة والتصرف فى الاغذية وتلخيصه انه اذا حصل فى مركب عنصرى اعتدال نوعى يليق بنوع حيوانى فاض عليه من المبدأ قوة الحياة ثم انبعثت منها قوى اخرى اعنى الحواس الباطنة والظاهرة والقوى المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فالحياة تابعة للاعتدال المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة فى الحيوان وقد يتوهم ان الحياة هى قوة الحس والحركة الارادية وقوة التغذية بعينها لا انها قوة اخرى مستتبعة لهذه القوى كما ذكرنا فلذلك (قال ابن سينا) فى كليات القانون دفعا لهذا التوهم (انها) اى الحياة (غير قوة الحس والحركة وغير قوة التغذية) والتنمية (و يدل عليه) اى على التغاير المذكور (انها) اى الحياة (توجد للمفلوج) من الاعضاء (اذ هى الحافظة) فى الحيوان (الاجزاء) العنصرية المتداعية الى الانفكاك (عن) التعفن و (التفرق والبلى) الا ترى ان العضو الميت يتسارع اليه هذه الامور (وليس له) اى للعضو المفلوج (قوة

❊ سيالكوتى ❊

الانبياء عليهم السلام ملكات ولم تكن حالا **قوله** (كانت حالا) اما بشخصه او بنوعه **قوله** (وانت تعلم الخ) اعتراض على المصنف بان قوله فان الحال بعينها تصير ملكة انما يثبت المدعى لو كانت كلية وليس كذلك وقد عرفت اندفاعه مما حررناه **قوله** (انواع خمسة) اراد بالنوع اعم من الحقيقية والاعتبارية ولذا جعل بقية الكيفيات نوعا واحدا **قوله** (القوى الحيوانية) اى الموجودة فى الحيوان كما يدل عليه آخر كلامه وليس المراد مايقابل النفسانية والطبيعية فانها بهذا المعنى نفس الحيوة **قوله** (وتلخيصه الخ) لايخفى ما فيه من الاجمال والتفصيل ما فى القانون انه كما يتولد من تكاثف الاخلاط بحسب مزاج ما جوهر كثيف هو العضو او جزء من العضو فقد يتولد من بخارية الاخلاط ولطافتها جوهر لطيف هو الروح وكما ان الكبد معدن الاول كذلك القلب معدن الثانى وهذا الروح اذا حدث على مزاجه الذى ينبغى ان يكون له استعد لقبول قوة هى التى تعد الاعضاء كلها لقبول القوى الاخر النفسانية وغيرها والقوى النفسانية لاتحدث فى الروح والاعضاء الابعد حدوث هذه القوة **قوله** (فى كليات القانون) عبارة القانون وان تعطل قوة من القوى النفسانية ولم يتعطل بعد هذه القوة فهو حى الا ترى ان العضو المفلوج والعضو الخدر فاقد فى الحال لقوة الحس والحركة لمزاج فيه يمنعه عن قبولهما او سدة عارضة بين الدماغ و بينه فى الاعصاب المنبثة اليه وهو مع ذلك حى و العضو الذى يعرض له الموت فاقد للحس والحركة و يعرض له ان يتعفن و يفسد فاذا فى العضو المفلوج قوة تحفظ حيوته حتى اذا زال المانع فاضت عليه قوة الحس والحركة وكان مستعدا لثبوتهما بسبب صحة القوة الحيوانية وانما المانع هو الذى يمنعه عن قبولهما بالفعل ولا كذلك العضو الميت انتهى ولا خفاء فى ان قوله وان تعطل قوة من القوى النفسانية الخ وكذا التقييد بقوله فى الحال و بالفعل صريح فى ان مقصوده بيان مغايرتها لقوة الحس والحركة من حيث

٢ تقدم الحركة على الحرف بالضرورة الوجدانية والمفروض ان الصامت آنى والحركة زمانية والآنى يستحيل وجوده مع الزمانى معية زمانية استحال وجودهما بتلك المعية

قوله وبهذا يعلم ايضا بطلان الخ) وجه البطلان انه لما ثبت تقدم الحرف على الحركة بل جوز معيتهما جاز ان يكون من قبيل الشرط المتعاكس من غير لزوم تقدم الشرط على المشروط وايضا لما جاز تقدم الحركة على الحرف لم يصح قوله على المصوت المتأخر المحتاج الى ذلك المتقدم فان تأخر المصوت مبنى للدور اذ لو تقدم لم يلزم توقفه على الصامت بمعنى احتياجه اليه المستدعى لتقدمه و بالجملة لايلزم من عدم امكان الابتداء بالساكن ان يكون المصوت متقدما على الصامت المتقدم عليه بل اللازم منه ان الصامت لايحصل الا مع المصوت ولا استحالة فيه و بما ذكرنا يظهر ان المراد بالمصوت فى قوله والا توقف الصامت المتقدم على المصوت المقصور اعنى الحركة لا الممدود الذى هو احد الحروف الثلثة كيف ولا يلزم من امتناع الابتداء بالصامت الساكن توقفه على الحرف المصوت لان الحركة كما هى كون الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبه احدى الحروف المصوتة لا كونه بحيث يوجد عقيبه البتة هكذا يجب ان يفهم المقام

قوله فكان رديفا له) لان اعتدال المزاج رديف للمزاج وتابع له لانه وصفه فكان ما يحفظ الاعتدال الذى هو رديف المزاج رديفا لما يحفظ نفس المزاج

قوله ومع ذلك يحتاج ايضا الى ما يؤدى الطعم اليها) اى مع انه مشروط بلمس القوة الذائقة للمذوق مشروط ايضا بلمسها الملموس آخر حامل المذوق وهو الرطوبة اللعابية وكأن المقصود من هذه الضميمة مع افادته تأكيد ذلك الاشتراط دفع لما يقال ان المسموعات ايضا اشترط فيها اللمس فاجاب بان فى المذوقات لمسين وفى المسموعات لمسا واحدا وهو لمس الصماخ الهواء المتموج الواصل اليه

قوله حصل اقسام تسعة فينقسم الطعوم بحسبها) ولقد جمعها بعض الفضلاء فى ثلث ابيات فارسية مع الاشارة الى قابل كل منها وفاعله على اللف والنشر المرتب حيث قال ٢

الحس والحركة) وكذا الحال فى العضو الخدر فانه ايضافاقد فى الحال قوة الحس والحركة مع وجود قوة الحياة فيه فظهر ان الحياة مغايرة للقوى النفسانية التى هى القوى المدركة والمحركة واما مغايرتها للقوى الطبيعية التى تتصرف فى الاغذية فيدل عليها قوله (وتوجد) اى الحيوة (فى) العضو (الذابل) فانه اولم يكن حيا الفسد بالتعفن والتفرق (مع عدم قوة التغذية) فيه (و) ايضا توجد (فى انبات قوة التغذية مع عدم الحياة) فيه فقد وجد كل واحدة من الحياة وقوة التغذية بدون الاخرى فكانتا متغايرتين قطعا ومن ههنا تبين ان اجناس القوى الموجودة فى الحيوانات ثلاثة جنس القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الاطباء والانسان من بينها قوة رابعة يدرك بها المعقولات ويتوصل بها الى مايختص به من الآثار المطلوبة منه (والجواب عماذكره ابن سينا (انالا نسلم ان القوة) اى ان قوة الحس والحركة (مفقودة فى) العضو (المفلوج و) ان قوة التغذية مفقودة فى العضو (الذابل لجواز ان يكون الفعل) اى الاحساس والحركة والتغذية (قد تخلف عنها) اى عن القوة الموجودة فيهما (لمانع) يمنعها عن فعلها والحاصل ان المفقود فى العضو المفلوج هو الفعل اعنى الاحساس والحركة الارادية وذلك لايدل على ان القوة المقتضية لهما مفقودة فيه لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لالعدم المقتضى وكذلك المفقود فى العضو الذابل هو التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة المقتضية لها (ولانسلم) ايضا (ان ماهو قوة التغذية فى الحى موجود فى النبات) حتى يلزم من مغايرة الحياة لغاذية النبات مغايرتها لغاذية الحيوان وذلك (لجواز ان تكون قوة التغذية فى النبات مخالفة بالحقيقة لها) اى لقوة التغذية (فى الحى) وليس يلزم من اشتراك هاتين القوتين فى التغذية اشتراكهما فى الحقيقة (اذ قد يشترك المختلفان بالحقيقة فى لازم واحد من فعل اوغيره ❊ المقصد الثانى ❊ فى شرط الحياة (الحياة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم) مركب من العناصر (له صورة) نوعية (مخصوصة و) لذلك الجسم (كيفيات تتبعها) اى تتبع

❊ سيالكوتى ❊

يصدر عنهما الحس والحركة بالفعل والاستدلال باختلاف الآثار على اختلاف القوى كما هو شان الطبيب واما احتمال ان يكون القوة واحدة و يختلف الآثار بحسب الشروط والموانع فقائم فى القوى النفسانية والطبيعية ايضا ولذا قال بعض شارحى القانون اعلم ان العضو الخدر امافاقد لذات الحس والحركة واما الكمالهما واما لقوتهما وكيف كان يصح الاستدلال على التغاير بين القوة الحيوانية والقوة النفسانية ومافيل ان هذا التنوير انمايدل على مغايرتها للقوة اللامسة والمقصود بيان مغايرتها لجميع القوى النفسانية فمدفوع بان مغايرتها لباقى القوى النفسانية ظاهرة لفقدانها مع بقاء الحيوة **قوله** (فى العضو الذابل الخ) قيل ان فى العضو الذابل قوة التغذية موجودة الا ان المتحلل اكثر ممايخلفه **قوله** (جنس القوى النفسانية) وهى الحواس العشرة والقوى المحركة التى معدنها الدماغ وجنس القوى الطبيعية وهى قوة التغذية والتنمية التى معدنها الكبد وقوة توليد المثل التى معدنها الانثيين وجنس القوى الحيوانية التى معدنها القلب وهى قوة الحيوة واطلاق الجنس عليها اماللازدواج اولاختلاف انواعها بحسب اختلاف انواع الحيوان **قوله** (كماهو المشهور عند الاطباء) خلافا للفلاسفة النافين لجنس القوى الحيوانية القائلين بانها هى قوة الحس والحركة **قوله** (ولانسلم ان ماهو قوة التغذية الخ) فى القانون ولوكانت المغذية بماهى قوة مغذية تعد للحس والحركة لكانت النباتات قد تستعد لقبول الحس والحركة انتهى وفى التقييد بقوله بماهى قوة مغذية اشارة الى ان المراد مطلق المغذية وهو القدر المشترك بين الحيوان والنبات فلاورود للمنع **قوله** (اى تتبع هذه الكيفيات) التى من جملتها الحيوة فتكون مشروطة بالصورة النوعية المشروطة بالبنية المخصوصة وبهذا ظهر فائدة قوله ولذلك الجسم كيفيات تتبعها وان تفسيره بانه تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة النوعية المخصوصة لغو من الكلام لادخل له فى المقصود على انه ليس لها سوى الاعتدال

(بيت) ٢

❊ تيزتلخ است ونيك شور انكيز ❊
❊ درلطيف وكثيف واوسط حار ❊
❊ آورد ترشى وعفو صت وقبض ❊
❊ كر برودت بدان سه كرد ديار ❊
❊ دسم وحلو وتفه شود آرى ❊
❊ معتدل رابدان سه باشد كار ❊

قوله غير محصورة) قال رحمه الله عدم الانحصار ان اعتبر غاية الحرارة غير متناهية بان يكون كل حرارة تفرض فى الشدة يتصور اخرى فوقها وكذا البرودة حقيق والافهو مبالغة فى الكثرة

قوله وايضا الخيار والقرع والحنطه النية) قد يجاب عنه بان طعم هذه الامور راجع الى احد الانواع التسعة لكن انضم فيها الى الكيفية الذوقية كيفية لمسية لايميز الحس بينهما فيتخيل ان طعمها مغاير للانواع التسعة وليس كذلك فى الحقيقة وسيجئ تحقيقه

قوله الا ان المصنف ذكر فى كيفية الحدوث مناسبات الخ) فى الحدوث بالمناسبات المذكورة تأمل لان الحرارة مثلا وان كانت مؤثرة فى الكثيف بكيفية غير ملائمة للجسم الذى هو محلها فانى يكون هذه الكيفية مرارة غير ملائمة بالنسبة الى الذائقة ولو اعتبرت فى كيفية الحدوث تأثيرات هذه الفواعل ولو بالواسطة فى الجسم الذى هو محل الذائقة كان اظهر فيها الا ان كلامه فى بيان تأثيرات البرودة لايلائمه كما لايخفى

قوله اى الحرارة) اما على حذف المضاف اواطلاق الحار على الحرارة لانها حارة بحرارة هى نفسها كما مر نظائره فى بحث الوجود او يكون من قبيل اطلاق اسم الفاعل على المصدر

قوله فيكون اثرها اقوى) قيل عليه الحرارة المجتمعة وان كانت اشد تأثيرا لان كثافة القابل يمنع بعض التأثير والحرارة الغير المجتمعة الاجزاء وان كان تأثيرها اقل من تأثير المجتمعة لكن لطافة القابل لايمنع التأثير مثل منعه فكون الاثر فى الاول اقوى محل نظر

قوله لكنه يكون غائصا) الاظهر ان يقال لكونه غائصا لانه دليل كون التفريق صغيرا كما يفهم من سياق كلام الشارح ايضا وليس هذا محل الاستدراك كما لايخفى على الذائق

قوله وتحقيقه الخ) قيل اللازم من هذا التحقيق تأخر الملوحة عن المرارة لا تقدمها على الحرافة ٢

هــذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصـة (من اعتـدال) مزاجي (خاص وغيره) فانهم زعموا انه لابد في الحياة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة ومن مزاج معتدل مناسب لنوع من الحيوانات حتى يفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحياة ولابد فيها من اعتدال الروح الحيواني المتولد من بخارية الاخلاط الحامل قوة الحياة الى اعضاء البدن على ما فصل في الكتب الطبية ثم ان بقاء المزاج والروح الحيواني على اعتدالهما المعتبر في بقاء الحياة تابع لتلك الصورة النوعية فاذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحياة وانتقضت البنية واضمحلت الصورة كما يشاهد ذلك في الحيوانات بمساعدة التجربة (وكذا) الحياة (عند المعتزلة) مشروطة بالبنية المخصوصة (و) لكنها عندهم ليست ما ذكرها الحكماء بل (هي مبلغ من الاجزاء) اي الجواهر الفردة (يقوم بها) اي بتلك الاجزاء (تأليف خاص لا يتصور قيام الحياة بدونها) اي بدون تلك الاجزاء مع ذلك التأليف والمراد ان لا يمكن تركب بدن الحيوان مما هو اقل من تلك الاجزاء وذلك لانهم لا يجوزون قيام الحياة بجوهر واحد (ونحن) معاشر الاشاعرة (لا نشترطها) اي لا نشترط البنية المخصوصة في الحياة (بل يجوز ان يخلق الله تعالى الحياة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى) بوجه من وجوه الانقسام والتجزي (والذي يبطل مذهبهم) اي مذهب الحكماء والمعتزلة في اشتراط البنية المخصوصة (انه) اي الشان على تقدير الاشتراط (اما ان يقوم بالجزئين معا حياة واحدة فيلزم قيام) العرض (الواحد بالكثير وانه محال) كما مر (واما ان يقوم بكل جزء) منهما (حياة على حدة وحينئذ فاما ان يكون كل واحد) من الجزئين في قيام الحياة به (مشروطا بالآخر ويلزم الدور) لان قيام الحياة بهذا موقوف على قيام الحياة بذاك وبالعكس (او يكون احدهما) في قيام الحياة به (مشروطا بالآخر من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح) وذلك لان الجزئين اعني الجوهرين متفقان في الحقيقة وكذلك الحياتان متماثلتان فالتوقف من احد الجانبين تحكم بحت (او لا يكون شيء منهما) في قيام

﴿ سيالكوتي ﴾

النوعي كيفية يتبع الصورة النوعية باهافكيف يصح قوله من اعتدال خاص وغيره **قوله** (من اعتدال مزاجي) خص الاعتدال بالمزاجي لان الاعتدال الروحي ليس لذلك الجسم المركب من العناصر بل للروح الحاصل من الاخلاط **قوله** (فانهم زعموا الخ) يريد ان الحيوة مشروطة بالبنية لوجهين احدهما من حيث الفاعل فان الحيوة تابعة للصورة النوعية المقتضية لها التابعة للاعتدال المزاجي الذي لا يحصل الا بالبنية المخصوصة وثانيهما باعتبار الحامل فان الحيوة لا تفيض الا على الروح الحيواني المتولد من لطافة الاخلاط التي لا تحصل الا بالبنية **قوله** (المتولد من بخارية الاخلاط الخ) اي من صيرورة الاخلاط بخارا فانه جسم لطيف بخاري يتولد من لطائف الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب يسمى بالشرايين هذا مجمل ما فصل في الكتب الطبية **قوله** (ثم ان بقاء المزاج الخ) اي بعد فيضان الصورة النوعية الحيوانية على الجسم المركب المعتدل وحصول الاعتدال الروحي بقاء الاعتدال المزاجي والروحي تابع للصورة النوعية لكونها حافظة لهما مدة بقاء المركب فالاعتدال المزاجي متبوع للصورة النوعية في الحدوث تابع لها في البقاء وهذا مراد المصنف من متابعة الاعتدال المزاجي للصورة النوعية المشار اليه بقوله ولذلك الجسم كيفيات تتبعها من اعتدال خاص وغيره **قوله** (فاذا تغير المزاج الخ) عطف على جملة مدخول ان في قوله انه لابد في الحيوة من جسم مركب الى آخره لا على قوله ثم ان بقاء المزاج الخ على ما وهم **قوله** (بسبب من الاسباب) الداخلة او الخارجة **قوله** (زالت الحيوة) لما عرفت من كونها مشروطة باعتدالها وانتقضت البنية لتفرق الاجزاء العنصرية المتداعية الى الانفكاك واضمحلت الصورة النوعية لانتفاء محلها وفيه رد لما في شرح المقاصد من ان زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء **قوله** (لان الجزئين اعني الجوهرين الخ) يعني ان قيام الحيوة لكونها

٢ حتى يظهر به كون الملوحة متوسطة بينهما فتأمل

قوله فان الاجزاء الارضية) تعليل لاشتراط الاعتدال

قوله يعني ان الكثيف الخ) لا يخفى عليك انجاه مثل القيل المذكور في الفرق بين القابل الكثيف واللطيف في الحرارة

قوله وفي القابل اللطيف حموضة) اعترض عليه بعض الافاضل بان العصير وكذا اللبن ربما يتحمض بالحرارة الضعيفة دون البرودة واجيب بان فاعل الحموضة برودة غير شديدة فاذا كان جسم شديد البرودة يكسر بالحرارة الضعيفة شدتها فيفعل البرودة الغير الشديدة حموضة ويظن انها من فعل الحرارة الضعيفة وليس كذلك واعلم ان الشيخ في مباحث الاخلاط من القانون جعل فاعل الحموضة الحرارة وفي موضع آخر البرودة فبينهما تناقض واجاب عنه بعض الفضلاء بان الشيخ وان جعل الحرارة في بحث الاخلاط فاعل الحموضة في البلغم الحامض لكنها فاعلة لها لا اولا وبالذات بل بالعرض فلا يناقض كون البرودة فاعلة لها اولا وبالذات وتحقيقه ان البلغم الحلو كما يصير حامضا لمخالطة شيء غريب به وهو السوداء الحامض فقد يصير ايضا حامضا بسبب امر يحدث في نفسه وهو ان يعرض للبلغم الحلو ما يعرض لسائر العصيات من الغليان اولا بسبب الحرارة الغريبة ثم التحمض ثانيا بسبب استيلاء البرد فالحرارة الغريبة موجبة للغليان وتحليل الحرارة الغريزية وجذبها الى نفسها بسبب المجانسة ثم البرد المستولي سبب من الاسباب يوجب الحموضة فيكون الحرارة فاعلة للحموضة بالعرض لا اولا وبالذات وبهذا استولى البرد الخارجي على البلغم الحلو يحمضه

قوله ولذلك فان التمر العفص) التعليل في معنى الشرط ولذلك جاز دخول الفاء في المعلل نظيره قوله تعالى *لايلاف قريش الى قوله فليعبدوا

قوله ومسيخا) المسيخ من اللحم ما لا طعم له

قوله واجزاء صغارا) العبارة بالواو لا باو كما في بعض النسخ لانه تفسير لقوله زنجارا كما نقل من الشارح

قوله من اجتماع المرارة) قال رحمه الله تعالى يعني ان الهندباء قد وجد فيه التفاهة من غير احتيال فلو كان المراد بالتفاهة المعدودة فيها هو التفاهة ٢

الحياة به (مشروطا بالآخر وهو المطلوب) اعنى عدم اشتراط الحياة بالبنية (والجواب) عن هذا الاستدلال (انك) ان اردت بقيام حياة واحدة بالجزئين معا انها تقوم بكل واحد منهما فذلك مما لاشك فى استحالته لكن ههنا قسم آخر وهو ان تقوم الحياة الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان اردت به ما يتناول هذا القسم ايضا فاستحالته ممنوعة فان العرض الواحد يصح قيامه بمحل منقسم فينقسم بانقسامه ان كان حلوله فيه سريانيا والافلا وايضا (قد عرفت مرارا ان دور المعية ليس باطلا) فنختار ههنا ان قيام الحياة بكل من الجزئين يستلزم قيامها بالآخر فهما متلازمان زمانا بينهما معية لاتقدم فلا محذور على انا نقول قيام الحياة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الآخر اليه لابقيام الحياة بالآخر فلا دور اصلا ولنا ان نختار الاشتراط من احد الجانبين فقط (وحكاية الترجيح بلا مرجح كما قد علمته فى الاولوية فانه) يقال ههنا ايضا (ان اريد) انه لارجحان فى شئ من الجانبين (فى نفس الامر منع) اذ يجوز ان يكون هناك رجحان ناشئ اما من احد الجزئين اومن احدى الحياتين اومن خارج ولا نعلمه (و) لارجحان (عندنا لم يفد) لان عدم العلم بشئ لايستلزم عدمه فى نفسه فان قيل اذا كان الاشتراط من احد الجانبين فقط لزم قيام الحياة بالجزء الآخر من غير اشتراط البنية وهو المطلوب قلنا قيام الحياة باحد الجزئين وان كان مشروطا بقيامها بالآخر من دون عكس لكن قيامها بالجزء الآخر مشروط بانضمام الجزء الاول اليه وهو المقصود بالبنية وتحقيقه ما مر آنفا ﴿ المقصد الثالث ﴾ فيما يقابل الحياة (الموت عدم الحياة عما من شانه ان يكون حيا) والاظهر ان يقال عدم الحياة عما اتصف بها وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحياة والموت تقابل الملكة والعدم (وقيل) الموت (كيفية وجودية يخلقها الله تعالى فى الحى فهو ضدها لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والخلق) لكونه بمعنى الايجاد (لايتصور الا فيما له وجود والجواب ان الخلق) ههنا معناه (التقدير) دون الايجاد وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير الوجودات

﴿ النوع الثانى ﴾

من الانواع الخمسة (العلم وفيه مقاصد) ستة عشر ﴿ الاول ﴾ العلم لابد فيه من اضافة) اى نسبة مخصوصة (بين العالم والمعلوم) بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم (وهو) اى ذكرناه من الاضافة والنسبة هو (الذى نسميه) نحن معاشر المتكلمين (التعلق) فهذا الامر المسمى بالتعلق لابد منه فى كون شئ عالما بآخر (ولم يثبت غيره بدليل) فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه (وقيل هو) اى العلم (صفة) حقيقية (ذات تعلق) والقائل به جماعة من الاشاعرة

﴿ سيالكوتى ﴾

عرضا يستدعى الجوهر لتقوم به والجزآن لكونهما جوهرين متفقان فى حقيقة الجوهرية وكذا الحياتان فالاشتراط من احد الجانبين تحكم فلا يرد ما يتوهم من ان القول بالجوهر الفرد وتماثل افراده انما هو مذهب الاشاعرة فلا يرد الابطال المذكور لا على مذهب الحكماء ولا على مذهب المعتزلة **قوله** (عما من شانه ان يكون حيا) اى شان شخصه اونوعه اوجنسه على ما هو بمعنى العدم والملكة الحقيقيين كما يقتضيه ظاهر قوله تعالى * وكنتم امواتا فاحياكم * وقوله تعالى * وآية لهم الارض الميتة احييناها * الى غير ذلك **قوله** (والاظهر ان يقال الخ) لان المتبادر الى الفهم من الموت زوال الحيوة ويدل عليه قوله تعالى * كل نفس ذائقة الموت **قوله** (وعلى التفسيرين الخ) لاعتبار قابلية المحل **قوله** (التقدير) ولك ان تقول ان الخلق ههنا بمعنى الايجاد بالوجود الرابطى لابالوجود المحمولى فلا يضر كونه عدميا لانه من الاعدام الحادثة فى محله وما قيل انه على حذف المضاف اى اسباب الموت فيرده ترتب قوله * ليبلوكم ايكم احسن عملا * **قوله** (العلم لابد فيه الخ) فانا اذا ادركنا شيئا فلا خفاء فى انه يحصل لنا حال يكاد يشهد الفطرة بانها بحصول امر لم يكن لا بزوال امر كان وماذاك الا تميز لذلك الشئ وظهوره فهذا القدر ضرورى واما ما سواه فامر يحتاج

---

٢ الغير الحقيقية التى تكون فى مثل الصفر لما اطلقوها على التفاهة التى فى الهندباء وههنا بحث وهو ان المفهوم من كلام الشارح ان ما ذكروه من اجتماع الحرارة والتفاهة فى الهندباء يبطل القول بان المعدود من الطعوم هو التفاهة بالمعنى الثالث ولا يبطل القول بانه التفاهة بالمعنى الثانى والظاهر انه يبطله ايضا بل القول بانه المعنى الاول ايضا اذلا يجامع وجود طعم مخصوص انتفاء الطعوم باسرها ولا احساس طعم مخصوص انتفاء احساس طعم ما فالتفاهة المعدودة من الطعوم على اى معنى حمل من الاخيرين يبطله هذا الذى ذكروه من الاجتماع نعم لو حمل على المعنى الاول لم يرد ذلك لكنه معنى ينفرد المصنف بايراده وذكره وليس بمذكور فى كتب القوم كما نقل من الشارح ايضا فتأمل ويمكن ان يقال على تقدير ان لا يكون وجه الاشكال الذى نقل الشارح ثابتا منه رحمه الله تعالى ان ضمير عليه فى قوله ورد عليه راجع الى كل واحد من المتوهم والمذكور

قوله وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة) ظاهر ما سبق من بيان كيفية حدوث المرارة يدل على ان المرارة اسخن الطعوم فانقله ههنا ينافيه لكن سيرده الآن

قوله ثم تنتقل الى الحلاوة) قيل ينبغى ان لا يجوز الانتقال الى الحلاوة بعد الحموضة لما تقرر من ان حامل الحلاوة هو الجسم الكثيف وهو من جهة اسخان الشمس صار لطيفا ولذا حصل الحموضة قبلها بل صار الطف بسبب الاعتدال قليلا قليلا بالاسخان وقد يجاب بانه لما كثر اسخان الشمس بعد الحموضة قل مائية الجسم فحصل التخفيف والتكثيف فيه فصار قابلا للحلاوة ولذا غير الشارح الاسلوب وقال ثم تنتقل بذكر الانتقال ولم يذكره فى القبض والحموضة

قوله من الاجسام العنصرية)لان عموم بقية الكيفيات لما لم تعتبر بالنسبة الى الفلك اذ ليس فيه شئ من الكيفيات المحسوسة ناسب ان يلاحظ الخصوص ايضا بالنسبة الى العنصرية

قوله والاختلاف بينهما بعارض فان الحال بعينها تصير ملكة) قيل فيه بحث لان الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف النوعى عند المشائين ولا شك ان فى الملكة شدة والحال ضعفا تكون بينهما اختلاف نوعى على مقتضى ٢

وهم الذين عرفوه بانه صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند المصنف فلا تغفل وعلى قول هؤلاء (فثمه امران العلم) وهو تلك الصفة (والعالمية) اى ذلك التعلق (واثبت القاضى) الباقلانى العلم الذى هو صفة موجودة والعالمية التى هى من قبيل الاحوال عنده واثبت (معهما تعلقا فاما للعلم فقط او للعالمية فقط فههنا ثلاثة امور) العلم والعالمية والتعلق الثابت لاحدهما (واما لهما معا فههنا اربعة امور) العلم والعالمية وتعلقاهما (وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهنى) اى الموجود الذهنى كما قالوا العلم حصول الصورة وارادوا به انه الصورة الحاصلة على ما صرح به بعضهم و يدل عليه انهم جعلوا العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة ولاشبهة فى ان الحصول ليس من هذه المقولة وانما ذهبوا الى ان العلم هو الوجود الذهنى (اذ قد يعقل ما هو نفى محض وعدم صرف) بحسب الخارج كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية الا ترى انا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا بتعقلها ولاشبهة ايضا فى ان بين العاقل والمعقول تعلقا مخصوصا كما مر (والتعلق انما يتصور بين شيئين) متمايزين ولا تمايز الا بان يكون لكل منهما ثبوت فى الجملة واذ لاثبوت للمعلوم ههنا فى الخارج (فاذا لا حقيقة له الا الامر الموجود فى الذهن وهو) اى ذلك الامر الموجود فى الذهن هو (العلم) واما التعلق المذكور فامر خارج عن حقيقة العلم لازم لها (و) هو (المعلوم) ايضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم و باعتباره فى نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار واذا كان العلم بالمعدومات الخارجية على هذه الحالة وجب ان يكون العلم بسائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة واحدة نوعية (ثم) ان الامر الموجود فى الذهن (قد يطابقه امر فى الخارج) بان تكون تلك الماهية التى اتصفت بالوجود الذهنى متصفة بالوجود الخارجى ايضا (وقد لا يطابقه) بان لا تكون تلك الماهية موجودة فى الخارج (وبهذا الاعتبار) اى باعتبار المطابقة (تلحقه) اى ذلك الموجود الذهنى (الاحكام الخارجية) من السواد والبياض والحركة والسكون ونظائرها فان الماهية اذا وجدت فى الخارج لم تخل من امور تعرض لها بحسب هذا الوجود و تختص به فلا تكون عارضة لها حال كونها موجودة فى الذهن و يحتمل ان يراد بهذا الاعتبار اعتبار المطابقة واللامطابقة على معنى ان الوجود الذهنى بمجرد حصوله فيه ملحوظ من حيث هو هو ومن هذه الحيثية يجوز ان يكون له مطابق فى الخارج وان

﴿ سيالكوتى ﴾

الى دليل وهو الذى يعبر عنه بالاضافة و التعلق فان قلت التعلق انما يتصور بين الشيئين وذلك فى المحققات قلت التعلق العلمى يكفيه التعدد والتكثر فى المفهومات فى انفسها ولا يستدعى الثبوت فى الخارج او الذهن **قوله** (وقد عرفت انه المختار الخ) لانه المذهب المختار فلا تغفل عن الفرق بينهما ولا يتوهم المنافاة بين قوله قبل ولا بين ما سبق من قوله وهو المختار فان المختار من التعريفات ما يكون بريئا عن الخلل سواء كان مبنيا على المذهب المختار اولا **قوله** (ولا تمايز الخ) لانه صفة ثبوتية يقتضى ثبوت المثبت له و للمناقشة فيه مجال **قوله** (فاذن لا حقيقة له) اى لا ماهية ثابتة لذلك النفى الصرف الا الامر الموجود فى الذهن اذ لاثبوت الا فى الخارج او فى الذهن **قوله** (وهو العلم) فيه ان ما تقدم انما يدل على انه لابد فى العلم من امر موجود فى الذهن واما انه هو العلم فكلا فلابد من ضم مقدمة وهى ان التعلق ليس بعلم لان العلم يوصف بالمطابقة واللامطابقة والتعلق لا يوصف بهما فاذن العلم هو ذلك الامر الموجود اذ لاثالث ههنا **قوله** (علم) موجود بوجود اصيلى كسائر الكيفيات النفسانية يترتب عليه الآثار فى الخارج ككون محله عالما مثلا وعرض وكيف و باعتبار نفسه من حيث هو معلوم موجود بوجود ظلى اذ قيس الى الوجود الخارجى فقد يكون جوهرا وقد يكون عرضا ولا منافاة بين كون شئ واحد جوهرا وعرضا بالاعتبارين فتدبر فانه من المزالق **قوله** (اى باعتبار المطابقة) اى باعتبار انه موجود فى الخارج **قوله** (فان الماهية الخ) فعلى هذا التوجيه

٢ قاعدتهم فكيف يقال الكيفية النفسانية الواحدة بالشخص تارة تصير حالا وتارة تصير ملكة واجاب عنه الشارح فى بعض مصنفاته بان المقتضى للاختلاف نوعا هو الشدة والضعف فى حصول الكلى فى جزئياته وصدقه عليها اعنى ما هو قسم من التشكيك لا فى ثبوت الجزئيات لموضوعاتها والحاصل ههنا هو الثانى لا الاول فتأمل

قوله وانت تعلم الخ) قيل هذا تنبيه على قصور فى كلام المصنف حيث حكم بالاختلاف العرضى مطلقا مع ان ما ذكره فى حيز التعليل لا يجرى فى بعض المواد .

قوله الحيوة قوة تتبع اعتدال النوع) قال بعض الافاضل الاقرب الى التحقيق ان الحيوة فى حقنا نفس الاعتدال النوعى ولهذا ذهب ابن سينا فى جميع كتبه الحكمية الى انها اما الاعتدال النوعى او قوة الحس والحركة ولم يتعرض فى شئ منها لقوة الحيوة وذلك لان آثار الحيوة دائرة مع الاعتدال النوعى وقوتى الحس والحركة وجودا وعدما ولم يدل دليل على وجود امر آخر مقارن للمدار فالتحقيق يقتضى ان يكون عبارة عن المدار لكن الدليل الذى ذكره ابن سينا على مغايرتها لقوتى الحس والحركة ينفى كونهما ذاتيين لها وليس دليل ولاشبهة يدل على ان الاعتدال ليس ذاتيا فالحق كونه عبارة عن نفس الاعتدال النوعى

قوله اذ هى الحافظة) قيل عليه ان الحافظ يجوز ان يكون المزاج الخاص او تعلق النفس بالبدن اجيب بان الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص الذى به قوام الحياة فى الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر لانهم لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدأ الافاعيل والحركات المختلفة او مبدأ الادراك والتحريك الارادى

قوله فى العضو الذابل) يمكن ان يقال توجد الفسادية مع التغذية فى العضو الذابل لكن قوة التحليل اقوى فلهذا لم يظهر التغذية وقد يستدل على المغايرة بوجود قوة الحيوة فى الفلك عندهم مع انتفاء قوة التغذية والتنمية فيه وفيه ان المتوهم كون حيوة الحيوان نفس قوة التغذية وهذا الدليل لا يبطله لجواز ان يكون حيوة الفلك مخالفة بالنوع لحيوة الحيوان كما هو الظاهر

قوله جنس القوى النفسانية الخ) القوى النفسانية هى المدركة والمحركة كما صرح به والنسبة ٢

(لايكون)

لا يكون ويمكن للعقل ان يجرى عليه احكاما خارجية صادقة او كاذبة وهذا الاحتمال انسب بقوله (واما من حيث هو موجود) فى الذهن (فلا حكم له) اى لا يمكن للعقل ان يحكم عليه من هذه الحيثية (لا بان يتصور مرة ثانية من حيث انه فى الذهن فيحكم عليه باحكام اخر) مخالفة للاحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية الى غير ذلك من اشباههما (ويسمى مثل ذلك معقولات ثانية) ومحصول الكلام ان الماهية اذا وجدت فى الذهن كانت ملحوظة فى نفسها وصالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا فى الخارج وهى المسماة بالعوارض الخارجية وغير صالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا فى الذهن بل لابد لهذا الحكم من تصورها مرة ثانية ليلاحظ عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها واما لوازم الماهية من حيث هى هى عارضة لها فى الوجودين فيصح ان يحكم بها عليها فى كل واحدة من الملاحظتين وانما سميت العوارض الذهنية معقولات ثانية لانها فى الدرجة الثانية من التعقل واعلم ان الماهية الموجودة فى الذهن اذا اخذت من حيث هى ذهنية كانت ممتنعة الحصول فى الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية مأخوذة من الممتنع او من الممكن واما اذا نظر اليها من حيث هى مع قطع النظر عن اعتبار كونها ذهنية فقد تكون ممتنعة وقد لا تكون الا ان الحكم بامتناعها او امكانها لا يمكن الا حال وجودها فى الذهن (قال المتكلمون هو) اى كون العلم عبارة عن الوجود الذهنى (باطل لوجهين الاول

﴿ سيالكوتى ﴾

اللحوق بمعنى العروض والاحكام الخارجية بمعنى المحمولات التى يتصف بها الاشياء فى الخارج وهو الظاهر المتبادر من العبارة ولذا قدمه وعلى التوجيه الثانى يكون اللحوق عبارة عن اجراء العقل عليه تلك المحمولات سواء كانت صادقة او كاذبة يعنى باعتبار صحة اتصافه بالمطابقة واللامطابقة وهو اعتباره من حيث هو فان الماهية لا بشرط شئ يمكن ان يوجد وان لا يوجد يمكن للعقل اجراء المحمولات الخارجية عليها صادقة كانت او كاذبة بعد الاجراء وهذا التوجيه وان كان صرفا للحوق عن المعنى المتبادر لكنه انسب بقوله واما من حيث هو موجود فى الذهن فلا حكم له اذ معناه لا يمكن للعقل ان يجرى عليه حكما الا انه لا يعرض له حكم فان الامر الموجود فى الذهن له عوارض ذهنية وان لم يحكم العقل بها عليه مرة وقوله ومحصول الكلام اى على التوجيه الثانى **قوله** (ويمكن للعقل الخ) وذلك لان المحكوم عليه بالاحكام الخارجية الماهية لا بشرط شئ وهى ملحوظة قصدا فيمكن الحكم عليه بها وان كان عروض تلك العوارض باعتبار الوجود الخارجى **قوله** (لا بان يتصور مرة ثانية الخ) لان المحكوم عليه الموجود الذهنى من حيث وجوده فيه وحكم العقل على شئ باعتبار من الاعتبارات فرع تصوره بذلك الاعتبار قصدا لان النفس مجبول على ان لا يحكم على شئ الا بعد تصوره ذلك الشئ قصدا **قوله** (وصالحة لان يحكم عليها الخ) لما عرفت ان المحكوم عليه بها هى الماهية لا بشرط شئ وهى ملحوظة قصدا وان كان فى عروضها مدخل للوجود الخارجى الا يرى ان الحكم فى الانسان كاتب على الانسان من حيث هو لا الانسان الموجود فى الخارج وان كان اتصافه به مشروطا بوجوده بخلاف العوارض الذهنية فان المحكوم عليه بها هو الموجود الذهنى من حيث وجوده فيه فلا يمكن الحكم بها فيه الا بعد ملاحظته قصدا من حيث انه موجود فى الذهن فتدبر فانه السر فى الفرق بينهما فقد زل فيه اقدام بعض الناظرين **قوله** (واما لوازم الخ) اختار لفظ اللوازم وان كان الظاهر عوارض الماهية اشارة الى انها لا تكون مفارقة **قوله** (عارضة لها فى الوجودين) المحققين او المقدرين فيدخل فيه لوازم الماهية التى لا وجود لها اصلا فى كل واحدة من الملاحظتين لان المحكوم عليه بها هو نفس الماهية وهو ملحوظ قصدا فى كل واحدة منهما **قوله** (فى الدرجة الثانية) لا فى الدرجة الاولى سواء كانت فى الثانية او الثالثة او غيرهما **قوله** (واعلم الخ) فائدة جليلة اخذها الشارح قدس سره من المباحث المشرقية وهى ان العارض الواحد بالنسبة الى الشئ الواحد يجوز ان يكون

---

١ اما الى النفس الحيوانية او الى النفس الناطقة لكونها فى الانسان اكمل منها فى سائر الحيوانات والقوى الطبيعية والتغذية والتنمية ونحوهما والظاهر ان المراد بالقوى القوة الحيوانية والجمع باعتبار المواد ولمناسبة ماقبله قال فى شرح المقاصد الاطباء يثبتون جنسا آخر من القوى يسمونها القوة الحيوانية ويجعلونها مبدأ القوى النفسانية ثم ذكر استدلالهم على ثبوتها بقضية العضو المفلوج والذابل

قوله لجواز ان يكون الفعل قد تخلف عنها لمانع) قيل عليه مراد المستدل ان القوة التى تصدر عنها بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية والقوة التى تصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا تكون هى هى بهذا يشعر كلام تلخيص المحصل وحينئذ لا يتجه جواب المصنف والجواب انه لا يقدح ثبوت قوة اخرى لجواز ان يكون مبدأ جميع تلك الآثار قوة واحدة هى الحيوة وقد تعجز عن البعض دون البعض بخصوصية المانع وقد يقال مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان

قوله اى تتبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة) المناسب لقوله الآتى حتى يفيض عليه صورة نوعية ان يجعل هذه الكيفيات مفعول تتبع وتلك الصورة فاعلها لكن الكلام فى وجود كيفية غير الاعتدال متبوعة للصورة كما يدل عليه جمع الكيفيات ايضا ويمكن ان يعكس حديث الفاعلية والمفعولية بان يراد بالتبعية التبعية باعتبار البقاء كما سيحققه فليتأمل

قوله من اعتدال الروح الحيوانى) الروح الحيوانى جسم لطيف بخارى يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن فى عروق نابتة من القلب يسمى بالشرايين

قوله ثم ان بقاء المزاج الخ) حاصله ان حصول الاعتدال متبوع للصورة النوعية وبقاؤه تابع لها محفوظ بها اذ هى التى تحفظه بتحصيل ما يبقى معه ذلك الاعتدال ففيه كما نقل عنه رحمه الله اشارة الى جواب دخل على جعل الاعتدال تابعا للصورة النوعية مع انها لا تفيض الا بعد الاعتدال وفيه تقوية للوجه الثانى الذى ذكرناه فى حديث الفاعلية والمفعولية

لوكان التعقل بحصول ماهية المعقول) فى ذهن العاقل (فن عقل السواد والبياض) وحكم
بتضادهما (يكون قدحصل فى ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن اسود وابيض) اذلامعنى
للاسود والابيض الاماحصل فيه ماهية السواد والبياض لكنه باطل قطعا لان هذه الصفات منتفية
عنه (وايضا يجتمع الضدان) فى محل واحد وهوسفسطة * الوجه (الثانى حصول ماهية الجبل والسماء
فى ذهننا معلوم الانتفاء بالضرورة) وتجويزه مكابرة محضة (وجواب) الوجه (الاول انه انما يلزم
كون الذهن ابيض واسود لوحصل فيه هوية السواد والبياض) اى ماهيتهما الموجودة بالوجود العينى
المسمى بالوجود الخارجى الذى هومصدر للآثار ومظهر للاحكام (لاماهيتهما) الموجودة بالوجود
الظلى المسمى بالوجود الذهنى (اذقدعلمت) فى مباحث الوجود الذهنى (انه لامعنى لماهية الا الصورة
العقلية) المتصفة بوجود غيراصيل (و) علمت ايضا (انها) اى الصورة العقلية (مخالفة للهويات الخارجية)
المتصفة بوجودات اصيلة (فى اللوازم) التى تكون للوجود الخارجى باعتبار خصوصية مدخل فيها
(كما نبهت له من قبل) وكون المحل اسود وابيض وكذلك التضاد من قبيل ماللوجود العينى مدخل فيه
فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو منتف عنه قطعا ولااجتماع الضدين (و) جواب الوجه (الثانى ان الممتنع
حصول هوية الجبل والسماء) فى ذهننا فان هذه الهوية هى المتصفة بالعظم المانع من الحصول فى اذهاننا
(لاماهيتهما) اذليس فيهما مايمنع من حصولها فيها (وهذا) الذى ذكره المتكلمون فى هاتين الشبهتين
(غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ فان الماهية) اى لفظها (تطلق على الامر المعقول) الذى هو
الماهية الموجودة بالوجود الذهنى (وعلى مايطابقه) اى يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود
الخارجى (فظنا امرا واحدا) وبنى عليه اشتراكهما فى الاحكام كلها وقدتبين لك فساد ذلك الظن (وربما
جعلوا) اى الحكماء العلم (امرا عدميا فقالوا هوتجرد العالم والمعلوم من المادة) ورد بانه يلزم منه ان يكون
كل شخص انسانى عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم واقرب من هذا ماقيل ان
العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولابأس بخروج ادراكات الحواس عن
تعريف العلم لان الكلام فى التعقلات دون الاحساسات كما دل

❊ سيالكوتى ❊

من العوارض الذهنية وان يكون من عوارض الماهية من حيث هو لكن باعتبارين وان يكون الحكم
بعروضه له حال وجوده فى الذهن فقط وان لم يكن بشرط وجوده فيه فتدبر **قوله** (معلوم
الانتفاء بالضرورة) لانه ان كان فى النفس الناطقة فلامتناع حصول المادى فى المجرد وان كان فى الآلة
الجسمانية فلامتناع حصول الكبير فى الصغير فان قلت انما يمتنع ذلك اذا كان العظيم بعظمه حاصلا
فيه واما اذا كان حصوله فيه بان يحصل فيه صورة مخصوصة يكون لها مناسبة مخصوصة بها يكون مرآة
لمشاهدته فكلا كما يتحد صورة الفيل فى حبة من نحاس قلت فيه اعتراف بان ليس الحاصل فيه ماهية
الجبل وهو المطلوب وبهذا ظهر الجواب عما قيل انه ينطبع فى المرآة مع صغرها صورة الجبل والسماء
على ان الانطباع فيها ممنوع **قوله** (وجواب الاول الخ) وقد يجاب بالفرق بين الحصول
فى الذهن والحصول فى المحل فان الاول ظرفى والثانى اتصافى وليس بشئ لان حصول الصورة
فى الذهن يوجب الاتصاف بكونه عالما نعم يتم ذلك لوكان العلم غير الصورة الحاصلة **قوله**
(وجواب الوجه الثانى الخ) خلاصة الجوابين الفرق بين الوجودين الخارجى والظلى بان يترتب
الآثار من التضاد والعظم والصغر والاتصاف بما هو مسلوب عن الذهن مخصوص بالوجود الخارجى
وماقيل ان هذا الجواب لايجرى لواورد الاشكال بلوازم الماهية فمدفوع بان المراد بالوجود الخارجى
الاصيلى ولاشك ان لوازم الماهية لها وجود اصيلى يترتب عليه الآثار ووجود ظلى فيجرى الفرق
بين الوجودين فيها ايضا **قوله** (واقرب من هذا) اى من قولهم هوتجرد العالم والمعلوم
لاختصاص كل منهما بالتعقل الا انه على الاول عدمى وعلى الثانى وجودى بخلاف مامر من انه

(عليه)

٣ **قوله** فاذا تغير المزاج) الانسب لتفريع هذا الكلام
على تبعية بقاء المزاج للصورة ان يقال فاذا
اضمحلت الصورة تغير المزاج وزال عن الاعتدال
فيزول الحيوة
قوله وكذا عند المعتزلة) دليل الفريقين
مايشاهد من زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق
الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعى
وبعدم سريان الروح فى العضو بشدة
ربط يمنع نفوذه ورد بان غايته الدوران وهو
لايقتضى الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك الامور
قوله متفقان فى الحقيقة) قيل الاولى ان يقال
لان الجزئين متساويان فى كونهما جزئين من تلك
البنية الخ من غير تعرض لاتفاقهما فى الحقيقة
اذ الاتفاق فى الحقيقة مذهب المتكلمين وقد صرح
بان هذا ابطال لمذهبهم جميعا
قوله الموت عدم الحيوة) فيه بحث وهو
ان المعنى النسبى لاسيما العدمى صورته محال
كما ذكر فى الفتوحات وقد ثبت عن النبى عليه
السلام انه يؤتى بالموت يوم القيمة فى صورة كبش
املح فيذبح فلوكان الموت عدم الحياة لزم مما ذكر
فى الحديث وجود المحال
قوله والاظهر ان يقال الخ) هذا التفسير
منقوض بقوله تعالى * وكنتم امواتا فاحياكم *
وبقوله تعالى * احيى به بلدة ميتا * والاصل الحقيقة
فلا يصار الى الاستعارة باعتبار اشتراك الجماد وما
من شانه الحيوة فى ان لاروح ولااحساس وانت
خبير بان النقض بالآية الثانية يتجه على
كلا التفسيرين وان المصير الى المجاز متعين
قوله معناه التقدير) ولو سلم ان معناه الايجاد
فليحمل على حذف المضاف اى اسباب الموت
وهذا القدر من الاحتمال يكفى فى دفع الاحتجاج
وماقيل من ان الموت من الاعدام المتجددة كالعمى
فلاضير لو اريد احداث نفس الموت فان اريد به
ابداء وجه آخر للمجاز فليس كلاما مستدانه
وان اريد انه لا احتياج الى المجاز فليس بشئ لان
مبنى الاستدلال ان الخلق هو الاحداث بمعنى
الايجاد فكون الموت من الاعدام المتجددة
لايفيد
قوله وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند
المصنف) كأنه اشارة الى الاعتراض على المصنف
حيث يدل ما اختاره فى صدر الكتاب على ان العلم
عنده صفة ذات تعلق وقوله ههنا ولم يثبت غيره ٣

عليه المباحث السابقة قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا فى حقيقة العلم فحيث بين ان كون البارى عقلا وعاقلا ومعقولا لايقتضى كثرة فى ذاته فسر العلم بالتجرد عن المادة وحيث قيد اندراج العلم فى مقولة الكيف بالذات وفى مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات اضافة وحيث ذكر ان تعقل الشئ لذاته ولغير ذاته ليس الا حضور صورته عنده جعله عبارة عن الصورة المرتسمة فى الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم ان العقل البسيط الذى لواجب الوجود ليس

﴿ سيالكوتى ﴾

الوجود الذهنى فانه شامل الانواع الاربعة للعلم **قوله** (المباحث السابقة) فى جواب احتجاج المتكلمين المشتملة على الفرق بين الهوية والماهية وانها عبارة عن الصورة المعقولة **قوله** (فسر العلم بالتجرد عن المادة) فى الشفاء الواجب لذاته عقل محض لانه ذات مفارقة عن المادة من كل وجه وقد عرفت ان السبب فى ان لايعقل الشئ هو المادة وعلائقها لاوجوده واما الوجود الصورى فهو الوجود العقلى وهو الوجود الذى اذا تقرر فى شئ صار للشئ به عقل والذى يحتمل نيله هو عقل بالقوة والذى ناله بالفعل هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال والذى هو ذاته هو عقل بذاته وكذلك هو معقول محض لان المانع للشئ ان يكون معقولا هو ان يكون فى مادة وعلائقها وهو المانع من ان يكون عقلا وقد تبين لك هذا فالمتبرى من المادة والعلائق المتحقق الوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا معقول بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل ومعقول وعاقل لا لان هناك اشياء متكثرة وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل و بما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته و بما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته انتهى ولايخفى على المنصف انه كلام ينادى باعلى صوته بان التجرد شرط للتعقل وان المادة ولواحقها مانع له وان العقل هو الهوية المجردة **قوله** (اندراج العلم) اى العلم الحصولى **قوله** (جعله عبارة عن صفة ذات اضافة) ان اراد بالصفة الصورة المجردة فهو حق فانه بين الشيخ فى منطق الشفاء فى فصل حل شك متعلق بمداخلة انواع من الكيف كالعلم لانواع المضاف بما لامزيد عليه ان العلم عبارة عن صورة مجردة عن المادة مطابقة لامور من خارج وانه ليس من المضاف الاعلى انه عارض له المضاف عروضا لازما لاعلى انه نوع من المضاف لكن لااضطراب حينئذ فى كلامه وان اراد بها غير الصورة المجردة على ماقاله المتكلمون من انه صفة حقيقية ذات اضافة كالقدرة فليس فى كلامه اثر من ذلك **قوله** (ليس الا حضور صورته عنده) اى ليس الا حضور صورة مجردة عن المادة سواء كانت صورته العينية كما فى تعقل الشئ لذاته او صورته المثالية كما فى تعقله لغير ذاته قال فى الشفاء فى فصل مراتب افعال العقل ان النفس تعقل بان تأخذ فى نفسها صور المعقولات مجردة عن المادة و يكون الصور مجردة اما ان يكون العقل اياها واما ان يكون لان تلك الصورة فى نفسها مجردة فيكون النفس قد كفت المؤنة فى تجريدها والنفس بتصور ذاتها وتصورها ذاتها يجعلها عقلا وعاقلا ومعقولا واما تصورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك انتهى ومحصله العلم هى الصورة المجردة عند العاقل اما بعينها او بمثالها وهذا ماذكره فى النمط الثالث من الاشارات ان الادراك تمثيل حقيقة الشئ عند المدرك اى الحقيقة المتمثلة اما بنفسها او بمثالها كما حققه صاحب المحاكمات فان اراد بقوله جعله عبارة عن الصور المرتسمة انه جعل التعقل الحصولى عبارة عن ذلك فهو حق ولا اضطراب وان اراد انه جعل التعقل مطلقا عبارة عنه فليس ذلك فى كلامه **قوله** (وحيث زعم الخ) قال فى فصل نسبة المعقولات اليه من الهيات الشفاء يجب ان يعلم انه اذا قيل العقل الاول قيل على المعنى البسيط الذى عرفته فى كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون فى النفس على المعنى الذى فى كتاب النفس فهو لذلك يعقل الاشياء دفعة من غير تكثير بها فى جوهره او يتصور فى حقيقة ذاته صورها بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصورة

---

٢ بدليل يدل على ان المختار عنده كون العلم نفس التعلق

قوله اى ذلك التعلق) فسر به اشارة الى انه لم يرد بالعالمية الحال بل نفس التعلق لان هذا ليس قول اصحاب الاحوال

قوله ولاتمايز الابان يكون الخ) قيل مذهب الحكماء ان لكل حادث وجودا اما فى الخارج او فى الذهن فله قبل وجوده معدات متعاقبة تقربه الى الوجود على مراتب متفاوتة فلولا انه يمتاز عما عداه فى تلك الحالة التى هى حالة العدم المحض كيف نعقل ان المعد قرب اياه دون غيره وما يوجد بعد تمام المعدات هو دون غيره وقد مرمنا فى بحث الوجود ماينقضى به عن امثال هذه الاعتراضات فليرجع اليه

قوله فالعلم والمعلوم متحدان بالذات الخ) فيه بحث اما اولا فلان العلم عرض من مقولة الكيف كما سبق والماهية المعلومة لايلزم ان تكون عرضا واذا كانت عرضا لايلزم ان تكون موافقة للعلم فى المقولة فيمتنع اتحادهما لانه يلزم منه كون الشئ جوهرا وعرضا معا او عرضا من مقولتين وكلاهما محالان فان قيل المحال كون الشئ جوهرا وعرضا معا او عرضا من مقولتين من جهة واحدة وههنا لايلزم ذلك فان المعلوم عرض من جهة قيامه بالموضوع الذى هو النفس وجوهر من حيث انه ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت لافى موضوع ولامنافاة فى هذا ولافيما اذا كان بالاعتبار الاول من مقولة من الاعراض و باعتبار آخر من اخرى منها فلا محذور قلنا المعتبر فى كون الشئ جوهرا وعرضا وجوده الخارجى كما يتبادر من اطلاق لفظ الوجود ولانزاع لاحد فى ذلك والالزم ان يكون الواجب تعالى عرضا من وجه ولايقول به احد واما ثانيا فلان العلم من الاعراض النفسانية كما اعترفوا به فيكون موجودا بوجود اصيل قائما بالنفس موجبا لاتصاف النفس به وكون محله النفس لايوجب ان يكون وجوده ذهنيا ولاينافى ان يكون خارجيا اصيلا لما علمت من معناهما فان جميع الكيفيات النفسانية مثل القدرة ونحوها وان كان محلها النفس لكنها موجودات خارجية والماهية لكونها معلومة غير موجودة فى النفس بوجود اصيل بل بوجود ظلى عندهم غير موجب لاتصاف النفس بها فكيف يكون احدهما لآخر واما ثالثا

عقليته لاجل صور كثرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط كالمبدأ الخلاق للصور المفصلة فى النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة وقال فى الملخص انانعلم بالضرورة علما بالسماء والارض ووجودنا ووجود لذاتنا وآلامنا ونميز بينه وبين سائر الاحوال النفسانية وذلك يتوقف على تصور ماهية العلم ومايتوقف عليه البديهى اولى ان يكون بديهيا فتصور العلم بديهى ثم ان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة والعدم لايكون كذلك وايضا لوكانت عدما لكانت عدم مايقابلها وهواما الجهل البسيط الذى هوعدم فيكون العلم عدما للعدم

﴿ سيالكوتى ﴾

الفائضة عن عقليته انتهى وقال فى كتاب النفس ماحاصله ان انواع التعقل للنفس ثلثة الاول ان يكون بالقوة وذلك عند مالايكون حاصلا بالفعل ولكن النفس يقوى على استحضارها الثانى ان يكون حاصلا بالفعل التام على سبيل التفصيل و يكون كأنه ينظر الى مراتب تلك العلوم الثالث ان يكون حاصلا بالفعل التام لاعلى سبيل التفصيل بل على الوجه البسيط وهذا كمن كان عالما بمسئلة ثم سئل عنها فانه يستحضر الجواب فى ذهنه دفعة واحدة لكن لاعلى سبيل التفصيل فان التفصيل انما يحصل عند شروعه فى بيان ذلك وهذا النوع الثالث مبدأ للنوع الثانى وتعقل الواجب والمفارقات من هذا القبيل الاان العقل البسيط للنفس مغاير لذاتها وفى الواجب والمجردات عينها وخلاصة مافى كتاب المباحثات العقل البسيط فى الاول هوذاته بخلاف العقل البسيط الذى يحصل فينا وكما يلزم العقل البسيط الذى يحصل لنا المعقولات المفصلة فكذلك يلزم العقل البسيط فى الاول الذى هوذاته ذات لوازمه التى هى المعقولات المفصلة وبمانقلناه ظهر ان ماذكره بعض الناظرين فى حل هذه العبارة ناقلا عن الشارح قدس سره مع عدم مساعدة العبارة له وعدم صحته فى نفسه كما لايخفى على الفطن اما افتراء على الشارح اوناش من عدم تتبع الشارح لكلام الشيخ وهو انه على اصل الفلاسفة لايجوز ان يكون عقلية العقل الاول لاجل صور كثيرة فيه اذذاك يبطل قولهم الواحد لايصدر عنه الاالواحد لانه يلزم على هذا التقدير ان يصدر عن المبدأ اشياء كثيرة اذ لايجوز ان يوجدها العقل فى نفسه لان الشئ الواحد لايجوز ان يكون قابلا وفاعلا بل لانه يوجدها فى النفس الكلية التى هى اللوح المحفوظ بلسان الشرع وهذا معنى قوله وعقليته لاجل فيضانها عنه **قوله** (للصور المفصلة فى النفس) التعقل التفصيلى لايكون الا فى النفس وتعقل المفارقات تعقل بسيط قال الشيخ فى كتاب النفس العلم البسيط الذى ليس من شانه ان يكون فى نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض عنه الصور فى قابل الصور فذلك علم فاعل للشئ الذى نسميه علما ومبدء له وذلك هوالقوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفسانى الى ان قال وعلى هذا ينبغى ان يعتقد الحال فى المفارقات المحضة فى عقلها الاشياء فان عقلها هوالعقل الفعال للصور الخلاق لها **قوله** (جعله عبارة مجرد الاضافة) فى الشفاء ان عقله ذاته علة لعقله لمابعد ذاته لان عقله لذاته ذاته و فيه تعقل كل مابعده فعقله لذاته علة لعقله لمابعد ذاته وعقله لمابعد ذاته معلول لعقله لذاته على ان المعقولات والصور التى له بعد ذاته انما هى معقولة على نحو المعقولات العقلية لا النفسانية وانما له اليها اضافة المبدأ الذى يكون عنه لافيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض انتهى فجعل الاضافة لازمة للعقل البسيط لانفسه **قوله** (وذلك يتوقف الخ) فيه ان اللازم منه تصور العلم الجزئى بوجه ما بالضرورة ولايلزم منه تصور العلم المطلق فضلا عن ان يكون بديهيا والجواب ان المقصود تصوره بوجه ما وذلك لازم من تصور العلم الجزئى **قوله** (ليست عدمية) اى عدم شئ بل امر محصل فى نفسه سواء كانت موجودة اومعدومة **قوله** (و العدم لايكون كذلك) فيه ان المعدومات وكذا الاعدام متمايزة فى نفسها وان لم تكن متمايزة فى الخارج **قوله** (عدم مايقابلها) اذ لايجوز ان يكون عدما مطلقا وهوظاهر

(فيكون)

---

٣ الماهية لكونها معلومة غيرموجودة بوجود اصيل اذلوكانت موجودة به لزم ان يكون صور المعدومات والممتنعات من قبيل الموجودات الخارجية فيكون ماهياتها متصفة بالوجود الخارجى والفرق الاعتبارى لايجدى لان كون الشئ الواحد موجودا ومعدوما فى حالة واحدة ولوكان بحسب الاعتبار لايعقل فان قلت يكفى فى وجود العلم اتصاف طبيعته به فى ضمن بعض افرادها كصور الموجودات قلت الفرق بين افرادها وجودا وعدما تحكم يأباه الوجدان الصحيح على ان اطلاقاتهم تدل على قولهم بوجود جميع افراد العلم

قوله متصفة بالوجود الخارجى) اذا حكم على مفهوم كلى بانه موجود فى الخارج اوليس بموجود فيه كان ذلك حكما على ماصدق عليه من الافراد والافلا اشتباه ان الموجود فى الخارج هوالاشخاص لا المفهوم الكلى

قوله ويمكن للعقل ان يجرى عليه احكاما خارجية) فالانسب ان الاحكام فى عبارة المصنف على هذا التوجيه بمعناها الظاهر ووصفها بالخارجية باعتبار تعلقها بالمحمولات التى تعرض باعتبار الوجود الخارجى واما على التوجيه الاول فبمعنى المحكوم به وهى الاحوال التى تكون لها فى الخارج

قوله وهذا الاحتمال انسب بقوله الخ) وجه الانسبية ان الحكم فى هذا القول بمعنى حكم العقل قطعا فحسن المقابلة يقتضى ان يكون الحكم فيماسبق بمعناه ايضا وقدعرفت من السياق ان حمل الحكم على حكم العقل انما يناسب الاحتمال الثانى فتأمل

قوله ومحصول الكلام ان الماهية الخ) فان قلت ماالسر فى ان الماهية اذا حكم عليها باللواحق الذهنية تحتاج الى ملاحظتها ثانيا واذاحكم عليها باللواحق الخارجية لم يحتج اليها بل يكفى ملاحظتها ابتداء من حيث هى قلت السر فيه ان الحكم على الشئ يستدعى التوجه اليه وملاحظته قصدا فاذا جردت الماهية عن التشخصات وحصلت فى الذهن كانت مرآة يشاهد بها الهويات وكان التوجه اليه حينئذ تلك الهويات فيمكن الحكم عليها باللواحق الخارجية التى تعرض لها ولايمكن فى هذه الملاحظة ان يحكم على نفس الماهية بشئ لانها ملحوظة تبعا وهذا ٢

فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب وهو باطل ايضا لخلو المحل عنهما معا كافى الجماد لايقال جاز ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد يعقل كون الشئ مجردا وهو ان لايكون جسما ولاجسمانيا مع الشك فى كونه عالما وايضا يصح ان يقال فى الشئ انه عالم بهذا دون ذاك ولايصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة الى احدهما دون الآخر واذ لم تكن تلك الحالة عدمية فهى وجودية اما حقيقية اواضافية اما الحقيقية فاما ان تكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو باطل لان ماهية السواد حاصلة للجماد ولاعلم هناك فان اجيب عنه بان العلم ليس نفس حصول ماهية شئ لآخر بل هو حصول خاص اعنى حصول ماهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتا مجردة قلنا فهذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول واما ان تكون امرا آخر مغايرا للصورة وذلك ممالم تقم عليه دلالة وان قال به جماعة واما الاضافة فلاشبهة فى تحققها لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لايتحقق الاعند اضافة مخصوصة بين الشاعر والمشعور به واما انه هل يعتبر فى تحقق هذه الاضافة المسماة بالشعور امر آخر حقيقى اواضافى اوعدمى فذلك ممالاحاجة اليه فى البحث عن ماهية العلم هذا ماتلخص من كلامه ولايخفى عليك مافيه واعلم ان القائل بان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال فى علم الشئ بذاته و بصفات ذاته اذ يلزم ان يحل فى ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع المثلين واجيب عنه تارة بان ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية والمستحيل هو اجتماع عينين متماثلين وايضا ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل حلول المثلين فى محل واحد لاحلول احدهما فى الآخر واخرى بان علم الشئ بذاته وصفاته علم حضورى لاحصولى ومعنى ذلك ان المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه لابحصول صورته ففى علم الشئ بذاته يتحد العاقل والمعقول والعقل فى الوجود العينى وفى علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول فيه فان قلت كيف يتصور حضور الشئ عند نفسه مع ان الحضور نسبة لاتتصور الابين شيئين قلت ان التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولاشك ان النفس من حيث انها صالحة لان تكون عالمة بشئ من الاشياء مغايرة لها من حيث انها صالحة لان تكون معلومة لشئ ما وبهذا

❊ سيالكوتي ❊

ولاعدم شئ سوى مايقابلها لاجتماعها معه **قوله** (فيكون ثبوتيا) اى مفهوما وجوديا لان عدم العدم ثبوت بحسب الصدق وان كانا متغايرين بحسب المفهوم **قوله** (لخلو المحل عنهما) هذا انما يتم لوكان عدما للجهل المركب بمعنى السلب واما لوكان عدما له بمعنى عدم الملكة فخلو المحل عنهما لايضر **قوله** (لايقال جاز الخ) منع للملازمة المستفادة من قوله لوكانت عدما لكانت عدم مايقابلها **قوله** (فهى وجودية) اى ليس السلب داخلا فيها **قوله** (لان ماهية السواد الخ) فيه ان الحاصل للجماد هوية السواد لاماهيته ولوسلم فالعلم ليس نفس الماهية بل الصورة المساوية لها **قوله** (فهذا اعتراف بان العلم ليس نفس الحصول) اى حصول الماهية اى الماهية الحاصلة فانه المدعى وفيه ان القائلين بالصورة لايقولون انه حصول الصورة مطلقا بل حصول الصورة للذات المجردة **قوله** (ممالم تقم عليه دلالة) عدم قيام الدليل لايدل على انتفائه فى نفسه بل على عدم العلم به اللهم الاان يتمسك بان مالادليل عليه يجب نفيه وقد عرفت ضعفه **قوله** (وصورها موجودات الخ) لواورد الاشكال بالصورة الشخصية الموجودة فى النفس بالوجود الاصيلى لايكون الجواب موجها **قوله** (وايضا ذاته الخ) هذا الجواب لايدفع الاشكال بصفات ذاته **قوله** (واخرى) اى واجيب تارة اخرى وهذا هو الجواب التحقيقى وعليه التعويل **قوله** (ولاشك ان النفس) يعنى ان النفس الناطقة لها جهتان صلاحية العالمية المطلقة وصلاحية المعلومية المطلقة وهما متغايرتان اذ توجد الثانية فى الصور العقلية دون الاولى وتحقق الجهتين كاف لحصول النسبة ولايقتضى التغاير بالذات وتحقيقه ان النفس الناطقة من حيث انها ماهية مجردة علم ومن حيث

٢ كانك اذا نظرت الى المرآة لتعرف حال المرئى امكنك الحكم عليه بانه حسن اوقبيح ولايمكنك ان تحكم حينئذ على المرآة بانها مستوية الاجزاء اوفيها حشويات اونحوهما بل يحتاج بهذا الحكم الى توجه مستأنف الى المرآة نفسها وهذا ظاهر بالوجدان وبهذا التحقيق يظهر ان الواجب فى الحكم باللواحق الذهنية تصور الحاصل فى الذهن مرة ثانية مطلقا واما تصوره من حيث انه فى الذهن فالظاهر انه بطريق الاولوية بناء على ان هذه الحيثية منشأ عروض المحكوم به ثم هذه الاولوية بالنظر الى الاغلب لانها فى الحكم بالمعقولات الثانية التى هى غير الوجود واما فى الحكم به فلابد ان يلاحظ العقل الماهية من حيث هى مع قطع النظر عن الوجود والعدم مطلقا اى سواء كان ذهنيا اوخارجيا فانها وان كانت موجودة فى الذهن لكن للعقل ان يأخذها غير مقيدة بهذا الوجود وينسب اليها الوجود كما حققه فى حواشى التجريد وان كان المقام لايخلو عن نوع اشكال

قوله كانت ممتنعة الحصول فى الخارج) لانها من تلك الحيثية متشخصة بتشخص ذهنى فاذا وجدت فى خارج الذهن انعدم ذلك التشخص لانعدام علة تشخصه ونظيره بعينه عدم جواز انتقال العرض من محل الى محل وقد سبق تحقيقه

قوله معلوم الانتفاء بالضرورة)اذ انطباع العظيم فى الصغير بديهى البطلان وقد يقال هذا منقوض بالمرآة فانه ينطبع فيها قريب من نصف كرة العالم فلايسمع دعوى الضرورة فى بطلانه ويجاب بمنع انطباع المرئى فى المرآة بل الرؤية بها بطريق الانعكاس والدليل عليه ان من رأى صورة شئ واقع فى مقابلة المرآة فى موضع معين منها ثم انتقل الرائى من مكانه الى مكان آخر من غير انتقال من المرآة وماوقع فى مقابلتها يرى تلك الصورة فى موضع آخر من المرآة ولو كانت الصورة منطبعة لاستحال ذلك

قوله وجواب الوجه الاول)قد عرفت فى بحث الوجود الذهنى ما فى هذا الجواب فارجع اليه

قوله لامعنى للماهية الا الصورة العقلية) اى لامعنى لها فى هذا المقام الاذلك فلايكون هذا الحصر مخالفا لما سيجئ من ان الماهية تطلق بالاشتراك على معنيين ٣

التغاير ايضا ينـدفع الاشكال فى علم الشئ بنفسه عن القائل بان العلم اضافة محضـة اوصفة حقيقية مستلزمة للاضافة واما الاشكال عليـه فى العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع عنه اما باختيار الوجود الذهنى كما ذهب اليه الامام الرازى فى المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لاصورة عقلية لما عرفت من قصـة الجماد واما بان الاضافة تتوقف على الامتياز الذى لايتوقف عـلى وجود المتمايزين لافى الخارج ولافى الذهن ﴿ المقصد الثانى ﴾ العلم الواحد الحادث) قيده بالحدوث لان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بامور غير متناهية (هـل يجوز تعلقه بمعلومين) اى على سبيل التفصيل اذ لاخلاف فى ان العلم الواحد الاجمالى يتعلق بما فيه كثرة (فيه مذاهب) اربعة (الاول لبعض اصحابنا) من الاشاعرة (يجوز) ذلك مطلقا (كعلم الله تعالى) فانه علم واحد متعلق بمعلومات متعددة (قلنا) هذا (تمثيل) وقياس للشاهد على الغائب (بلا جامع) فيكون باطلا وايضا يلزم على من احتج من اصحابنا بذلك القدرة فان القدرة الحادثة لاتتعلق بمقدورين على اصلنا كما سيأتى من ان القـدرة القديمة يجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقـدرة فى ذلك متعذر (الثانى وهو مذهب الشيخ) ابى الحسن الاشعرى (وكثير من المعتزلة لايجوز) ذلك مطلقا (اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم) من جواز تعلقه باكثر من واحد (تعلقه) بل جواز تعلقه (بامور غير متناهية) فيلزم ان يجوز كون احدنا عالما بعلم واحد بمعلومات لاتتناهى وهو باطل قطعا (وقد عرفته) وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية فى نفس الامر ممنوع وعدمها عندنا لايجدى شيئا والمحتج بهذه الحجة ان كان معتزليا ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها على اصله يجوز تعلقها بمقدورين واكثر ولايجوز تعلقها بمقدورات لاتتناهى (وايضا فلايسد احدهما مسد الآخر) هذا دليل ثان على المذهب الثانى وهو ان يقال لو تعلق العلم الواحد بمعلومين لسد العلم باحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة ان الشئ يسد مسد نفسه والتالى باطل (فان التعلق) بالمعلوم (داخل فى حقيقته) اى حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين كان التعلق به داخلا فى هذا العلم دون التعلق بالمعلوم الآخر واذا علم الآخر انعكس الحال فلا يتصور قيام العلم باحدهما مقام العلم بالآخر (ونقض) هذا الدليل الثانى (بعلم الله تعالى)فانه جار فيه مع كونه متعلقا بامور متعددة (وبسائر) اى ونقض ايضا بسائر (الهويات) المتعلقة باشياء متعددة كالسواد الواحد فان له تعلقا بالفاعل الموجد وتعلقا آخر بالمحـل القابل وتعلقا ثالثا بالزمان الذى وجـد فيه الى غير ذلك فتعدد التعلقات لايقتضى تعـددا فى الذات وليس يلزم من وحدة الذات ان تكون هى مأخوذة مع تعلق مخصوص سادة مسدها مأخوذة مع تعلق آخر (الثالث مذهب ابى الحسن الباهلى) من الاشاعرة

﴿ سيالكوتى ﴾

ان ماهيتها مجردة قائمة بذاتها عالم ومن حيث انها ماهيـة مجردة معلومة وكذا الحال فى الواجب تعالى وقال الشيخ فى المباحثات لكل شخص حقيقة وشخصية وتلك الشخصية زائدة على الماهية على مامضى ثم ان كانت الحقيقة مقتضيـة لتلك الشخصيـة كان ذلك النوع منحصرا فى ذلك الشخص والا وقعت الكثرة فيه ولاشك ان تلك الحقيقة مغايرة للمجموع الحاصل من تلك الحقيقة وتلك الشخصية ولما تحقق هذا القدر من المغايرة كفى ذلك فى حصول الاضافة انتهى وفيه انه لايجرى فى علمه تعالى بذاته لكون تشخصه عين ذاته وكذا انه لايجرى فى علم النفس بخصوص ذاتها ايضا **قوله** (يندفع الاشكال) اى كما اندفع عن القائل بان العلم حضور الماهية المجردة عند الذات المجردة اما بنفسها او بمثالها **قوله** (واما الاشكال عليه) اى على القائل المذكور واما القائل بانه الصورة الحاضرة فلا اشكال عليه لكون المعدومات موجودة فى الذهن **قوله** (من قصة الجماد) وهى ان ماهية السواد حاصلة له مع عـدم العلم فلو كان العـلم هو الصورة الحاصلة للشئ لكان الجماد عالما بالسواد **قوله** (مطلقا) اى سواء كانا نظريين او بديهيـين جاز الانفكاك بينهما اولا **قوله** (ضرورة الخ) ان اريد انه يسد مسد نفسه مع قطع النظر عن التعلقين فظاهر البطلان اذ لا اثنينية حتى يتصور المسدية

٢ **قوله** واقع من جهة اشتراك اللفظ)ويحتمل ان يكون منشأ الغلط توهم كون الماهيـة بالمعنى الاول منشأ لعروض العوارض مطلقا سواء كانت خارجية اوغيرها

قوله فقالوا هو تجرد العالم والمعلوم) فيه دور ظاهر يمكن ان يدفع بما ذكرنا فى تعريف العلم من الموقف الاول

قوله ورد بانه يلزم الخ)قد يجاب بان مرادهم ان العلم هو التعلق الحاصل بين العـالم والمعلوم عند تجردهما ولايخفى ان فهمه من عبارة التعريف بعيد واقرب منه ان يقال المراد انه تجردهما حالة التعلق والاضـافة اذ بدونه لايطلق العـالم والمعلوم

قوله كما دل عليه المباحث السابقة) وهى المباحث المتعلقة بابطـال الوجود الذهنى التى اوردها المتكلمون وافراد مباحث المحسـوسات من مباحث العلم يدل على ذلك ايضا

قوله قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية الخ)قيل ان كانت هذه الكلمات من الشيخ تعبيرات عما عنده تبين انه فى حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل ان يكون مراده بايرادها الاشارة الى اختـلاف الآراء فى تلك الحقيقة ومختاره يكون واحدا منهـا وهذا اقرب مما نقل من الشـارح حيث قال جاز ان يكون ابن سينـا ذكر فى تعريف العـلم فى كل موضع مايحتاج اليه فيـه ومابه يتميز عن الشئ الذى اريد تمييزه عنـه فى هـذا الموضع وان اورد ذلك فى صورة التعريف ومثل هذا اكثر فى كلامهم مثـلا اذا اريد تميز المثلث عن الدائرة يقال عند ذلك المثلث هو المضلع فيتميز عنها بذلك القدر وان لم يتميز عن سائر المضلعـات كالمربع وغـيره فليتأمل

قوله فسر العلم بالتجرد عن المادة)ان كان هذا تعريفا وتفسـيرا للعلم فهو ظاهر الفساد كيف وكون التجرد عين العلم كما يفهم من كلامه باطل الا ان يريد انه ليس فى الخارج امر زائد عليه وان كان تنبيها على انه امر لابد منه فى العلم وظاهر انه كذلك فله وجه وجيه

قوله المطـابقة لماهية المعقول) هذا التعريف لايظهر صدقه فيما اذا علم الشئ لابكنهه بل بوجه من وجوهه كما يعلم الانسان بالضاحك فان المعقول ههنا هو نفس الماهية الانسانية واما المرتسم فى الجوهر العـاقل فهو وجهه اعنى مفهوم ٢

وهو انه (لايجوز تعلقه) اى تعلق العلم الواحد (بنظر يين) اى بمعلومين نظر يين (لانه يستلزم اجتماع نظر ين) فى حالة واحدة (وهو محال) بالضرورة الوجدانية (و يجوز تعلقه بضرور يين لما مر) فى المذهب الاول من القياس على علم الله تعالى وقد عرفت فساد هذا القياس واما الجواب عن اجتماع النظر ين فهو ماذكره بقوله (قلنا قد نعلمهما) اى المعلومين النظر يين (بنظر واحد كما نعلمهما بعلم واحد) فانه اذا كان العلم بهما واحدا كفاه نظر واحد فاجتماع النظر ين انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد بهما وذلك مصادرة * المذهب (الرابع وهو مختار القاضى وامام الحرمين لايجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما) اى كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالآخر كالقدم والحادث والسواد والبياض فانه لايجوز ان يتعلق بهما علم واحد (والا جاز انفكاك الشئ عن نفسه) اذ المفروض جواز الانفكاك بين العلم بهما فاذا كان ذلك العلم واحدا جاز انفكاكه عن نفسه (قلنا) انما يلزم ماذكرتم اذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا وهو ممنوع اذ لقائل ان يقول انهما اذا علما بعلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما واما اذا علما بعلم واحد فلا يتصور ذلك الانفكاك واليه الاشارة بقوله (قد نعلم ماذكرتموه) اعنى المعلومين اللذين يجوز الانفكاك بين العلم بهما (تارة بعلم واحد) فلا يجوز ذلك الانفكاك (وتارة بعلمين) فيجوز الانفكاك ولا استحالة فى ذلك لان جواز الانفكاك فى حالة وعدم جوازه فى حالة اخرى (ولا يلزم من ذلك) اى من جواز تعلق علم واحد بذينك المعلومين تارة وتعلق علمين بهما اخرى (الاستغناء عن تعدد الصفات) بان يقال لو جاز ان يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية بالبياض مع الاتفاق على انه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعالميتين ايضا لكانت الصفة الواحدة موجبة لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة وحينئذ جاز ان تكون صفة واحدة موجبة للعالمية والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات صفات متعددة للاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والاتفاق (فانه) اى ماذكرتموه من الاستدلال (تمثيل ايضا) كما مر خال عن الجامع لجواز ان تكون صفة واحدة موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين و يمتنع ايجابها لحكمين متخالفين كالعالمية والقادرية على انه انما يلزم القائل بالحال (واما ما لايجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد) فان العلم بمضادة شئ لآخر لا يكون الا مع العلم بمضادة الآخر اياه (و) كذا الحال (فى الاختلاف) والتماثل وسائر الاضافات (فقد يتعلق بهما علم واحد) اى يجوز تعلقه بهما

* سيالكوتى *

بينهما وان اريد مع اعتبار التعلقين فممنوع لان التعلقين بمعنى النسبية لان المعلومين مختلفان وهذا تفصيل ماذكره بقوله وليس يلزم من وحدة الذات الخ **قوله** (يستلزم اجتماع الخ) هذا ظاهر على تقدير ان يكون النظر مفيدا لنفس العلم واما اذا كان مفيدا لتعلقه فلا يلزم اجتماعهما لجواز ان يفيد نظر واحد لتعلقه بمعلوم فى زمان ونظر آخر لتعلقه بمعلوم آخر فى زمان آخر **قوله** (و يجوز تعلقه بضرور يين) التخصيص بالضرور يين اشارة الى انه لم ينقل من صاحب هذا المذهب فى جواز تعلق العلم الواحد بنظرى وضرورى شئ واما بالنظر الى دليله فيجوز ذلك لعدم لزوم اجتماع النظر ين قيل الحق عدم الجواز لانه يلزم حصول علم واحد بالنظر وبدونه **قوله** (اى المعلومين الخ) اشارة الى ان النظرى ليس ههنا بالمعنى المتعارف فانه صفة العلم **قوله** (جاز انفكاك الشئ عن نفسه) بناء على ان المفروض جواز الانفكاك بين العلمين **قوله** (على انه انما يلزم الخ) واما النافى له فالعالمية عنده هى الاتصاف بالعلم فليس يلزم عنده ايجاب علم للعالميتين حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات **قوله** (فقد يتعلق الخ) اشار بلفظ قد الى ان المدعى موجبة جزئية فيكفى فى اثباته مادة واحدة وهى العلم بالشئ والعلم بالعلم به وليس المدعى كل ما لايجوز انفكاك العلم بهما يجوز تعلق العلم الواحد بهما حتى يرد ان الدليل المذكور لا يجرى فى العلم بالتضاد والاختلاف والتماثل على ما وهم **قوله** (اى يجوز تعلقه بهما) لاحاجة الى هذا التفسير

٢ الضاحك اللهم الا ان يراد بالمطابقة مجرد صدق المطابق على افراد المطابق فحينئذ لا يرد عليه ماذكر نعم يرد على تعريف العلم بحصول ماهية المدرك فى الذات المجردة الا ان فهم هذا المعنى من المطابقة بعيد

قوله ان العقل البسيط) اراد به العقل الاول واضافته الى واجب الوجود لصدوره عنه بلا واسطة

قوله ليس عقليته لاجل صور كثيرة فيه) نقل عن الشارح انه قال فى توجيهه يعنى على اصل الفلاسفة لا يجوز ان يكون عقلية العقل الاول لاجل صور كثيرة فيه اذ ذلك يبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه على هذا التقدير يلزم ان يصدر عن المبدأ اشياء كثيرة اذ لا يجوز ان يوجدها العقل فى نفسه لان الشئ الواحد لا يجوز ان يكون فاعلا وقابلا معا بل لانه يوجدها فى النفس الكلية التى هى اللوح المحفوظ بلسان الشرع وهذا معنى قوله وعقليته لاجل فيضانها عنه وههنا بحث وهو ان ابا على مع انه قائل بالاصلين المذكورين وقع منه فى الاشارات ما يناقضه حيث ذهب فيها الى ان علم الله تعالى حصولى وان الصور العقلية متباينة متقررة فى ذاته تعالى والكثرة الحاصلة فى عقله الاشياء كثيرة فى لوازم ذاته ومعلولاتها وهى مترتبة على الذات متأخرة عن حقيقتها لا مقومة لها فلا ينافى تنزه ذاته عن الكثرة الذى دل عليه البرهان فهذا الكلام منه يدل على ان الواحد يكون قابلا وفاعلا وان الواحد يصدر عنه غير الواحد ثم ان كلامه ههنا ايضا مخالف لما طبق عليه الفلاسفة من ان للعقل الاول جهات ثلثة فصدر عنه ثلثة اشياء العقل الثانى ونفس الفلك التاسع وجرمه كما سيأتى وان كان استناده نفس العقل التاسع مع ما فيه من الصور حينئذ الى العقل الاول باعتبار وجوبه بالغير كاسنادهم الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المتكثرة الى جهة واحدة فى العقل الثانى والاعتراض الاعتراض

قوله فتصور العلم بديهى) قد سبق الاعتراض عليه بانه لا يفيد بديهة الكنه

قوله لانهما ممتازة عن غيرها) اى نظرا الى ذاتها وبحسب نفس الامر بخلاف العدميات فانها ممتازة بالاضافة

قوله لكانت عدم ما يقابلها) فيه دلالة على ان

(اذ من علم شيئا علم علمه به بالضرورة والا) اى وان لم يصح ماذكرناه من استلزام العلم بالشئ العلم بذلك العلم (جاز ان يكون احدنا عالما بالجفر والجامعة) وهما كتابان لعلى رضى الله تعالى عنه قدذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التى تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما و يحكمون بهما وفى كتاب قبول العهد الذى كتبه على بن موسى رضى الله عنهما الى المأمون انك قدعرفت من حقوقنا مالم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لايتم ولمشايخ المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت ورأيت انا بالشام نظما اشير فيه بالرموز الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من ذينك الكتابين (وان كان) اى احدنا (لايعلم علمه به) اى بما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضرورى البطلان فظهر ان من علم شيئا علم علمه به (ثم) انه (يعلم) ايضا (علمه بعلمه به) لما ذكرناه من استلزام العلم العلم بالعلم (وهلم جرا فثم معلومات غير متناهية فلو) لم يجز ان تكون عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد بل (استدعى كل معلوم) منها (علما) على حدة (لزم ان يكون لاحدنا) اذا علم شيئا واحدا (علوم غير متناهية بالفعل وانه محال والوجدان يحققه) اى يشهد بكونه محالا (والجواب انا) لانسلم ان العلم بالشئ يستلزم العلم بذلك العلم اذ (قد نعلم الشئ ولا نعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه) لما مر من ان الموجود فى الذهن لايمكن ان يحكم عليه من حيث هو موجود فيه الا بان يتصور مرة ثانية و يلتفت اليه من حيث انه فى الذهن (و) هذا الالتفات لايمكن ان يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل (ينقطع بانقطاع الاعتبار) ولا فرق فى ذلك بين معلوم واحد ومعلومات جمة اذ يجوز الغفلة عن العلم فى الكل ولكن لما كان الالتفات الى العلم قريبا من الحصول غير محتاج الى تكلف ظن انه حاصل بالفعل و بنى عليه ما بنى (واما قول من قال) يعنى به الامدى فانه قال فى الجواب الكلام انما هو فى جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين (والعلم لايتعلق بنفسه لان النسبة) التى هى التعلق لاتتصور الا (بين شيئين) متغايرين ولا مغايرة بين الشئ ونفسه وقول القائل ذات الشئ ونفسه يوهم بظاهره نسبة الشئ الى نفسه الا انه مجاز لا حقيقة له ومعنى كون الواحد منا عالما بعلمه لايزيد على قيام علمه بنفسه (فظاهر البطلان) لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشئ بنفسه بل من قبيل تعلق جزئى من العلم بجزئى آخر منه ولا محذور فيه (قال الامام الرازى والمختار) عندى (ان الخلاف متفرع على تفسير العلم فان قلنا انه نفس التعلق ولاشك ان التعلق بهذا غير التعلق بذلك فلا يتعلق علم) واحد (بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز ان يكون) العلم (صفة واحدة يتعدد تعلقاته و كثرة التعلقات) الخارجة عن حقيقة الصفة (لاتجعل الصفة متكثرة) فى ذاتها قال المصنف (واعلم ان الجواز الذهنى لانزاع فيه و) الجواز (الخارجى مما ينفش فيه) يعنى انا اذا نظرنا الى ان العلم صفة ذات تعلق جوز العقل ان تكون هذه الصفة واحدة شخصية متعلقة بامور متعددة بمعنى ان العقل بمجرد هذه الملاحظة لايحكم بامتناع تعلق علم واحد بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان الذهنى وليس يلزم منه الامكان بحسب نفس الامر لجواز ان يكون ممتنعا فى نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه استحالته والاستدلال على امكانه فى نفسه بان العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التى بينهما بل بمطلق المضادة وكلامنا فى المضادة المخصوصة وان كان متعلقا بهما فهو المطلوب ليس بشئ لان المضادة المخصوصة مفهوم متعلق بهما والعلم بها موقوف على العلم بهما معا فليس هناك علم واحد علم به معلومان وفى نقد المحصل ان العلم اذا فسر بالتعلق جاز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة فيه والجواب

﴿ سيالكوتى ﴾

فان الدليل المذكور يدل على وقوع التعلق بهما ولعله لرعاية المطابقة لنظيره اعنى قوله لايجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك العلم بهما لكن الظاهر حينئذ فيجوز تعلقه بالفاء ليلائم السابق اللاحق **قوله** (يوهم بظاهره) انما قال ذلك لانه فى الحقيقة من اضافة العام الى الخاص **قوله** (انه مجاز لا حقيقة له) فان المراد

٢ المراد بالعدمى ههنا ما يكون العدم جزأ من مفهومه لا المعدوم والا فقد سبق فى بحث التعين انه لايلزم من كون الشئ عدميا بذلك المعنى كونه عدما للشئ

قوله وهو اما الجهل البسيط الذى هو عدم) قيل الجهل البسيط انما يكون عدما اذا كان مقابله الذى هو العلم موجودا فيتوقف مقدمة الدليل على المدعى وهو المصادرة

قوله فيكون ثبوتيا) قد سبق فى بحث التقابل رده

قوله لخلو المحل عنهما) يلزم على هذا ان لايكون العمى مثلا عدما اذ لو كان عدما لكان عدم ما يقابله وهو البصر وليس كذلك لخلو المحل عنهما كالجماد وبالجملة يجوز خلو المحل عن المتقابلين تقابل العدم والملكة وانما لايجوز خلوه عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب

قوله واذا لم يكن تلك الحالة عدمية فهى وجودية) قيل اللازم مما ذكره على تقدير تمامه ان الحالة المذكورة ليست عدما لا انها ليست عدمية فلا يلزم كونها وجودية وهذا انما يرد اذا كان مراده بالوجودية الموجود واما اذا اريد بها ما لايكون السلب جزأ من مفهومه فلا

قوله لان ماهية السواد حاصلة للجماد) جوابه ان العلم هو الصورة الحاصلة للشئ بوجود ظلى وماهية السواد حاصلة للجماد بوجود اصيل فان قلت هذا اعتراف بان العلم ليس نفس مطلق الصورة قلت بعد تسليم اطلاق الصورة على الماهية الحاصلة بوجود اصيل هذا اعتراف بما لم ينكر قط اذ لم يدع احد انه نفس مطلق الصورة وسيأتى اعتراف الامام نفسه بالوجود الظلى

قوله وذلك مما لم تقم عليه دلالة) قيل لا يلزم من عدم قيام الدلالة عندك عدم المدلول فى نفس الامر

قوله لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لايتحقق الا عند اضافة مخصوصة) ظاهر العبارة ههنا يشعر بمغايرة الشعور لتلك الاضافة وحصوله عندها وقد صرح بان تلك الاضافة نفس الشعور فكأنه بنى الكلام اولا على التغاير الاعتبارى او اراد بالشعور اولا المعنى المصدرى وثانيا المعنى الاصطلاحى ولا يخفى ما فى الثانى من التعسف

قوله لا حلول احدهما فى الآخر) الظاهر ان دليل الامتناع عام فالتخصيص تكلف ٢

مامر من ان الخلاف فى تعلق العلم الواحد بمتعدد عـلى سبيل التفصيل بان يكون متعلقا بخصوصية هـذا وخصوصيـة ذاك معا فانه جوزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع من هذا القبيل

﴿ المقصد الثالث ﴾ الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق) سواء كان مستند الى شبهة او تقليـد فليس الثبات معتبرا فى الجهل المركب كما هو المشهور فى الكتب وانما سمى مركبا لانه يعتقد الشئ على خلاف ماهو عليه فهذا جهل بذلك الشئ ويعتقد انه يعتقده عـلى ماهو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا (وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما) فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما فى محل واحد وبينهما غاية الخلاف ايضا (وقالت المعتزلة) اى كثير منهم (هو) اى الجهل المركب ليس ضدا للعلم بل هو (مماثل له) فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة وانما قالوا بالمماثلة بينهما (لوجهين ❊ الاول ان التميز بينهما) ليس الا (بالنسبة الى المتعلق وهى) اى تلك النسبة المميزة بينهما (مطابقته اولا مطابقته) فان العلم مطابق لمتعلقه والجهل المركب غير مطابق له (والنسبة لاتدخل فى حقيقة المنتسب) لان النسبة متأخرة عن طرفيها فتكون خارجة عنهما (والامتياز بالامور الخارجيـة لايوجب الاختـلاف بالذات) واذا ليس بينهما اختـلاف الا بهـذا الوجه لزم اشتراكهما فى تمام الماهية ❊ الوجه (الثانى ان من اعتقد من الصباح الى المساء ان زيدا فى الدار وكان زيد (فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر) من الصباح الى المساء (لايختلف) ذلك الاعتقاد (بحسب الذات) والحقيقة (ضرورة ثم انه كان) اى ذلك الاعتقاد (اولا علما ثم انقلب جهلا) مركبا (والانقلاب) من شئ الى آخر (لايتصور الا فى امر عارض مع اتحاد الذات) والحقيقة فى ذينك الشيئين فيكونان متماثلين انقلب احـدهما الى الآخر بسبب اختـلاف العوارض ولا استحـالة فيه بخلاف المتضادين والمتخالفين فى الحقيقة فان الانقلاب بينهما يفضى الى انقلاب الحقائق وهو محال وايضا قد ثبت فى المثال المذكور اتحاد العـلم والجهل المركب فى الذات فلا يكون الاختـلاف الا بالعوارض (قال الاصحاب) فى جوابهم بطريق المعارضة (المطابقة واللامطابقة اخص صفاتهما) اى صفات العلم والجهل المركب (فيلزم من الاختلاف فيه) اى فى اخص الصفات (الاختلاف فى الذات) لما مر من ان المتماثلين مايشتركان فى اخص صفات النفس واجاب الآمدى بعبارة اخرى وهى ان الاشتراك فى الاخص المعتبر فى التماثل يستلزم الاشتراك فى الاعم ومن صفات العـلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غـير متصور فى الجهـل المركب بالاتفاق فلا يكون مثلا للعلم قال واتفق الكل على ان اعتقاد المقلد للشئ عـلى ماهو عليه مثل للعلم

﴿ المقصد الرابع ﴾ الجهل يقال للمركب وهو ماذكرناه و) يقال ايضا (للبسيط وهو عـدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فلا يكون ضدا) للعلم بل مقابلا له مقابلة العدم للملكة (ويقرب منه) اى من الجهل البسيط (السهو وكأنه جهل) بسيط (سببه عـدم

﴿ سيالكوتى ﴾

منهما الا غير الشئ كما فى مايقوم بنفسه اى لايقوم بغيره **قوله** (فليس الثبات الخ) وهو عدم الزوال بالتشكيك **قوله** (والنسبة لاتدخل الخ) فيه ان اللازم منه خروج المطابقة واللامطابقـة من الاعتقاد الجازم ومتعلقه لاخروجهما عن حقيقة العلم والجهل المركب **قوله** (فى تمام الماهيـة) وهو الاعتقاد الجازم **قوله** (مستمر) ولو بتجدد الامثال **قوله** (وهو محال) فيه ان الانقلاب المحال انقلاب كل من الواجب والممكن والممتنع الى آخر لا انقلاب حقيقة ممكنة الى اخرى فان العناصر ينقلب بعضها الى بعض **قوله** (وايضا الخ) فحينئـذ لاحاجة الى قوله والانقلاب لايتصور الا فى امر عارض مع اتحـاد الذات **قوله** (اخص صفاتهما) اذ بتينك الصفتـين امتازا عن جميع انواع الادراك **قوله** (ومن صفات العلم الخ) فيه ان الحصول بالنظر الصحيح ليس صفة للعلم مطلقا بل العلم النظرى فلا يلزم من التماثل بين العلم والجهل المركب اشتراكهما فيما هو صفـة للعلم النظرى **قوله** (واتفق الخ) مع حصول العـلم بالنظر الصحيح دون اعتقـاد المقلد

٢ **قوله** حضورى لاحصولى) فيه بحث وهو ان اراد ان علم الشئ بذاته وصفاته حضورى البتة فالظـاهر انه مكابرة ضرورة جـواز تصورنا صفاتنا عـلى نحو تصورنا صفات غيرنا وان اراد انه قد يكون حضوريا فذلك على تقـدير تسليمه لايدفع الاعتراض المورد فى صورة العلم الحصولى للشئ بصفاته فتأمل

قوله فنى علم الشئ بذاته يتحد) وذلك لان العلم هو الامر الحـاصـل للعـالم والحاصل فى العلم الحضورى نفس المعلوم لاصورته كما فى العلم الحصولى فالشجاعة القـائمة بالنفس من حيث قيامها بها علم ومن حيث هى هى معلوم وبهذا ظهر ان منشأ الـسؤال بقـوله فان قلت كيف يتصور الخ ليس كون العلم الحضورى عبـارة عن نفس الحضور كما توهم والالايتصور اتحاده لامع العالم ولامع المعلوم بل يتضمنه هذا الحضور فتدبر

قوله من حيث انهـا صالحة)جعـل التغاير بالصلوح لا بالعلم لانه متأخر مترتب على التغـاير واعلم ان المراد بالتغـاير الاعتبارى فى امثاله هو المقابل للتغـاير الذاتى لا الناشئ من محض اعتبار المعتـبر حتى يرد ان الكلام فى احوال الاشيـاء فى انفسها لا احوالها بحسب اعتبار المعتبر الا يرى ان صلاحية العالمية وصلاحية المعلومية ثابتة له فى نفس الامر

قوله وبهذا التغاير ايضا يندفع الاشـكال) ظاهره يدل على اندفاع الاشـكال فى علم الشئ بنفسه على القائل بانه صفة حقيقية مستـلزمة للاضافة وانمـا هو بتحقق التغـاير الاعتبارى وسـيصرح فى الالهيات فى اثبات عموم علم الله تعالى بان العلم على تقدير كونه صفة حقيقية ذات نسبة لايقتضى التغاير بين العالم والمعلوم اصلا لان النسبة المقتضية للمنتسبين انما هى بين تلك الصفة وبين احدهما لا بين العالم والمعلوم حتى يقتضى تغايرهما ولو بالاعتبار نعم لو كان نسبة بين العالم والمعلوم لاحتيج الى التغاير بينهما ولو به

قوله فانما يندفع عنـه اما باعتبار الوجود الذهنى) اذا كان منشأ الاشكال عليه لزوم مسبوقية الاضـافة بتحقق المضاف اليـه فاندفاعه عنه باعتبار الوجود الذهنى محل بحث لان الظاهر ان تحقق الوجود الذهنى انما هو بعد تحقق تلك الاضافة رتبة او مدة فلا يفيد سبق تحقق المضاف فليتأمل

٢

استثبات التصور) اى العلم تصوريا كان اوتصديقيا فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان فى معرض الزوال فيثبت مرة و يزول اخرى و يثبت بدله تصور آخر فيشتبه احدهما بالآخر اشتباها غير مستقر (حتى اذانبه) الساهى ادنى تنبيه (تنبه) وعاد اليه التصور الاول (وكذا الغفلة) تقرب من الجهل ايضا (و يفهم منها) اى من الغفلة (عدم التصور) مع وجود مايقتضيه (وكذلك الذهول) يقرب منه قيل وسببه عدم استثبات التصور حيرة ودهشا قال الله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو قسم من السهو (والجهل) البسيط (بعد العلم يسمى نسيانا) وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها فى الحافظة والثانى زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ فى حصولها الى سبب جديد قال الآمدى ان الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان تكون معانيها متحدة وكلها مضادة للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضداله وان لم تكن صفة اثبات وليس اى الجهل البسيط ضدا للجهل المركب ولا للشك ولا للظن ولا للنظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور فى حالة النوم واخواته واما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة

﴿المقصد الخامس﴾ ادراكات الحواس الخمس) الظاهرة (عند الشيخ) الاشعرى (علم بمتعلقاتها فالسمع) اى الادراك بالسامعة (علم بالمسموعات والابصار) اى الادراك بالباصرة (علم بالمبصرات) وكذلك الحال فى الادراك باللامسة والذائقة والشامة فهذه الحواس وسائل الى تلك العلوم الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبديهة والنظر التى يتوسل بها الى العلوم المستندة اليها (وخالفه فيه الجمهور) من المتكلمين (فانا اذا علمنا شيئا) كاللون مثلا (علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالتين فرقا ضروريا) ونعلم ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا الطعم وذوقه و بين العلم بهذه الرائحة وشمها (وله) اى للشيخ (ان يجيب بان ذلك الفرق) الوجدانى (لايمنع كونه) اى كون ادراك الحواس (علما مخالفا لسائر العلوم) المستندة الى غير الحواس مخالفة (اما بالنوع اوبالهوية) فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها ادراك الحواس وعلى الثانى حقيقة نوعية متناولة لافراد متخالفة بالهويات لايقال الخلاف انما هو فى ان حقيقة ادراك الشئ باحدى الحواس هل هى حقيقة ادراكه المسمى بالعلم اتفاقا اولا واذا فرض اختلافهما بالنوع صار النزاع لفظيا راجعا الى ان لفظ العلم اسم لمطلق الادراك اوالنوع منه لانا نقول يكفينا فى مقام المنع الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعى لمزيد الاستظهار (وايضا فانما يصح استدلاله) اى استدلال الخصم اعنى الجمهور (لوامكن العلم بمتعلقه) اى بمتعلق الادراك الحسى (بطريق آخر) غير الحس وهو باطل لان الحس لايتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (بمعنى انه يستحيل الخ) لا بالمعنى المصطلح لعدم كونها وجودية قوله (بل يجامع كلا منها) فان صاحب الجهل البسيط اما جاهل جهلا مركبا اوظان اوشاك اوخال عن جميع اقسام الادراك قوله (ادراك الحواس الخمس الظاهرة) اى للانسان بخلاف الحيوانات فان ادراكها بالحواس ليس بعلم ولذا لايقال لها اولوا العلم فما قيل ان كون الاحساس من العلم يخالف العرف واللغة ليس بشئ قوله (كالوجدان والبديهة الخ) يعنى كما ان هذه الثلثة طرق ووسائل كذلك الحواس طرق والانكشاف فى الجميع انما هو للنفس فكون الحاصل بتلك الطرق علما دون الحاصل بالحواس تحكم قوله (وللشيخ ان يجيب الخ) خلاصته ان اختلاف امرين فى ذاتى اوعارض لاينافى الاتفاق فى الحقيقة الجنسية اوالنوعية قوله (لمزيد الاستظهار) فالقدح فيه مع كونه ابطالا للسند الاخص لايقدح الا فى الاستظهار قوله (لايتعلق الا بالجزئيات) اى بالجزئيات الحاضرة عند النفس

٢ قوله يجوز ذلك مطلقا) سواء كان المعلومان نظريين ام لا

قوله وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية الخ) ورد ايضا بانه لم لايجوز ذلك فى حقنا كما جاز فى حقه تعالى وان لم يكن واقعا فى حقنا

قوله داخل فى حقيقته) مبنى على ان العلم عبارة عن صفة ذات اضافة اى عن هذا المقيد من حيث انه مقيد اذ لو كان عبارة عن نفس الاضافة لم يكن التعلق داخلا فى حقيقته بل يكون نفسه الا ان يريد بالدخول عدم الخروج

قوله ونقض بعلم الله) هذا هو النقض الاجمالى والنقض التفصيلى منع ان التعلق داخل فى حقيقة العلم كما اشار اليه الشارح وقد يقال النقض بعلم الله تعالى غير ظاهر لان جريان الدليل فيه ممنوع فان محصل الدليل ان التعلق الحادث داخل فى حقيقة العلم الحادث ولا يتصور كون التعلق الحادث داخلا فى حقيقة العلم القديم وانت خبير بان الدال على عدم سد احد العلمين مسد الآخر دخول التعلقين المخصوصين فيهما والفرق بين التعلقين بالقدم والحدوث لايفيد اذ ليس دليل عدم السد الانفكاك بل الضرورة شاهدة بذلك كما يفهم من تقرير الشارح فتأمل

قوله وبسائر الهويات) قال الابهرى وقد يدفع بان التعلق داخل فى حقيقة العلم وماهيته دون سائر الهويات

قوله بنظريين) قيل كذلك بنظرى وضرورى لان الضرورى يحصل بلا نظر بخلاف النظرى فلو تعلق علم واحد بمعلومين نظرى وضرورى لزم تحقق النظر وعدمه وفيه نظر لان بعض الضروريات قد لايحصل الا بعد النظر وان لم يحصل بالنظر كالعلم بان لنا لذة من هذا النظر فذكر لايدل على عدم جواز تعلق العلم الواحد بالنظرى والضرورى المذكور

قوله لانه يستلزم اجتماع نظرين) فيه بحث لجواز ان يكون التعلقان متفرقين فكذا النظران ولا شك ان النظر انما يستلزم العلم من حيث تعلقه لا من حيث ذاته حتى يلزم تحصيل الحاصل فى النظر الثانى فان قلت العلم لاينفك عن تعلقه قلت ممنوع بل قد صرح البعض من ان من يديم العلم بان زيدا سيدخل البلد غدا الى غد علم بهذا العلم انه دخل الآن ويمكن ان يدفع بان يبنى الكلام على عدم بقاء الاعراض ٢

ولاسبيل الى ادراكها من هذه الجهة سوى الحس فان قلت نحن نعلم ان فى الجسم الفلانى مثلا لونا جزئيا مخصوصا علما تاما ثم ندركه بالبصر فنجد تفاوتا ضروريا فقد صح امكان ان يتعلق العلم بطريق آخر بما تعلق به الادراك الحسى قلت هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين ادراك الجزئى على وجه جزئى و بين ادراكه على وجه كلى وذلك لايخفى على ذى مسكة ﴿ المقصد السادس ﴾ فيما يتفرع على القول بثبوت الصور العقلية (الحكماء قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية) مع التساوى فى نفس الماهية (بوجوه ❊ الاول انها) اى الصور العقلية (غير متمانعة فى الحلول) اذ يجوز حلولها معا فى محل واحد بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص مثلا يمتنع ان يتشكل بشكل آخر مع الشكل الاول وكذا المادة المتصورة بالصورة النارية يستحيل ان تتصور معها بصورة اخرى (بل) الصور العقلية (متفاوتة) فى الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها الشئ من الحقائق عسرا جدا واذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقى وسهل انتقاشها به (الثانى تحل الكبيرة) من الصور العقلية (فى محل الصغيرة) منها معا ولذلك تقدر النفس على تخيل السموات والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرة معا بخلاف الصور المادية فان العظيمة منها لاتحل فى محل الصغيرة مجتمعة معها (الثالث لاينمحى الضعيف بالقوى) يعنى ان الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لاتزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية فان الكيفية الضعيفة منها تنمحى عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها (الرابع) الصورة العقلية اذا حصلت فى العاقلة (لايجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها) من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقاء قواها ابدا واذا زالت احتيج فى استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفروق بينهما ان الصور الخارجية قد تكون محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية (ثم) انهم (ذكروا فى معنى كون) صورة (الانسانية) المعقولة (امرا كليا امرين ❊ الاول اسم الانسان) مثلا (لافراده

﴿ سيالكوتى ﴾

واما التخيل وان كان سبيلا الى ادراكها من حيث خصوصياتها فهو نوع من العلم عند المتكلمين لا فيهم الحواس الباطنة فيكون العلم متعلقا بما يتعلق به الاحساس لكن ذلك يتعلق بالجزئيات بعد غيبتها عن الحس فيجوز ان يكون الاختلاف بينهما لاختلاف المتعلق حضورا وغيبة **قوله** (بثبوت الصور العقلية) اى الحاصلة عند العقل جزئية كانت اوكلية **قوله** (مع التساوى الخ) انما قيد بذلك لانه المحتاج الى البيان فان المتخالفين فى الحقيقة متخالفان فى اللوازم والاحكام **قوله** (فى الحلول) وان كانت متخالفة فى الصدق كالنفى والاثبات **قوله** (بخلاف الصور الخارجية) جوهرية اوعرضية ولذا مثل المثالين **قوله** (تحل الكبيرة) اى الصورة الحالة المقدارية **قوله** (ولذا تقدر النفس الخ) هذا مبنى على ان صور الجزئيات الجسمانية حاصلة فى النفس ولو بتوسط الحواس على ماهو التحقيق نص عليه الشارح قدس سره فى حواشى المطالع **قوله** (مجتمعة معها) واما على التعاقب فجائز بناء على ان الهيولى لامقدار لها فى نفسها **قوله** (سهل) اى فى بعض الاوقات **قوله** (لاستحالة بقاء قواها) اما المركبات العنصرية فلتداعى البسائط الى الانفكاك واما البسائط فلقبولها الكون والفساد كما نص الشيخ فى الهيات الشفاء على استحالة بقاء الاشخاص العنصرية دائما **قوله** (ان الصورة العقلية كلية) اى يتصف بالكلية فى الجملة بخلاف الصورة الخارجية فانها لاتتصف بها اصلا والمراد بالصورة هى الطبيعة الحاصلة فى الذهن مع قطع النظر عن تشخصها الحاصل بسبب المحل الذى قد يطلق عليه المعلوم تجوزا فان المعلوم ما حصل صورته فى الذهن لا الصورة الشخصية التى هى علم فانها لاتتصف بالكلية كما سيجئ وما قاله شارح التجريد ان المنطقيين باسرهم قسموا المفهوم الى الكلى والجزئى

قوله اى المعلومين النظريين) فيه اشارة الى ان ماذكره صاحب المقاصد فى اثناء الجواب من انه لاامتناع فى ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفى المعارض وكون الحاصل علما لاجهلا ليس كما ينبغى لان الكلام فى المعلومين النظريين والعلمان الاخيران ضروريان وان كانا حاصلين بعد النظر
قوله جاز انفكاكه عن نفسه) هذا مبنى على عدم انفكاك تعلق العلم عنه كما اشرنا اليه فتأمل
قوله انما يلزم ماذكرتم اذا جاز الانفكاك الخ) فان قلت جواز الانفكاك نفس امكانه والامكان للممكن دائم فيجوز الانفكاك دائما وفيه المطلوب قلت نعم الا انه لاينافى الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان
قوله على انه انما يلزم القائل بالحال) فيه تأمل لجواز ان يراد بالعالمية مثلا نفس التعلق كما اشار اليه فى المقصد الاول فان قلت اطلاق الايجاب هو المبنى لحكمه بانه انما يلزم القائل بالحال اذ عند النافين بها لاايجاب اصلا قلت يجوز ان يراد الايجاب العادى كما قال الاشاعرة فى تعريف العلم صفة توجب تمييزا فحصل الكلام حينئذ انكم اذا جوزتم حصول المعلومين من علم واحد فلم تحكمون بان المعلومية من العلم والمقدورية من القدرة وهلا حكمتم بان كليهما من العلم واما اطلاق الحكم على التعلق فامره بين ويمكن ان يجاب بان حمل العالمية على التعلق وتقرير الاعتراض بذلك الوجه مما لادخل فيه بخصوصية تجويز تعلق علم واحد بمعلوم مرة ومعلومين اخرى بل هو كلام على اصل اهل السنة القائلين بان الترتب بين الاشياء عادى ثم الجواب بان الكلام فى ايجاب امر واحد حكمين متجانسين مما لايتم حينئذ لان اهل السنة يجوزون الكل كما لايخفى فتأمل فيه
قوله كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به) الظاهر ان يقول كالشئ والعلم به لان التمثيل بما لايجوز انفكاك العلم بهما فالظاهر ايراد المعلومين فى المثال فان قلت اعتبر العلمين معلومين اذ لامانع من ذلك فيصح التمثيل بهما للمعلومين قلت هذا التوجيه لايتأتى فى قوله وكالعلم بالتضاد سيما على تقرير الشارح اذ المناسب له ان يقول فان العلم بالعلم بضادة الخ اللهم الا ان يصار الى حذف المضاف

ليس باشتراك اللفظ ضرورة) مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع لفظه بازاء كل منها على حدة (بل هو) اى مدلول اسم الانسان (معنى مشترك) بين افراده واطلاقه عليها باعتبار ذلك المعنى وهذا هو الذى يسمى اشتراكا معنويا (ولايدخل فيه) اى فى ذلك المعنى المشترك (المشخصات) التى يمتاز بها افراد بعضها عن بعض (والالم يكن) ذلك المعنى (مشتركا) بين جميع افراده بل المشخصات كلها خارجة عنه (فالنفس) الناطقة (اذا استحضرت صورة الانسانية) اى صورة ذلك المعنى المشترك (مجردة عن المشخصات) التى هى عوارض غريبة ولواحق خارجية (كانت) تلك الصورة كلية على معنى انها تكون (مطابقة لزيد وعمرو و بكر) الى سائر افراده والمراد بالمطابقة ما فسره بقوله (اى كل واحد من تلك الافراد (اذا) حضر فى الخيال و (جرد عن مشخصاته كانت) تلك الصورة اعنى صورة المعنى المشترك (هى بعينها) الاثر (الحاصل منه) اى من ذلك الواحد الذى جرد عن مشخصاته (لا تختلف) تلك الصورة باختلاف الافراد التى تجرد عن المشخصات حتى اذا سبق واحد منها الى النفس فتأثرت منه بذلك الاثر المجرد عن العوارض لم يكن لما عداه من الافراد اذا حضر عندها تأثير آخر واذا كان هذا المتأخر سابقا انعكس الحال بينهما ولو كان الحاضر من غير افراده كفرس مثلا لكان الاثر الحاصل فى القوة العاقلة بالتجريد عن المشخصات صورة اخرى سوى صورة الانسان فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لاشك ان الصورة العقلية الانسانية الحالة فى القوة العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها فى نفس جزئية ولذلك امتازت عن الصورة الانسانية الحالة فى نفس اخرى فكيف تكون كلية مع كونها جزئية ايضا قلت لا منافاة لان كليتها باعتبار انها اذا اخذت فى نفسها لا مع عوارضها الذهنية طابقت الامور الكثيرة كما مر ومن ثمه زيد فى المطابقة شئ آخر وهو ان تلك الصورة المأخوذة من الحيثية المذكورة اذا فرضت فى الخارج متشخصة بتشخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد ومن البين ان كليتها

سيالكوتي

فمروض الكلية هو المعلوم دون الصورة العقلية التى هى علوم ودون الموجودات الخارجية فمدفوع لانه ان اراد به ان المعلوم من حيث هو موصوف بالكلية ففاسد فانهم صرحوا بان المنطق يبحث عن المعقولات الثانية ومنها الكلية وان اراد به ان المعلوم من حيث حصوله فى الذهن فهو الصورة بمعنى الامر الموجود فى الذهن وجودا ظليا ومنشأ الاعتراض عدم الفرق بين المعنيين للصورة قال الشيخ فى منطق الشفاء اللفظ المفرد اما ان يكون معناه الواحد الذى يدل عليه لا يمتنع فى الذهن من حيث انه تصور اشتراك الكثيرة فيه على السوية بان يقال لكل واحد منها انه هو اشتراكا على درجة واحدة او يمتنع والاول يسمى كليا والثانى جزئيا الى ان قال الكلى المعنى المفهوم فى النفس لا يمتنع نسبته الى اشياء كثيرة يطابقها نسبة متشاكلة فان قلت اول كلام الشيخ يدل على ان الاشتراك بمعنى الحمل وآخره يدل على انه بمعنى المطابقة قلت المطابقة المذكورة مآلها الاتحاد بين الحاصل فى الذهن و بين الماهية المجردة عن المشخصات وهو معنى الحمل فمآل العبارتين واحد الا ان المطابقة يتضمن بيان كيفية الحمل بينهما وانه باعتبار الاتحاد فى الماهية **قوله** (فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية) وليس معناه الاشتراك حقيقة اما بطريق التشعب والتجزى فهو ظاهر او بوجودها فى محال متعددة تتصف بصفات متقابلة فانه باطل بديهة وان ذهب اليه القائلون بوجود الطبايع مصرين على ان شان الامور الكلية ان تتصف بالمتقابلات وتوجد فى المحال المتعددة وهذا لا ينافى لتغاير موصوفهما بالاعتبار فانها مع قطع النظر عن التشخص الذهنى كلية ومن حيث تشخصها جزئية فالموجودات بالوجود الخارجى اى الاصلى كلها جزئيات سواء كانت موجودة فى الاعيان او قائمة بالاذهان قيام الاعراض بمحالها وهى الصور الجزئية العلمية المتشخصة بتشخص المحال والموجودات بالوجود الظلى اعنى الماهيات المحفوظة فى تلك الصور القائمة بالمحال كلية بمعنى اتحادها مع الماهية التى للافراد

٢ من عبارته فى موضعين والحق ان المثال للعلم لا للمعلوم

قوله اذ من علم شيئا علم علمه به) وكذا من علم تضاد هذا لذاك علم تضاد ذاك لهذا ايضا بالضرورة وفيه بحث لان الاستدلال لا يتم بهذا القول بل لابد من المقدمة الاخرى ايضا وهى قوله ثم انه يعلم علمه بعلمه به وهلم جرا فثمه معلومات غير متناهية الخ وهذا الدليل لا يجرى فى التضاد وسائر الاضافات اذ لا وجه لان يقال اولم يكن العلم المتعلق بالمتضادين واحدا لزم التسلسل لان العلم بالشئ يستلزم العلم بالعلم به الى آخر ما ذكر هناك وذلك لان لزوم التسلسل بهذا الطريق انما ينشأ من كون العلم بالشئ والعلم بالعلم به متعددا فى كل مرتبة سواء كان العلم بالمتضادين واحدا او متعددا وسواء كان العلم المعتبر فى اول المراتب متعلقا بالمضافين اولا كالعلم بزيد وعمرو والجواب ان مدعى الامام والقاضى فى صورة العلم بالاضافات مجرد جواز تعلق علم واحد بمعلومين بناء على انه لا يلزم المحال السابق اعنى انفكاك الشئ عن نفسه كما دل عليه كلامه فى حواشى التجريد فلا يحتاج فيه الى الاستدلال بزعمه بل يكتفى بانتفاء دليل الامتناع وانما اورد الدليل فى صورة العلم بالشئ والعلم بالعلم به اشارة الى ادعاء امر زائد فى هذه الصورة بخصوصها وهو الامكان بحسب نفس الامر بل وجوب تعلق الواحد بالمتعدد قال فى شرح المقاصد فى تقرير مذهبهما واما فيما لا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة والمضادة وغير ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما فى العلم بالشئ مع العلم به فان هناك معلومات الى آخر الدليل وعلى هذا لا غبار فى الكلام

قوله يدلان على انه لا يتم) وهكذا كان الامر فانه نقل عنه انه عرض المأمون فى يوم عيد ضعف قليل فارسل الى على بن موسى يدعوه الى المصلى وغرضه ان يقرر بين الناس نيابته له فلما توجه الى المصلى قال تفعل كما فعل رسول الله عليه السلام وصارحا فيا ثم شرع فى التكبير فلما ذهب مسافة اجتمع معه خلق كثير وكبروا فسمع المأمون الغاشية فخاف منه ثم امر برجوعه فقال على بن موسى رحمه الله علمت انه كذلك فيقال انه سمه بعد هذه الحادثة فمات قبل المأمون

قوله فثمه معلومات غير متناهية) هى معلومات ٢

بهذا المعنى لاينافي جزئيتها من حيث انها محفوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة محلها لايقال كما ان الصورة العقلية تطابق افرادها الخارجية كذلك كل واحد منها يطابقها لان المطابقة لاتتصور الابين بين فيلزم ان يكون كل فرد مطابقا لسائر الافراد ايضا ضرورة اشتراكها في مطابقة امر واحد فيكون كل فرد كليا بالمعنى الذي ذكرتموه لانا نقول ليست الكلية عبارة عن المطابقة مطلقا بل عن مطابقة ذات مثالية غير متأصلة في الوجود لماهي ظلالها واعلم ان ماذكر في تصوير المطابقة التي هي معنى الكلية انما يظهر في الكليات التي هي انواع حقيقية فاذا اريد اجراؤه في سائر الكليات قيست الى حصصها التي هي افرادها الاعتبارية فانها انواع حقيقية بالقياس اليها اوجعل ماعدا المعنى المشترك بين افرادها بمنزلة المشخصات في التجريد عنها (الثاني) من الامرين للذين ذكروهما في معنى الكلية (ان المعلوم بها) اى بالصورة العقلية (امر كلى) فاذا وصف الصورة بالكلية كان مجازا على معنى انها صورة كلى ماعلم بها (وهذا الامر الثاني (يليق بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية) المساوية في الماهية للمعلومات بل يراه انه صور ذهنية مخالفة لها في الماهية وتوضيح الكلام ان القائلين بالصور فرقتان فرقة تدعى ان تلك الصور مساوية في الماهية للامور المعلومة بها بل الصور هي ماهيات المعلومات من حيث انها حاصلة في النفس فيكون العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للاشياء وجودان وجود خارجي ووجود ذهني وتكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لانها ماهيات المعلومات المحمولة على افرادها وفرقة تزعم ان الصور العقلية مثل واشباح للامور المعلومة بها مخالفة لها في الماهية وعلى قولهم لايكون للاشياء وجود ذهني بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز والتأويل كان يقال مثلا النار موجودة في الذهن ويراد انه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة الى ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالنار لابغيرها من الماهيات وكنا قد اشرنا الى ذلك فيما سبق وكذا على قولهم لاتكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشباح ليست محمولة على افراد المعلومات بتلك الصور بل المحمول عليها ماهياتها المعلومة بها فاشار المصنف الى ان القول بان الصورة العقلية ليست كلية انما الكلى هو المعلوم بها يليق بمذهب هؤلاء لابمذهب الفرقة الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتا فقوله يرى العلم غير الصور الذهنية اراد به ماذكرناه من انه يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات في الماهية بل يراه صورا ذهنية مخالفة في الماهية لما علم بها فمحصول كلامه يليق بمن يرى المعلوم غير الصور الذهنية ولو صرح بهذه العبارة لانتظم اول الكلام مع آخره الذي سيأتى بلاحاجة الى تأويل كما يشهد به كل فطرة سليمة قال المصنف (وفيه) اى في الامر الثاني المبنى على رأى الفرقة الثانية (نظر قد نبهتك عليه ان كان على ذكر منك حيث قلت لك) في المقصد الاول من هذا النوع الذي نحن فيه (الصورة الذهنية هي العلم والمعلوم) وذلك لانا نعقل ماهو نفي محض وعدم صرف في الخارج ولا شك انا اذا علمناه حصل بيننا وبينه تعلق واضافة مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة الابين شيئين متمايزين ولاتمايز الامع ثبوت كل من المتمايزين في الجملة واذ ليس المعلوم ههنا في الخارج فهو في الذهن فالصورة الذهنية هي ماهية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب ان يكون المتصف بالكلية

⁂ سيالكوتى ⁂

المتأصلة في الوجود اعيانا كانت اوصورا فتأمل فانه من المزالق **قوله** (قيست الى حصصها) فعلى هذا يكون وصف غير الانواع الحقيقية بالكلية بالقياس الى افرادها على سبيل التجوز باعتبار اشتمال تلك الافراد على الحصص **قوله** (عارضة للصور العقلية) اى ماهيات المعلومات من حيث حصولها في النفس حصولا ظليا **قوله** (يليق بمن يرى المعلوم الخ) فيه اشارة الى توجيه آخر للمتن بان يأول العلم بالمعلوم **قوله** (مع آخره) وهو قوله اليس اذا كان المعلوم الخ

٣ علية فلابد ان يجوز تعلق علم منها باثنين حتى ينقطع التسلسل في درجة قيل على تقدير جواز تعلق علم واحد بمتعدد يلزم علوم غير متناهية ايضا لان العلم المتعلق باشياء متعددة يتعلق به علم آخر على تقدير لزوم العلم بالعلم وهلم جرا والجواب اولا جواز ان يتعلق العلم بنفسه حينئذ اذ يكفي فيه تغاير اعتبارى كما صرح به في اواخر بحث العلم من الالهيات وثانيا جواز ان يتعلق العلم المعلوم بعلمه

قوله واما قول من قال الخ) حاصل كلام الآمدى منع ان طريق معلومية العلم تعلقه بنفسه بل العلم به علم حضورى فلايلزم تسلسل وان لم يجوز تعلق علم واحد بمتعدد وقد يدفع دليله بكفاية التغاير الاعتبارى ايضا كما اشرنا اليه

قوله موقوف على العلم بهما) فيكون العلم بهما سابقا على العلم بها فلايكون عينه فان قلت اللازم مما ذكر تغاير العلم بهما والعلم بها لكن العلم بهما واحد مع تعدد المعلوم فيتم الكلام قلت وحدة العلم بهما ايضا ممنوعة

قوله فانهما معنيان وجوديان) هذا يشعر بان الوجودية المعتبرة في تعريف المتضادين عندهم بمعنى ان لايكون السلب جزأ من مفهومهما لابمعنى ان يكونا موجودين في الخارج اذ لاوجود للعلم على ما اشار المصنف ههنا الى ما اختاره من كونه عبارة عن نفس التعلق والاضافة

قوله وايضا قد ثبت الخ) يعنى ان اتحاد الذات في الصورة المفروضة قد ثبت بالضرورة الوجدانية وان قطعنا النظر عن لزوم الانقلاب على تقدير عدمه

قوله اخص صفاتهما) قد يمنع ذلك بتجويز كونهما من الصفات المعنوية ولا يخفى بعده

قوله ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح) اى من صفات العلم النظرى ويحتمل ان يريد من صفات العلم مطلقا ولو ضروريا بان يراد الحصول بالامكان وذا حاصل في الضرورى بان ينقلب نظريا فانه جائز كما سيأتى

قوله قال واتفق الكل) قيل مراده الاعتراض عليه بانه مناف لما اشار اليه اولا من لزوم مشاركة مايماثل العلم اياه في الحصول بالنظر الصحيح فاجيب بامكان حصول التقليد المذكور بالنظر الصحيح بخلاف الجهل المركب غايته ان ذلك ٣

هي الصورة العقلية و بطل ماقيل من ان المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها (وان كنت تحتاج) ههنا (الى زيادة بيان فاستمع) لما يتلى عليك. (اليس اذا كان المعلوم) مغايرا للعلم و (امرا وراء ما في الذهن كان حصوله) اى حصول المعلوم وثبوته (في الخارج) لانه لابد من ثبوته في الجملة ليتصور تحقق النسبة بينه و بين العالم واذ ليس ثبوته في الذهن كان في الخارج قطعا (فيكون شخصا) اى موجودا في الخارج متعينا في حد نفسه متأصلا في الوجود (وهو ينافي الكلية) فاذا كان المعلوم مغايرا للعلم لم يتصف بالكلية اصلا واذا اتحدا كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصور واثباتها للمعلوم بها (اللهم الا ان يصار الى ان الامور المتصورة لها ارتسام في غير العقل) الانساني من القوى العاقلة ارتساما عقليا ظليا لا كارتسام الاعراض في محالها بحسب الوجود الخارجي والا كانت تلك الامور المتصورة اشخاصا عينية يستحيل اتصافها بالكلية (وهو) اى الارتسام في غير العقل (ينافي الوجود الذهني) في النفس الناطقة الانسانية لابتنائه على ان لا يكون لما تصورته النفس الناطقة ثبوت في غيرها الا اصيليا ولا ظليا وهو اعني نفي الوجود الذهني خلاف مذهبهم على انا نقول المرتسم في سائر القوى العاقلة يجب ان يكون نفس ماهيات المعلومات حتى تصدق الاحكام الايجابية الجارية عليها وتحقق النسبة بينها و بين العالم بها واذ لم يكن ارتسامها فيها عينيا كان ارتسامها عليا و يتحد العلم والمعلوم هناك وتكون المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم وهو المطلوب هكذا حقق المقال على هذا النسق وذر الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون ❁ المقصد السابع ❁ العلم ينقسم الى تفصيلي وهو ان ينظر الى اجزائه ومراتبه) اى اجزاء المعلوم ومراتبه بحسب اجزائه بان يلاحظها واحدا بعد واحد (والى اجمالي كمن يعلم مسئلة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب) الذى هو تلك المسئلة باسرها (في ذهنه دفعة واحدة (وهو) اى ذلك الشخص المسؤل (متصور) في ذلك الزمان (للجواب) لانه (عالم) حينئذ (بانه

❁ سيالكوتي ❁

قوله (هي الصورة العقلية) لا المعلوم اذ قد لا يكون له وجود في الخارج واذا اعتبر من حيث وجوده في الذهن فهو الصورة العقلية **قوله** (لم يتصف) اى المعلوم بالكلية اصلا لا في الخارج لكونه شخصا فيه ولا في الذهن اذ الموجود في الذهن الاشباح **قوله** (وهو اى الارتسام في غير العقل) اى العقل الانساني ينافي الوجود الذهني اشارة الى انهم لا يقولون بالارتسام في المفارقات بل بالعقل البسيط على ما مر في كلام الشيخ وكذا لا يقولون بارتسام جميع ما تتصوره في النفوس الفلكية وما سبق في بحث الوجود الذهني من ان الارتسام في العقل الفعال هو الوجود الذهني فالالزمني به الا الوجود الظلي سواء كان في القوى القاصرة او العالية فبنى على فرض الارتسام فيه **قوله** (هكذا حقق المقال على هذا النسق) هكذا مفعول مطلقا وعلى هذا النسق ظرف لغو لقوله حقق اى حقق المقال المذكور على هذا الانتظام الانيق الذى ذكرنا بين اول الكلام وآخره تحقيقا مثل ماذكرنا **قوله** (وذر الذين الخ) تعريض لشارح المقاصد حيث قال ذكر في المواقف عن الحكماء ان الوجود في الذهن هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كليا هو ان الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة عن المشخصات كلية وان المعلوم بها كلي ثم قال وهذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية او يجعل للامور المتصورة ارتساما في غير العقل والا كان للمعلوم حصول في الخارج فيكون جزئيا لا كليا وانت خبير بانه اذا اريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا لقوله بها معنى انتهى فانه اخطأ في فهم مراد المصنف اذ ليس في كلامه هذا انه يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم الخ بل ابطال للقول لكلية المعلوم واثبات ان الموصوف بها هي الصورة فلا وجه لقوله وانت خبير **قوله** (الى اجزائه) فالعلم التفصيلي لا يكون الا بما له اجزاء وكذا

الاعتقاد اذا استند اليه يصير علما لا تقليدا ؟ فيتبدل الصفات لا الذات وهذا لا يضر لان التمثل بحسب الذات لا بحسب الصفات وقد يجاب بان اعتقاد المقلد ضروري والكلام في العلم الضروري وفيه منع ظاهر اشرنا اليه في المرصد الثاني الذى في تعريف العلم

قوله والثاني زوالها عنهما) ان قيل الفرق المذكور للفلاسفة وحافظة النفس الدراكة للمعقولات و خزانتها عندهم هي العقل الفعال ولا يتصور زوال الصورة عنه على قاعدتهم فكيف يعتبر في النسيان زوالها عن الحافظة ايضا اجيب بان المراد زوالها عنها من حيث هي حافظة وخزانة للنفس وذلك بزوال المناسبة بينه و بين النفس التي بسببها كانت خزانة حافظة لمدركاتها الكلية بحيث انعكس منه اليها تلك المدركات

قوله وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته) عدم كونه متصورا في حالة النوم والموت ظاهر في الجملة واما عدم كونه متصورا في حالة الغفلة مع كونه متصورا في حالة الشك والجهل المركب ففيه خفأ اللهم الا ان يبنى الفرق على ان في الشك والجهل المركب توجه النفس والتفاتها الى نحو متعلق العلم الذى من شان الشاك والجاهل جهلا مركبا ان يقوم بهما ذلك العلم الذى لا يمكن بدون الالتفات بخلاف العاقل والذاهل والكلام بعد محل تأمل

قوله علم بمتعلقاتها) قد سبق الاشارة الى ان الحق ان اطلاق العلم على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه فيهما اسم لغيره من الادراكات ولذا لا يعد البهائم من اولى العلم في شئ منهما

قوله لانا نقول يكفينا في مقام المنع الاختلاف بالهوية) لا يقال الاختلاف بالهوية حاصل بين العلمين المتعلقين بشئ واحد اذا كانا قائمين بمحلين فان العلم القائم بزيد مخالف للعلم القائم بعمرو بالهوية مع ان التفاوت بينهما ليس كتفاوت ابصار زيد والعلم به فعلم ان الاختلاف فيهما اختلاف قوى ليس بمجرد الاختلاف بالهوية لانا نقول جاز ان يكون تلك الزيادة في الاختلاف بعوارض كلية صنفية فلا يخرج بذلك عن الاختلاف بالهوية الى الاختلاف بالنوع القادح في المقصود

قوله لمزيد الاستظهار) يعني فغاية ما لزم مما ذكر عدم حصول هذا الغرض اعني مزيد الاستظهار ولا يقدح هذا في اصل الجواب كما ان ابطال السند لا يضر المانع ؟

قادر عليه) ولا شك ان علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بكلا طرفيها (ثم يأخذ فى تقريره) اى تقرير الجواب (فيلاحظ تفصيله) بملاحظة اجزائه واحدا بعد واحد (فى ذهنه) حال ماسئل (امر بسيط هو مبدأ التفاصيل) الحاصلة فى ثانى الحال (والتفرقة بين تلك الحالة) الحاصلة دفعة عقيب السؤال (و بين حالة الجهل) الثابتة قبل السؤال (وملاحظة التفصيل) المتفرعة على التقرير (ضرورية) وجدانية اذ فى حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل ليس ادراك الجواب حاصلا بالفعل بل النفس فى تلك الحالة تقوى على استحضاره وتفصيله بلا تجشم كسب جديد فهناك قوة محضة وفى الحالة الحاصلة عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب لم يكن حاصلا قبله وفى الحالة التفصيلية صارت الاجزاء ملحوظة قصدا ولم يكن ذلك حاصلا فى شئ من الحالتين السابقتين (وشبه ذلك بمن يرى نعما) كثيرا (تارة دفعة فانه يرى) فى هذه الحالة (جميع اجزائه) اى اجزاء ذلك النعم (ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه) اى النعم و يفصل اجزاءه بعضها عن بعض فالرؤية الاولى رؤية اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم بالوجدان فقس حال البصيرة بالنسبة الى مدركاتها على حال البصر بالقياس الى مدركاته فى ثبوت مثل هاتين الحالتين فيها ايضا (قال الامام الرازى) فى انكار العلم الاجمالى (يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة) لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية فى الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا تكون صورة واحدة (بل) يجب ان يكون (لكل واحد) من الامور المتكثرة (صورة) على حدة (ولا معنى للعلم التفصيلى الا ذلك) اعنى ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته و يمتاز عما عداه (نعم انه قد تحصل الصور) المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب (تارة دفعة) كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو (وتارة مترتبة فى الزمان) كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد (فان ارادوا) بما ذكروه من العلم الاجمالى والتفصيلى (ذلك) الذى ذكرناه من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة (فلا نزاع فيه) الا ان الاجمالى بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التى هى حالة الجهل و بين الفعل المحض الذى هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع فى زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب و بذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلى بحسب الحقيقة والخلاف فى التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات قال واما ما قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا لترتبه على التقرير فمردود بان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو انه شئ يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهى مجهولة فى تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس

﴿ سيالكوتى ﴾

الاجمالى **قوله** (علمه بحقيقة ذلك الجواب) لان العلم بالجواب بوجه ما لا يكفى فى الاقتدار على الجواب التفصيلى **قوله** (بسيط) لا تكثر فيه اصلا مبدأ للتفصيل فانه كلما حصل له هذا عند السؤال قدر على تفصيله والا فلا فهو كالمبدأ له على ما فى الشفاء فان المبدأ للعلمين هو العقل الفعال المفيض للصور **قوله** (اذ فى حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل) وهو ان تكون الصور مخزونة غير حاضرة بالفعل **قوله** (قد حصل بالفعل شعور) فما قيل ان هذه الحالة قوة الا انه قريبة من الفعل جدا ليس بشئ اذ لا يمكن الحكم على الاقتدار على شئ بدون تصوره والشعور به **قوله** (نعما كثيرا) فى القاموس النعم الابل والضأن او الابل والجمع انعام ولا حاجة الى قوله كثيرا فان التنظير حاصل بنعم واحد بل هو الانسب بافراده و بقوله اجزائه وحينئذ يكون الضمير المنصوب فيميزه راجعا الى واحد واحد كما هو الظاهر **قوله** (والمعلوم عقيب السؤال الخ) قد عرفت

٢ **قوله** سوى الحس) فيه بحث لانه ان اراد بالحس الحس الظاهر فالحصر ممنوع فان التخيل سبيل اليه ايضا وان اراد الحس مطلقا فمسلم الا ان المتخيل معلوم عندهم لا محسوس وبالجملة كلام الشارح فى اوائل بحث الالفاظ من حاشية المطالع ظاهر فى ان الصور الجزئية من حيث هى جزئية قد ترتسم عند النفس بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهذا القدر يكفى فى الاستدلال

قوله مع التساوى فى نفس الماهية) اشارة الى ان بيان الامتياز انما يحتاج اليه للتساوى فى الماهية اما عند اختلاف ماهيتى الصورة العقلية والخارجية كما سيأتى فلا حاجة اليه

قوله غير متمانعة) والسر فيه ان التقابل والتماثل ونظائرهما فى المنع من الاجتماع من احكام الوجود الاصلى لا الظلى كما سبق

قوله وكذلك المادة المتصورة) اشار بايراد المثالين الى ان المراد بالصورة الخارجية ههنا اعم من العرضية والجوهرية

قوله فى محل الصغيرة منها) والسر فيه ان النفس لتجردها لا مقدار لها فيكون نسبتها الى جميع المقادير على السوية

قوله مجتمعة معها) واما على التعاقب فجائز فان هيولى خردلة يمكن ان يحل فيها صورة الجبل عندهم بناء على ان الهيولى لا مقدار لها فى نفسها كالنفس فجاز تعاقب الصور الخارجية المتفاوتة بالصغر والكبر عليها جواز تعاقب الصور العقلية المتفاوتة عليهما على النفس لكن الاجتماع يجوز فى الثانية دون الاولى لما نبهنا فى الوجه الاول

قوله لا يجب زوالها) لان النفس ابدى بالاتفاق

قوله سهل استرجاعها) يعنى انه قد يكون كذلك لا ان كل صورة عقلية زالت كذلك

قوله لاستحالة بقاء قواها) لما مر من ان القوى الجسمانية متناهية

قوله ومنها ان الصور العقلية كلية) قال رحمه الله تعالى ان اريد بالعقل القوة العاقلة اعنى النفس الناطقة فظاهر وان اريد الذهن المتناول لها ولآلاتها فالمعنى انها قد تكون كلية وذلك اذا حصل فى النفس

قوله ليس باشتراك اللفظ) ولا من قبيل ما فيه الوضع العام مع خصوص الموضوع له كاسماء الاشارات ونحوها

٢

من حيث انها شئ يحرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلومة تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان تعرف بطريق آخر فبطل ماقالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لايكون علما بمعلومات كثيرة اقول ومن انكاره العلم الاجمالي نشأ انكاره للاكتساب في التصورات والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل حينئذ متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذى لا يلتفت اليه فاذ توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا منكشفة بعضها من بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة حينئذ بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجمال والاخرى تفصيل كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لايكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا علمنا كل شئ فهو ممكن بالامكان العام فلاشك انا حكمنا على جميع افراد الشئ فلابد ان تكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشئ الشامل لها باسرها فان العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه و بهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح حينئذ ان يحكم على تلك الافراد دونه ولكن هذه المعاني التي قررناها مضبوطة عندك فانها تنفعك في مواضع عديدة

* فرعان * الاول العلم الاجمالي) على تقدير جواز ثبوته في نفسه (هل يثبت لله تعالى ام لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابوهاشم والحق انه ان اشترط فيه) اى في العلم الاجمالي (الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والافلا) يمتنع (فان قيل فينتفي حينئذ عنه تعالى علم حاصل للمخلوق)

* سيالكوتي *

ان العلم بالجواب بالوجه لايكفي في الاقتدار عليه كما يشهد به الوجدان **قوله** (وظهر ان العلم الخ) وان كان عبارة عن الصورة **قوله** (نشأ انكاره الخ) وذلك لان الفرق بين الحد والمحدود انما هو بالتفصيل والاجمال كما مر لكن هذا انما يكون منشأ لانكار الاكتساب بالحد التام والظاهر ان منشأ عدم الفرق بين العلم بالشئ بالوجه والعلم بالوجه وان كان كون الشئ الواحد متصورا بوجه دون وجه ولذا لم ينكر الاكتساب في التصديقات لوجود النسبة التي يتعلق بها العلم التصوري والعلم التصديقي فيجوز ان تكون معلومة تصورا مجهولة تصديقا **قوله** (مركبة من صور متعددة) هذا مخالف لما في الشفاء من انه عقل بسيط لاتكثر فيه اصلا وان عقل الواجب والمفارقات من هذا القبيل والفرق انه عين الذات فيها وزائد على الذات فينا كما مر منقولا عن المباحثات والظاهر انه بسيط متعلق بالكل من حيث هو كل و يجوز ان يكون العارض بسيطا دون المعروض كالوحدة والتأليف والاطراف نعم ان حصوله موقوف على حصول الاجزاء وصيرورتها مخزونة عند النفس كما يشهد به الوجدان **قوله** (كان العلم بها على وجه اقوى الخ) في الشفاء الثاني العلم البسيط الذى ليس من شانه ان يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد يفيض منه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشئ الذى نسميه علما فكريا ومبدأ له وذلك هو القوة العقلية من النفس المتشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني انتهى ولاخفاء في ان كلامه يدل على ان العلم البسيط كالخلاق للعلم التفصيلي وانه علم للمفارقات الفعالة فهو اقوى فانه علم بجميع الاجزاء دفعة واحدة من غير تقدم وتأخر بالزمان لاجل المادة وعوارضها **قوله** (ولا علم بها في هذه الحالة الخ)

(وحصول)

٢ **قوله** فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين) اى المراد بكلية الصورة العقلية واشتراكها بين كثيرين هو هذه المطابقة والا فالكلية بمعنى الاشتراك المتعارف يمتنع عروضها للصور العقلية كامتناع عروضها للوجود الخارجي كما صرح به في حواشي التجريد

قوله قلت لامنافاة لان كليتهما الخ) تقرير الجواب ههنا لايلائم كلامه في حواشي التجريد فانه صرح هناك بان الكلية بمعنى الاشتراك لايعرض الموجودات الخارجية وهو ظاهر ولا الصور العقلية لان كل واحدة منها صور جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها واما الكلية بمعنى المطابقة فتعرض للصور العقلية اذ المفهوم من هذا الكلام ان المطابقة بالمعنى المذكور تعرض للصور العقلية ولو اخذت مع عوارضها الذهنية فانه لو حمل كلامه على عروضها لها مأخوذة في نفسها لامع عوارضها الذهنية لجدان الاشتراك يعرض لها ايضا مأخوذة كذلك الا يرى ان الصورة العقلية مأخوذة كذلك هي مفهوم الحيوان على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وهذا المفهوم مشترك بين كثيرين بمعنى تحقق حصة منه في كل منها فتعين ان مراده هناك عروض المطابقة للصور العقلية مع انها صور جزئية في نفس جزئية ولهذا اعترض عليه بانه يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما الجزئية والكلية متقابلين ولم يقل به احد ثم قيل ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لايمكن عروضها لتلك الصور لكونها صورا جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا فليتأمل

قوله ومن ثمة زيد في المطابقة) اى ومن اجل ان العوارض الذهنية ليست مأخوذة في الكلية قيل ذلك وصح هذا القول اذ لو كانت مأخوذة فيها لم يمكن وجود تلك الصورة في الخارج كما سبق اليه الاشارة في اثناء المقصد الاول ولو فرض وقوع هذا المستحيل لم يلزم ان يكون عين ذلك الفرد بل لم يجز

قوله قيست الى حصصها) هذا التوجيه يستدعي ان يكون كلية تلك الكليات بالقياس الى الحصص لاغير

وهو العلم الاجمالى (قلنا نعم وهو) اى ذلك العلم المنفى عنه تعالى هو (العلم المقرون بالجهل) وهذا القيد يجب انتفاؤه عنه تعالى (و بالجملة فالمنفى عنه تعالى هو القيد اعنى كونه مع الجهل وانه لا يوجب فى اصل العلم) بل هو ثابت له مجردا عن ذلك القيد الذى يستحيل عليه تعالى ❋ الفرع (الثانى المشهور ان الشئ) الواحد (قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال القاضى) الباقلانى (المعلوم غير المجهول ضرورة فمتعلق العلم والجهل شيئان) متغايران قطعا (وان كان احدهما عارضا للآخر) كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته (او هما عارضان لثالث) كما اذا علم باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كتابته (او بينهما تعلق آخر) سوى تعلق العروض على احد الوجهين (اى تعلق كان) من التعلقات كالجزئية والكلية والاتصال والمجاورة فان هذه التعلقات لا تقتضى اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما (والتسمية مجاز) يعنى انه اذا كان المعلوم عارضا للمجهول اوكانا عارضين لثالث اوكان بينهما تعلق بوجه آخر واطلق على هذه الصور انها من قبيل كون الشئ الواحد معلوما من وجه مجهولا من وجه آخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز (ولا مشاحة) ولا منازعة (فيه) اى فى الاطلاق مجازا فان بابه مفتوح ولا يشتبه عليك بما اسلفناك ان عارض الشئ قد يلاحظ فى نفسه فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة الشئ مجهولة فيتغاير المعلوم والمجهول وقد يجعل آلة لملاحظة الشئ وحينئذ يكون ذلك الشئ معلوما باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية اخرى ولا استحالة فيه وبمثل هذا الذى ذكره القاضى استدل الامام الرازى على نفى العلم الاجمالى فى المحصل فقال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا فى شئ واحد ظن ان العلم الجملى نوع يغاير العلم التفصيلى والجواب ان الاجمال والتفصيل ليس حالهما على ما توهمه بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون ذلك العلم فى نفسه على وجه واخرى على وجه آخر كما حققته فليس الاجمال بان يكون الشئ معلوما من وجه ومجهولا من آخر واذا قلنا هذا الشئ معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل كانت الحيثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم وبما قررناه يتضح ان الفرع الثانى ايضا فرع على ثبوت العلم الاجمالى كانه قيل هل هو من قبيل العلم بالشئ من وجه دون وجه اولا

❋ المقصد الثامن ❋ قال بعض المتكلمين الشئ قد يعلم بالفعل) وهو ظاهر (وقد يعلم بالقوة كما اذا كان فى يد زيد اثنان فسألنا ازوج هو) اى ما فى يده (اوفرد فانا نعلم) فى هذه الحالة (ان كل اثنين زوج وهذا) الذى فى يده (اثنان) فى الواقع فيكون مندرجا فيما علمناه (فنعلم) فى هذه الحالة (انه زوج) علما (بالقوة القريبة) من الفعل (وان لم نكن نعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات) من الاحكام (المندرجة تحت الكليات) منها فانها معلومة بالقوة (قبل ان يتنبه للاندراج) واما بعد التنبه له فانها تكون معلومة بالفعل (فالنتيجة) فى الشكل الاول (حاصلة فى احدى المقدمتين) اعنى كبراه حصولا (بالقوة) ولا شك ان كل مقدمة كلية صالحة لان تجعل كبرى للشكل الاول حتى يستخرج الاحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة اصلا وقاعدة وقانونا وتلك الاحكام الجزئية فروعا لها ❋ المقصد التاسع ❋ العلم اما فعلى) وهو ان يكون سببا للوجود الخارجى (كما نتصور امرا) مثل السرير مثلا (ثم نوجده واما انفعالى) مستفاد من الوجود الخارجى (كما نوجد امر) فى الخارج مثل الارض والسماء ثم نتصوره فالفعلى) ثابت (قبل الكثرة والانفعالى بعدها) اى العلم الفعلى كلى يتفرع عليه الكثرة وهى افراده الخارجية والعلم الانفعالى كلى يتفرع على الكثرة وهى

❋ سيالكوتى ❋

قد يقال ان المعلوم لنا فى هذه الحالة هو مفهوم الشئ لكن من حيث اتحاده بتلك الافراد اذلا نعلم من تلك الافراد الاشيئا فلم يتعلق العلم الابمعلوم واحد والفرق انما هو باعتبار علمه من حيث هو وباعتبار العلم من حيث اتحاده بما صدق عليه **قوله** (بل المعلوم فيهما واحد) وهو الاجزاء فانها

٢ **قوله** بمن يرى العلم غير الصورة الذهنية) يدخل فى عمومه من يرى العلم نفس التعلق اوامرا عدميا وليس هذا مرادا ههنا فلذلك قيده رحمه الله تعالى بقوله المساوية الخ ليكون النفى المستفاد من غير راجعا الى القيد

قوله بل الصور هى ماهيات المعلومات الخ) قالوا اذا حصلت الصورة فى الذهن انكشفت بنفسها وصارت معلومة بذاتها لا بعلم زائد عليها وصورة منتزعة منها والا لتسلسلت العلوم وبتوسط هذه الصورة ينكشف الامر الخارجى فالعلم والمعلوم الاول متحدان بالذات وهذا حاصل ما ذكره الفارابى فى تعاليقه من ان المدرك بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة فى ذهنك واما الشئ الذى هذه الصورة صورته فهو معلوم بالعرض فالمعلوم هو العلم والا كان يتسلسل الى ما لا نهاية له الى ههنا عبارته

قوله مخالفة لها فى الماهية) ومعنى مطابقة العلم للمعلوم عندهم هو ان للصورة العلمية مناسبة مخصوصة مع معلومها فلذلك صارت آلة لمشاهدته وعلما به دون غيره

قوله ولو صرح بهذه العبارة) الاقرب فى توجيه كلام المصنف ان يجعل العلم بمعنى المعلوم

قوله ليس هو الصورة بل المعلوم بها) يمكن ان يطبق هذا الكلام على رأى الفرقة الاولى بان مرادهم ان الكلية باعتبار المعلومية لا العلمية فان المتبادر من الصورة حيثية العلمية اى كونها سببا لانكشاف الماهية فلعل الحكم بالبطلان بناء على المتبادر منه وتعين ان القائل به هو الفرقة الثانية وان لم يكن ذلك التعين من هذا الكلام نفسه بل من اقتضاء السياق فيما وقع فيه مثلا والله اعلم

قوله لا بد نا ان لا يكون الخ) فيه ان هذا خلاف ما اشتهر من مذهب مثبتى الوجود الذهنى فان صور جميع المعلومات مرتسمة عندهم فى العقل الفعال ولذا جعلوه خزانة للنفس الناطقة وان المراد بالوجود الذهنى وجود مغاير للوجود الذى هو مصدر الآثار سواء كان فى قوتنا المدركة اوفى غيرها وكأن كلام المصنف مبنى على ان علم المجردات عندهم حضورى لا ارتسامى

قوله هكذا حقق المقال) هكذا نصب على المصدرية وعلى هذا النسق بدل منه والمعنى حقق تحقيقا على هذا النسق وفى الكلام رمز ٢

افراده الخارجية التى استفيد هو منها وقد يقال ان انا كليا مع الكثرة لكنه ليس من قبيل العلم ومبنى على وجود الطبايع الكلية فى ضمن الجزئيات الخارجية (قال الحكماء علم الله تعالى) بمصنوعاته علم (فعلى لانه السبب لوجود الممكنات) فى الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها لايتوقف على الآلات والادوات بخلاف علمنا بافعالنا ولذلك يتخلف صدور معلومنا عن علمنا وقالوا ان علمه تعالى باحوال الممكنات على ابلغ النظام واحسن الوجوه بالقياس الى الكل من حيث هو كل هو الذى استند اليه وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة وهذا العلم يسمى عندهم بالعناية الازلية واما علمه تعالى بذاته فليس فعليا ولاانفعاليا ايضا بل هو عين ذاته بالذات وان كان مغايرا له بالاعتبار كما سيرد عليك ان شاء الله تعالى ❊ المقصد العاشر قالوا ❊ اى الحكماء (مراتب العقل) اى التعقل للنفس الناطقة الانسانية (اربع الاولى العقل الهيولانى وهو الاستعداد المحض) لادراك المعقولات (وهو قوة) محضة (خالية عن الفعل كما للاطفال) فان لهم فى حال الطفولية وابتداء الخلقة استعدادا محضا ليس معه ادراك وليس هذا الاستعداد حاصلا لسائر الحيوانات وانما نسب الى الهيولى لان النفس فى هذه المرتبة تشبه الهيولى الاولى الخالية فى حد ذاتها عن الصور كلها ❊ المرتبة (الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات) واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها (وانه) اى العلم بالضروريات (حادث) بعد ابتداء الفطرة (فله شرط حادث) بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح فى اختصاصه بزمان معين (وماهو) اى ذلك الشرط الحادث (الا الاحساس بالجزئيات) والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات فان النفس اذا احست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها فى آلاتها الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدت لان يفيض عليها من المبدأ صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية (ولانريد بذلك) اى بالعلم بالضروريات (العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد تفقد) اما (لفقد شرط للتصور كحس ووجدان كالاكمه) الفاقد للعين فى اصل الخلقة (والعنين) الفاقد لقوة المجامعة (لايتصور ان ماهية اللون) التى يتوصل الى ادراكها بابصار جزئياتها (و) ماهية (لذة الجماع) التى يتوصل الى ادراكها بوجدان جزئياتها (او) لفقد شرط (للتصديق كاحدهما) اى الحس والوجدان (فى القضايا الحسية) فان فاقد حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك الحس (او) القضايا (الوجدانية) فان فاقد الوجدان فاقد لها قطعا (وكتصور الطرفين) هذا عطف على قوله كاحدهما فان تصور الطرفين (والنسبة) شرط (فى البديهيات) اى الاوليات التى هى اقوى الضروريات واقلها شرطا فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية فضلا عما عداها من الضروريات المتوقفة على شروط اخر ايضا ❊ المرتبة (الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات

❊ سيالكوتى ❊

معلومة فى الاجمالى علما ناقصا وفى التفصيلى علما تاما **قوله** (اى التعقل) او القوة العاقلة او النفس فان كلا منها يسمى بالمراتب المذكورة وماذكره الشارح قدس سره اظهر وانسب اذ الكلام فى مباحث العلم **قوله** (اربع) لانه اما كمال او استعداد له والاستعداد اما بعيد او قريب او متوسط **قوله** (ادراك) اى حصولى لما قالوا من ان له علما حضوريا بنفسه وان نوقش فى ذلك كما فى حواشى المطالع **قوله** (وليس هذا الاستعداد الخ) فلذا جعلوه من مراتب التعقل **قوله** (الهيولى الاولى) احتراز عن الهيولى الثانية كالخشب للسرير فانها ليست خالية عن الصورة فى نفسها لكون الصورة جزأ منها وانما قال فى حد ذاتها لامتناع خلوها عن الصورة فى الوجود الخارجى **قوله** (هو العلم بالضروريات) فالمراد بالملكة مقابل العدم لوجود العلم بالضروريات فيها بخلاف المرتبة الاولى **قوله** (واستعداد الخ) فالملكة على هذا مقابل الحال لحصول القوة الراسخة التى بها يستعد لتحصيل النظريات **قوله** (والتنبه لما بينها) قد عرفت تفصيل هذا الكلام بما لامزيد عليه فيما سبق فلانعيده **قوله** (ولاحظت الخ) تفسير للتنبه المذكور اى لاحظت نسبة بعض الجزئيات الخيلية الى بعض بتوسط القوة المتصرفة بالاشتراك والمباينة فيهما

٢ الى سهو صاحب المقاصد فى تحقيق المقال

قوله بان يلاحظها) اشار به الى ان الى بمعنى فى لان النظر بمعنى الفكر لابمعنى الرؤية

قوله وهو متصور الجواب) كأنه تأكيد لما سبق والا فمؤداه مؤدى قوله يحضر الجواب فى ذهنه

قوله نشأ انكاره للاكتساب فى التصورات) لما اشتهر ان المعرف صورة مفصلة اى علم تفصيلى يستلزم صورة واحدة للمجموع من حيث هو اى علما اجماليا فاكتساب التصورات يستلزم العلم الاجمالى فلما لم يمكن لم يوجد ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم

قوله فظهر انه قد يتفاوت حال العلم) قيل للامام ان يقول فالتفاوت راجع الى اخطار الاجزاء وعدمه وبهذا القدر لاوجه لتقسيم العلم الى الاجمالى والتفصيلى كيف والاخطار وعدمه يجريان فى البسائط ايضا مع ان الظاهر انهم لايقولون بانقسام العلم بها الى ذينك القسمين واما قوله الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا فى الذهن بحقيقته لاباعتبار عارض من عوارضه ففيه انه لايصحح الدليل الذى تمسك به المستدل لان العلم بالاضافة قد يحصل مع العلم بكلا طرفيها بوجه ولا يجوز ان يحمل كلامه على ان العلم بهذه الاضافة المخصوصة يتوقف على العلم بحقيقة الجواب اذ لايحصل العلم بالقدرة على ذلك بدون العلم بحقيقته ولو اجمالا لان قوله بكلا طرفيها يمنعه كما لايخفى

قوله واما قوله العلم الواحد الخ)لاشك ان هذا القول من الامام مبنى على ان العلم هو الصورة الحاصلة من المعلوم فانه قائل للوجود الذهنى ثم ان كان مراده ان العلم الواحد لايكون علما بمعلومات كثيرة مطلقا كما هو الظاهر فجوابه ما ذكره الشارح وان كان مراده ابطال مالزم فى صورة العلم الاجمالى بزعمه ويكون معنى كلامه ان العلم الواحد اى الصورة الواحدة لاتكون صورة مطابقة بمعلومات كثيرة مختلفات الحقائق بان يكون تمام حقيقة كل منها لم يندفع بماذكره الشارح بل جوابه حينئذ ان يقال مطابقة صورة واحدة لتمام حقيقة كل من المعلومات المتخالفة فى الحقيقة بالمعنى الذى اشير اليه غير لازم فى العلم الاجمالى فان اللازم فيه على ماصوره الشارح مطابقة صورة مركبة للمركب من حيث هو ٢

من الضرور يات) اى صيرورة الشخص (بحيث متى شاء استحضر الضروريات) ولاحظها (واستنبح منها النظريات) ولاشك ان هذه الحالة انما تحصل له اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه (وقيل) ليس العقل بالفعل ماذكر (بل) هو ما اشتهر من انه (حصول النظريات) وصيرورتها بعد استنتاجها من الضرور يات (بحيث يستحضرها متى شاء بلاروية) وتجشم كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقوى بها على استحضارها متى اراد من غير حاجة الى فكر ❊ المرتبة (الرابعة العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات) التي ادركها (بحيث لاتغيب عنه وهل يمكن ذلك) اى حضورها باسرها مشاهدة للقوة العاقلة الانسانية (والانسان فى جلباب من بدنه ام لا) يمكن (فيه تردد) اذ يجوز عند العقل ان يتجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق البدنية تجردا تاما بحيث تشاهد معقولاتها دفعة واحدة كانها لمعة برق ثم نترقى عن هذه الحالة الى مشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى تصير المشاهدة ملكة راسخة فيه وان كان رسوخها مستبعدا اكثر من استبعاد كونها بروقا لامعة والظاهر ان استمرار المشاهدة انما يكون فى الدار الآخرة واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكره ليس بمشهور والمسطور فى مشاهير الكتب ان هذه المراتب الاربع تعتبر بالقياس الى كل نظرى على حدة والعقل المستفاد بالنسبة الى نظرى واحد هو ان يصير مشاهدا للقوة العاقلة ولا شبهة فى وقوعه فى هذه الحياة الدنيا ولا فى تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثانى فى الحدوث وان كان متأخرا عنه فى البقاء كما اشرنا اليه فى صدر الكتاب ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل المستفاد وباقى المراتب وسائل الى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهيولانى استعداد بعيد وما بالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل بالمعنى المشهور استعداد قريب جدا وهو وسيلة الى استحضار الكمال واسترداده بعد غيبته وزواله فان الانسان لكونه مملوا بشواغل بدنه لايتأتى له استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله فلابد له من استعداد يتوصل به الى استدامته بطريق الاسترجاع ومن ثمه جاز تأخر هذا الاستعداد عن حصول الكمال اولا ❊ المقصد الحادى عشر ❊ العقل مناط التكليف اجماعا) من اهل الملة (وانه) اى لفظ العقل (يطلق على معان) فلذلك اختلف فى تفسير العقل الذى هو مناط التكليف (فقال الشيخ) ابو الحسن الاشعرى (هو العلم ببعض الضرور يات التى سميناها) اى سمينا العلم بذلك البعض (العقل بالملكة) وانما انث البعض نظرا الى المضاف اليه والاظهر ان يقال الذى سميناه على انه صفة للعلم وقال القاضى هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجارى العادات ولا يبعد ان يكون هذا تفسير الكلام الاشعرى

❊ سيالكوتى ❊

قوله (ملكة راسخة) بخلاف المرتبة الثانية فان فيها ملكة تستعد بها للاستنباط **قوله** (يقوى بها على استحضارها الخ) فالمرتبة الثالثة ملكة استحضار النظريات الحاصلة بلاتجشم كسب جديد **قوله** (فى الدار الآخرة) اى بعد المفارقة عن البدن كما هو مصطلح الحكماء **قوله** (بالقياس الى كل نظرى) فيجوز اجتماع المراتب الاربع فى شخص واحد **قوله** (ولاشبهة فى وقوعه) انما الشبهة فى بقائه لان الاشتغال بتدبير البدن يعوقها لامتناع توجه النفس الى امرين فى هذه النشأة **قوله** (العقل مناط التكليف اجماعا) اى لايصح التكليف بدونه اذ الخطاب لمن لايفهم شيئا سفه وجهل يجب تنزيه الله تعالى عنه وليس هذا فرع عدم جواز التكليف بمالايطاق على ماوهم فان هذه المسئلة اجماعية ومسئلة التكليف اختلافية **قوله** (هو العلم ببعض الضرور يات) وذلك لان اول مايكلف العبد به معرفة الله وهو نظرى لايمكن فهمه الا من هو اهل النظر وهو فى مرتبة العقل بالملكة وقدر الشارع تلك المرتبة بالبلوغ لحصولها فى اكثر الناس فى ذلك السن **قوله** (ومجارى العادات) اى المعلومات التى تستفاد من جريان العادة **قوله** (تفسير الكلام الاشعرى)

---

٢ ويتضمن مطابقة اجزاء هذه الصورة المركبة لاجزاء ذلك المركب على التوزيع ولامحذور فيه قطعا

قوله قال القاضى المعلوم غير المجهول) قيل يلزم على القاضى حينئذ ان لا يقول باكتساب التصورات بجريان الوجه الاول المارذكره من متمسكى الامام مع انه قائل به

قوله او هما عارضان لثالث) قيل هذا العارض ليس بمعنى الخارج المحمول والا فالضاحك عارض للكاتب بل بمعنى العام ولك ان تقول عروض الضاحك لذات الكاتب لالمفهومه الذى كلامه فيه فتأمل

قوله ولايشتبه عليك بما اسلفناه) اعتراض على القاضى وما اسلفه هو الذى ذكره فى الموقف الاول فى جواب استدلال الامام على امتناع جريان الكسب فى التصورات

قوله اما فعلى واما انفعالى ليس المراد الحصر فان العلم بالاعتباريات ليس شيئا منهما وكذا العلم الكلى الذى لم ينتزع من الافراد الخارجية ولم يكن سببا لوجودها بل مجرد بيان انقسام العلم الى القسمين توطئة لما قوله الفلاسفة من ان علم الله تعالى فعلى يمكن ان يصير مخصصا لوقوع احد الضدين بالوقوع لاانفعالى تابع للمعلوم حتى لايمكن ذلك

قوله اى العلم الفعلى كلى يتفرع عليه الكثرة الخ) اى انه قد يكون كليا يتفرع عليه الكثرة لانه كذلك دائما فان العلم الذى يتفرع عليه شخص واحد كالعقل الاول بالنسبة الى علم الله تعالى فعلى قطعا عندهم ثم بقى فيه بحث وهو ان ماذكره يدل على ان التصور الكلى كاف فى صدور الجزئيات وهو خلاف ماصرحوا به وسيجيء ايضا فى المقصد الرابع من مباحث الاين على رأى الفلاسفة

قوله واما علمه تعالى بذاته) الظاهر ان علم كل احد بذاته ايضا كذلك

قوله وهو قوة خالية عن الفعل) خلوها عن الفعل بالنظر الى العلوم الانطباعية لابالنسبة الى العلوم الحضورية فان علم النفس بذاتها عين ذاتها ولايعقل خلو الشيء عن نفسه

قوله وليس هذا الاستعداد حاصلا لسائر الحيوانات) انما ذكر هذا لان الغرض عد المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة ولهذا لم يعد نفس ٣٠

وزادت المعتزلة فى العلوم التى يفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه من البديهيات بناء على اصلهم (واحتج) الشيخ (عليه) اى على ماذكره (بانه) اى العقل (ليس غير العلم والا جاز تصور انفكاكهما) امامن الجانبين اومن احدهما (وهو محال اذ يمتنع عاقل لاعلم له اصلا اوعالم لاعقل له) اصلا فثبت ان العقل هو العلم (وليس) العقل (العلم بالنظريات لانه) اى العلم بالنظريات (مشروط بكمال العقل) وكمال العقل مشروط بالعقل (فيكون) العلم بالنظريات (متأخرا عن العقل بمرتبتين فلايكون نفسه فهو) اى العقل هو (العلم بالضروريات وليس) العقل (علما بكلها) اى بكل الضروريات (فان العاقل قد يفقد بعضها كماذكرنا) فى المقصد العاشر من ان الضروريات قد تفقد لفقد شرط من شرائطها (فهو العلم ببعضها وهو المطلوب وجوابه انالانسلم انه لوكان) العقل (غير العلم جاز الانفكاك) بينهما (لجواز تلازمهما) فان المتغايرين قد يتلازمان بحيث يمتنع الانفكاك بينهما مطلقا كالجوهر والحصول فى الحيز فانهما متغايران ولامجال للانفكاك بينهما (قال الامام الرازى والظاهر انه) اى العقل (غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والنائم لم يزل عقله وان لم يكن عالما) فى حالة النوم بشئ من الضروريات لاختلال وقع فى الآلات وكذا الحال فى اليقظان الذى لايستحضر شيئا من العلوم الضرورية لدهشة وردت عليه فظهر ان العقل ليس عبارة عن العلم بالضروريات لاكلها ولابعضها ولاشك ان العاقل اذاكان سالما عن الآفات المتعلقة بالآلات كان مدركا لبعض الضروريات قطعا فالعقل صفة غريزية تتبعها تلك العلوم وقد اتضح بماذكر من حال النائم ان العلم قد ينفك عن العقل فلايتم نفى التالى فى دليل الشيخ كمالم تتم الملازمة ايضا ❊ المقصد الثانى عشر ❊ كل علمين تعلقا بمعلومين فهما) اى ذانك العلمان (مختلفان) عند الاصحاب سوى والد الامام الرازى سواء (تماثلا) اى المعلومان كالبياضين (اواختلفا) كالبياض والسواد (والا) اى وان لم يكن العلمان المذكوران مختلفين بل كانا متماثلين (لم يجتمعا) لان المثلين لايجتمعان كالمتضادين (واما) العلمان

❊ سيالكوتى ❊

فان البعض المذكور فى كلامه مجمل **قوله** (بحسن الحسن وقبح القبيح) اى فى الجملة لاكل حسن وقبح فان البعض منهما نظرى لايدرك لولاخطاب الشارع **قوله** (والاجاز تصور انفكاكهما) بان يتصور وجود احدهما بدون الآخر وان لم يكن المتصور واقعا **قوله** (اوعالم لاعقل له اصلا) وماقيل من ان المجنون له علم ولاعقل له فيدفعه قوله اصلا فان المجنون المطلق لاعلم له ولاعقل والمجنون فى الجملة له عقل وعلم فى الجملة **قوله** (بمرتبتين) لكون الواسطة واحدة وهى كمال العقل ولوقيل ان العلم بالنظريات مشروط بالنظر المشروط بكمال العقل المشروط بالعقل كان التأخير بمراتب **قوله** (وجوابه الخ) هذا الجواب غير مطابق للاستدلال فانه استدل بجواز تصور الانفكاك لابجواز الانفكاك وجواز تصور الانفكاك لاينافى التلازم وماقيل ان مراد المستدل جواز الانفكاك المتصور فمع كونه تفسيرا للكلام بمالايرضى به يلزم استدراك قيد التصور **قوله** (غريزة) اى امر خلقى اماعرض اوجوهر **قوله** (وان لم يكن عالما فى حالة النوم بشئ من الضروريات) بل مخزونة عنده واماالرؤيا فخيال باطل كما سيجئ **قوله** (لاختلال الخ) فيه ان الاختلال المذكور انما يخل فى تحصيل العلوم ابتداء لافى بقاء العلوم الحاصلة فالظاهر ان النائم عالم وان لم يكن له العلم بالعلم فقد اتضح ان دليل الشيخ تام **قوله** (سوى والد الامام الرازى) فانه قال ان العلم يتبع المعلوم فى التماثل والاختلاف لمطابقته اياه **قوله** (سواء تماثلا) وتماثل المعلومين لايقتضى تماثل العلمين انما ذلك اذاكان العلم عبارة عن صورة مساوية للمعلوم فى تمام الماهية والاصحاب لايقولون بالصورة فضلا عن الصورة المساوية على انه يجوز ان يكون العوارض الخارجة عن ماهية المعلوم داخلة فى العلم وكونه مطابقا للمعلوم معناه ان يكون حكاية عنه ومرآة لمشاهدته ولايلزم اتحاده به كيف والعلم تعلق اوصفة ذات تعلق والمعلوم لايجب ان يكون كذلك **قوله** (واما العلمان الخ) حاصله

٣ الاحساس بالجزئيات من المراتب كماذكرناه فى صدر الكتاب

قوله والتنبه لمابينها) قدمر مافيه سؤالا وجوابا فى افتتاح بحث القدح فى البديهيات فليتذكر

قوله وهل يمكن ذلك) قدمر فى اول الكتاب مافيه سؤالاوجوابا فلينظر فيه

قوله ولانى تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثانى) قد يناقش فى تخصيص التقدم على العقل بالفعل بالمعنى الثانى اذالظاهر تقدمه على الاول ايضا ويجاب بان عدم التعرض له اشارة الى عدم الاعتداد بذلك المعنى لانه مخالف لمافى مشاهير الكتب

قوله واعاانث البعض) الاقرب ان يقال التأنيث باعتبار كون العلم ببعض الضروريات مرتبة من مراتب النفس اذعلى ماذكره الشارح يلزم بعد التأويل للتأنيث المصير الى حذف المضاف اوالى المجاز فى الايقاع وههنا وجه آخر وهو ان يجعل الصفة للضروريات و يلزم حذف المضافين اى سمينا علم بعضها كقوله تعالى ❊ اوكصيب اى كمثل ذى صيب وكقول الشاعر

❊وقد جعلتنى من حزيمة اصبعا❊ اى ذامسافة اصبع

قوله بوجوب الواجبات) لايخفى ان المراد بالواجبات الواجبات العقلية البديهية ولعل المراد بمجارى العادات الضروريات التى يحكم بها بجريان العادة مثل ان الجبل لاينقلب ذهبا وماء البحر لايتحول ذهبا وامثالهما وكأن السر فى جعل العلم بمجارى العادات من جملة مناط التكليف هو ان دلالة المعجزة على صدق الشارع الذى يتلقف منه التكليف دلالة عقلية عادية كما يأتى فى الموقف الخامس ولاشك ان التمكن من العلم بذلك الصدق ممالايقع التكليف بدونه

قوله ولايبعد ان يكون الخ) لان البعض فى كلام الشيخ ليس على اطلاقه اذ لوكان كذلك لزم ان يتحقق صلاحية التكليف لكل صبى يعلم ان الواحد نصف الاثنين واعلم انا قد ذكرنا فى اوائل الكتاب ان المذهب الحق عند اهل السنة ان الصبى العاقل ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف مع البلوغ والظاهر انه بعد العقل المستفاد بل العقل بالفعل ايضا فلعل مرادهم بكون العقل بالملكة مناطا له انه انما يحصل صلاحية ٣

(المتعلقان بمعلوم واحد مثلان عند الاصحاب) ومن ثمه امتنع اجتماعهما وسد احدهما مسد الآخر (قال الآمدى) هذا الذى ذكروه من تماثل العلمين حق بلا اشتباه (ان اتحد المعلوم ووقته) ايضا فان كلا من العلمين حينئذ متعلق بعين ما تعلق به الآخر فكل منهما يقوم مقام صاحبه ولا يجامعه (واما اذا اختلف) الوقت وحده مع اتحاد ذات المعلوم (فقد يقال) العلمان المتعلقان به فى ذينك الوقتين (مثلان اذ اختلاف الوقت لا يؤثر) فى اختلاف العلمين (كما) لا يؤثر اختلاف الوقت (فى) اختلاف (الجوهر) فان الجوهر لا يختلف بسبب كونه فى وقتين مختلفين قال الآمدى (والفرق ظاهر فان الوقت ههنا) اى فيما نحن فيه (داخل فى متعلق العلم) اذ الكلام فيما اذا تعلق العلم بشئ معين من حيث انه فى وقت وتعلق به ايضا من حيث انه فى وقت آخر ولا شك ان ذلك الشئ مأخوذا مع احد الوقتين مغاير له مأخوذا مع الآخر واذا تعدد المعلومان فقد بان انه يلزم منه اختلاف العلمين (و) الوقت (ثمه) اى فيما ذكروه من النظير (عارض للجوهر) الحاصل فى الوقتين فلا يقتضى تعددا فى ذاته (وانما نظير ذلك) الذى ذكروه من حال الجوهر هو (العلم) الواحد الثابت (فى وقتين) فانه كالجوهر لا يختلف بسبب حصوله فى الوقتين (لا العلم بمعلوم) واحد (مقيد بوقتين) مختلفين فان ذلك التقييد يقتضى تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمين كما قررناه وانت خبير بانه لما اقتضى تعدد المعلوم لم يكن العلمان متعلقين بمعلوم واحد كما هو المبحث الآن الاصحاب لما قالوا كل علمين متعلقين بمعلوم واحد فهما مثلان اتحد الوقت او اختلف نبه الآمدى على ان اعتبار الوقت يمكن على وجهين احدهما ان يكون ظرفا للعلم فلا يوجب تعدده تعددا فيه فضلا عن الاختلاف والتماثل واذا فرض تعدده فيهما كانا متماثلين والثانى ان يكون قيدا للمعلوم فيتعدد العلم و يكون مختلفا وهذا الذى ذكرناه من حال العلمين المتعلقين بمعلوم واحد انما هو على تقدير اتحاد محل العلم اى العالم (واما اذا اختلف محل العلم) بمعلوم واحد (كزيد وعمرو) العالمين بشئ واحد (فان قلنا كل من العلمين) القائمين بهما (يقتضى الاختصاص بمحله لذاته) اى يقتضى ذاته ان يكون حالا فى ذلك المحل دون غيره (فهما مختلفان) لان المثلين لا يتفاوتان فى الاقتضاء المستند الى الذات (والا فمثلان) كما هو الظاهر اذ لا طريق الى الاختلاف واقتضائه سوى ما ذكر والفرض انه منتف (وسيأتى لذلك زيادة بيان) هذا وعد بلا وفاء والسبب فيه ان الآمدى اورد هذا المبحث فى اوائل ابكار الافكار وقال بعد قوله والا فهما مثلان وسيأتى تحقيق ذلك فيما بعد واشار به الى ما سيأتى فى اواسط كتابه من تحقيق معنى التماثل والمثلين واثبات ذلك على منكريه فالمصنف تابعه فى هذه الحوالة وغفل عن تقدمه مباحث التماثل والمثلين فى مرصد الوحدة والكثرة من الامور العامة ﴿ المقصد الثالث عشر ﴾ هل ينقلب العلم الضرورى) نظريا (و) العلم (النظرى) ضروريا اولا (اما انقلاب الضرورى نظريا ففيه مذاهب) ثلاثة (الاول قول القاضى و بعض المتكلمين يجوز مطلقا لان العلوم) باسرها (متجانسة) متشاركة

﴿ سيالكوتى ﴾

ان العلمين الحاصلين فى محلين المتعلقين بمعلوم واحد بالذات والاعتبار اذا قيسا الى محل واحد فهما مثلان لامتناع اجتماعهما فيه للزوم الاتحاد واذا قيسا الى محلين فان كان كل من العلمين يقتضى الاختصاص بمحله لذاته كعلمنا بوجداننا تنافيهما فمختلفان والا فهما متماثلان هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقال ولا يلتفت الى قيل وقال **قوله** (ان اتحد المعلوم الخ) اى ذاتا واعتبارا والا فلا حاجة اليه بعد اعتبار وحدة المعلوم فهو قيد احتياطى **قوله** (واذا فرض تعدده فيهما الخ) بان قلنا بتجدد الاعراض **قوله** (هل ينقلب العلم الضرورى الخ) اى العلم الذى من شأنه ان يحصل بلا نظر اما بمجرد تصور الطرفين او باستعانة من الحس وغيره هل يصير مفتقرا الى النظر اى لا يحصل بدونه وليس المراد ان العلم الذى حصل بلا نظر يصير حاصلا بالنظر فانه محال لامتناع تحصيل الحاصل ولانه ليس بانقلاب بل حصول العلم بطريقين ولان العلم الذى حصل لاحد بلا نظر يصير

٢ التكليف بالفعل عنده بحيث اذا وقع بالفعل لم يكن تكليفا بما لا يطاق والله اعلم

قوله لانهم يعدونه من البديهيات) به يظهر ان الذى زادوا فى تفسير العقل هو العلم بحسن بعض الحسن وبقبح بعض القبيح لا كله لان الحدود عندهم من البديهيات بعضها كما صرح به فى الالهيات

قوله والاجاز تصور انفكاكهما) فى العبارة مسامحة اى انفكاكهما المتصور كما يدل عليه بطلان التالى والجواب الآتى ايضا وهو الموافق لما فى سائر الكتب

قوله اوعالم لا عقل له) قيل المجانين والصبيان ليسوا عقلاء مع انهم علماء سيما على رأى الشيخ ان الاحساس نوع من العلم فلا بد من تخصيص العلم المذكور

قوله والنظر مشروط بكمال العقل) هذه الزيادة وقعت فى بعض النسخ فعلى هذا يكون العلم بالنظريات متأخرا عن العقل بمراتب والتأخر بمرتبتين انما يتفرع على ما ذكره اذا كانت العبارة هكذا لانه مشروط بالنظر والنظر مشروط بالعقل

قوله وكمال العقل مشروط بالعقل) اى بالعقل الذى نحن بصدده وهو ما يخرج وقوع التكليف عن كونه بما لا يطاق كما اشرنا اليه فليتأمل

قوله يتبعه العلم بالضروريات) المراد بالعلم بالضروريات العلم بالبديهيات الكلية على وجه يتمكن به من الاكتساب فمعنى الغريزة القوة الخلقية الغير الاختيارية بالذات لا بالواسطة لا القوة الجبلية اللازمة للنفس حتى يلزم ان يوجد للصبيان

قوله ان العلم قد ينفك عن العقل) قد يمنع وجود العقل فى النائم بالفعل مستندا بان خطاب الاداء لا يتوجه عليه واليه اشار فى المقاصد

قوله مختلفان عند الاصحاب) فان قلت قد سبق ان المطابقة اخص صفات العلم فيلزم من اشتراك ذينك العلمين فى تلك المطابقة تماثلهما قلت يعتبر فى كونها اخص صفات النفس للعلم تعلقه بمعلوم واحد وبالجملة خصوصية المتعلق معتبرة فى المطابقة المذكورة فاخص صفات العلم المتعلق بقيام زيد كون علم قيام زيد مطابقا للواقع واخص صفات العلم بالمتعلق بقعود عمرو كون علم قعوده مطابقا له ولهذا جعلوا ٢

في جنسها الذي هو العلم (فيصح على كل) منهما (ماصح على الآخر) وقد صح على بعض العلوم ان يكون نظريا فكذا الباقي (قال الآمدي ان سلم) التجانس واشار به الى انه يمكن منع التجانس لجواز ان يكون العلم والادراك والاحاطة وغيرها مفهومات عارضة للعلوم فلا تكون متشاركة فيما يكون جنسا لها بل فيما هو عرض عام بالقياس اليها (فلاشك في الاختلاف بالنوع والشخص) اما الاختلاف الشخصي فلاريبة فيه واما الاختلاف النوعي فهو جائز وذلك يكفيه فيما هو بصدده (فلعل النوع والشخص يمنع ذلك) الذي صح على النوع او الشخص الآخر (اذ لا يجب ان يصح على الانسان مايصح على الفرس) وان كانا متشاركين في الجنس (ولا) ان يصح (على زيد مايصح على عمرو) مع تشاركهما في تمام الماهية فان الصحة ربما كانت معللة بخصوصية نوع او شخص وكانت خصوصية نوع او شخص آخر مانعة منها فان قيل الظاهر من التجانس على اصطلاحهم هو التماثل لا ماذكره الآمدي قلنا فله حينئذ ان يمنع التماثل او ينسب منع الصحة الى تشخص الافراد المتماثلة كما اشار اليه ❊ المذهب (الثاني وعليه آخرون) من المتكلمين (لايجوز) مطلقا (والا لجاز الخلو عن الضروري) اذ قدمر ان النظر ينافي العلم بالمطلوب المنظور فيه فاذا انقلب الضروري نظريا وجب ان يكون الناظر في ذلك النظري خاليا عن العلم به وذلك يؤدي الى جواز خلو العاقل الناظر في العلوم عن العلم باستحالة اجتماع الضدين وبانه لاواسطة بين النفي والاثبات وبان الكل اعظم من الجزء الى غير ذلك من الضروريات التي تلزم العاقل (وانه محال بالوجدان) الشاهد بان امثال ماذكر من البديهيات يستحيل انفكاك العاقل عنها وفيه بحث لجواز ان يكون الانقلاب فيما عداها من الضروريات التي

❊ سيالكوتي ❊

حاصلا لآخر بنظر فانه لاانقلاب ايضا ولاخفاء في وقوعه **قوله** (ماصح على الآخر) اي بالنظر الى كونه علما **قوله** (وقد صح على بعض العلوم) اي بالنظر الى كونه علما فان قسمة العلم الى كونه ضروريا ونظريا من حيث ذاته لا باعتبار خصوصية العالم او المعلوم **قوله** (اما الاختلاف الشخصي الخ) اشارة الى تعميم المتن اي لاشك في الاختلاف جوازا ووقوعا اي لاشك في الاختلاف بالنوع جوازا وفي الاختلاف بالشخص وقوعا واعلم يحمل على وقوعه كما هو المتبادر مع تحقق نوعي العلم من التصور والتصديق لان نوعيتهما غير متحقق عند الاصحاب فان قسمة العلم اليهما باعتبار ايجابه الحكم وعدمه بناء على ان العلم صفة توجب تمييزا لايحتمل النقيض **قوله** (وذلك يكفيه الخ) لانه مانع **قوله** (فلعل النوع الخ) وماذكره المستدل انه قد صح على بعض العلوم كونه نظريا من حيث انه علم ممنوع كيف وقد ذهب الامام الى ان التصورات كلها ضرورية **قوله** (لاماذكره الآمدي) من الاتحاد في الجنس كما هو اصطلاح الفلاسفة حيث تعرض للجواب بالاختلاف النوعي اقول الباعث على ذلك امتناع الحمل على التماثل لما مر من ان كل علمين تعلقا بمعلومين مختلفان عند الاصحاب ولانه مكابرة اذ لو كانت العلوم متماثلة لما اجتمعت في محل واحد على ان ماذكره الآمدي ليس نصا على حمله على المشاركة في الجنس لجواز ان يكون مراده ان سلم التجانس بأي معنى يراد فلاشك في الاختلاف بالنوع على تقدير ارادة المشاركة في الجنس وفي الاختلاف بالشخص على تقدير ارادة التماثل **قوله** (كما اشار اليه) حيث زاد في الجواب قوله والشخص **قوله** (وذلك يؤدي الخ) اذ لافرق بين ضروري وضروري **قوله** (خلو العاقل الناظر) قيده بالعاقل اذ خلو غير العاقل كالصبي والمجنون عن العلوم الضرورية جائز بل واقع وبالناظر لانه اللازم فانه يلزم مما ذكر جواز خلو العاقل حال نظره عن العلوم الضرورية التي هي شرط لاهلية النظر كما مر فيلزم ان يكون تلك العلوم شرطا وان لايكون شرطا وانه محال وبهذا تبين انه لو اكتفى بقوله وانه محال ولم يقيده بقوله بالوجدان لكان اسد اثلا يرد البحث بان الوجدان انما يدل على عدم الخلو لا على عدم جوازه **قوله** (وفيه بحث الخ) لان مدعى المستدل السالبة الكلية فيجوز رفعها

(يجوز)

٣ العلمين المتعلقين بمعلومين مختلفين لامتماثلين

قوله فهما مثلان اتحد الوقت او اختلف) اورد عليه انه اذا اتحد الوقت والمفروض ان العالم ايضا متحد كما يدل عليه قوله واما اذا اختلف محل العلم لم يتصور تعدد العلم فكيف يقال انهما مثلان واجيب بان عدم التعدد لكونهما مثلين والاظهر ان يقال الحكم بالمثلية فرضي مبني على فرض التعدد والمعنى لو وجد علمان كذا وكذا لكانا مثلين فليتأمل

قوله فلا يوجب تعدده تعددا فيه) سواء كان العلم عبارة عن التعلق او عن الصورة الحاصلة في النفس لجواز ان يستمر التعلق او الصورة زمانين فقد تعدد الوقت دون العلم وهذا ظاهر اذا جوز بقاء العرض فليتأمل

قوله يقتضي الاختصاص بمحله لذاته) قد سبق ان المطابقة اخص صفات النفس للعلم فلا يقتضي الاختصاص بمحله والا لكان اخص الصفات هذا اللهم الا ان يقال المطابقة اخص صفات مطلق العلم فلا ينافي كون الاختصاص بمحله اخص صفات فرد منه فتأمل

قوله الاول قول القاضي) محصل هذا القول هو الايجاب الكلي ومحصل القول الثاني هو السلب الكلي ومحصل الثالث هو السلب الجزئي

قوله لان العلوم باسرها متجانسة) هذا يدل على ان ليس مراد القاضي بالتجانس التماثل اذ قد سبق ان العلمين المتعلقين بمعلومين مختلفان لامتماثلان الا عند والد الامام الرازي

قوله واما الاختلاف النوعي فجائز) ظاهر كلام المصنف هو الجزم بالاختلاف النوعي فكأنه مبني على ان التوقف على الكسب فصل مقوم معتبر في ماهية العلم النظري وعدمه فصل مقوم معتبر في ماهية العلم الضروري فما ذكره الشارح من جواز الاختلاف النوعي وان كان كافيا في المقصود الذي هو التمسك بالمنع بالسند في الحقيقة لكنه ليس مؤدى كلام المصنف الا ان يحمل كلام المصنف على حذف المضاف اي فلاشك في جواز الاختلاف بالنوع والشخص وهذا الجواز لاينافي وقوع الاختلاف الشخصي بطريق القطع بل يجامعه فقول الشارح اما الاختلاف الشخصي فلاريبة فيه اشارة الى تلك المجامعة

٢

يجوز فقدانها وقد يستدل لهذا المذهب بانه لو جاز الانقلاب في الضروري لجاز في الكل وما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض ان جميع الضروريات انقلبت نظرية وحينئذ يستحيل حصول شيء من العلوم النظرية اذ لا بد من انتهائها الى العلم الضروري دفعا للدور والتسلسل وفيه ما قد عرفته آنفا وايضا حصول العلوم النظرية واقع فدل على ان ذلك التقدير اعني انقلاب جميع الضروريات نظرية غير واقع واما انه مستحيل فلا دلالة عليه اصلا ❊ المذهب (الثالث وهو قول آخر للقاضي وعليه امام الحرمين لا يجوز) الانقلاب (في ضروري هو شرط لكمال العقل اذ العقل) اي كماله (شرط للنظر) فانه لا يتم الا به (وهو) اي النظر (شرط للنظري) لتوقفه عليه (فيكون النظري) اعني الضروري المذكور الذي انقلب نظريا (شرطا لنفسه ومتقدما عليه بمراتب) ثلاث بخلاف الضروري الذي ليس شرطا لكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظريا لما مر في المذهب الاول وقد عرفت ما فيه (واما انقلاب النظري ضروريا فجائز اتفاقا) من المتكلمين وذلك الانقلاب عندنا (بان يخلق الله تعالى علما ضروريا متعلقا به) اي بالنظري (ومنع المعتزلة وقوعه) يعني انهم وافقونا في التجويز لكن منعوا وقوع الانقلاب (في العلم بالله تعالى وصفاته من حيث ان العبد مكلف به) اي بالعلم بالله تعالى وصفاته (ولو) انقلب ضروريا (لم يكن مقدورا) للعبد كما مر في صدر الكتاب واذا لم يكن مقدورا له (قبح التكليف به) على زعمهم (ومعتمدهم في الجواز) اي معتمد المعتزلة في جواز انقلاب النظري ضروريا هو التجانس وقد مر ما فيه) من ان التجانس بين العلوم ممنوع وان سلم فالاختلاف النوعي او الشخصي قد يكون مانعا من ان يصح على بعضها ما صح على غيره ❊ المقصد الرابع عشر ❊ لا خلاف في استناد العلم النظري الى الضروري (وهل يستند العلم الضروري الى النظري) اولا فيه خلاف (منعه بعض من الاشاعرة (لاقتضائه) اي لاقتضاء هذا الاستناد (توقف الضروري) المستند الى النظري (على النظري) فلا يكون ضروريا هذا خلف (وجوزه) اي الاستناد المذكور (بعضهم لان العلم بامتناع اجتماع الضدين) ضروري ومع ذلك (مبني على وجودهما والعلم به) اي بوجودهما

❊ سيالكوتي ❊

بتحقق الموجبة الجزئية وعدم الفرق الذي ادعى المستدل بين الضروريات ممنوع كيف وبعضها غير لازم **قوله** (وحينئذ يستحيل الخ) فيه بحث لانه انما يلزم ذلك لو كان انقلاب جميع العلوم الضرورية متعاقبة اذ يجوز مع ذلك الانقلاب انقلاب النظري ضروريا ايضا كما لا يخفى **قوله** (ما قد عرفته) من منع الملازمة المستفادة من قوله لو جاز الانقلاب في ضروري لجاز في الكل **قوله** (واما انه مستحيل الخ) فيه بحث لانه اثبت المستدل الاستحالة بقوله وما هو جائز لا يلزم من فرض وقوعه محال الا ان يقال المراد بقوله فلا دلالة عليه فلا دلالة تامة عليه بناء على ان الممكن اذا كان ممتنعا بالغير يلزم من فرض وقوعه محال **قوله** (فانه يجوز) جوازا في نفس الامر لا جوازا عقليا ولذا استدل عليه بقوله لما مر **قوله** (يعني انهم الخ) اي قالوا بالجواز في المعارف المكلف بها نظرا الى ذاتها وباستحالة الوقوع نظرا الى كونها مكلفا بها فاندفع ما قيل ان اللازم من الدليل الاستحالة لا عدم الوقوع لان التكليف بالقبيح ممتنع عندهم وان دليل المذهب الاول يدل على جواز الانقلاب في الكل فالتخصيص بما عدا المعارف الالهية تخصيص للدليل العقلي بما يعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية **قوله** (من حيث ان العبد مكلف به) والمكلف به لا بد ان يكون اختياريا **قوله** (لا خلاف الخ) الاحتمالات اربعة استناد النظري الى الضروري واستناد النظري الى النظري ولا خلاف في وقوعهما واستناد الضروري الى النظري واستناد الضروري الى الضروري والخلاف فيهما لفظي وليت شعري ما الفائدة في جعل هذه المطالب من مسائل العلم والاستدلال عليها **قوله** (لان العلم بامتناع اجتماع الخ) اي التصديق بان اجتماع الضدين ممتنع لا المفهوم التصوري يدل عليه سياق الاستدلال والجواب **قوله** (مبني على وجودهما) لان الاجتماع

٢ **قوله** وذلك يؤدي الى جواز خلو العاقل الناظر) اشار بقوله الناظر في العلوم الى ان المدعى انه يلزم حينئذ جواز الخلو عن الضروري مع توجه النفس والتفاتها اليه فلا يرد ان العاقل قد يخلو عن الضروري وان كان اوليا لعدم توجه النفس اليه فان قلت مذهب اهل السنة ان العلوم كلها بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتصور الطرفين ولا لغيره وحينئذ يجوز ان يخلق الله تعالى تصور الطرفين دون التصديق وان كان اوليا فكان المذهب الثاني المتضمن لدعوى استحالة الخلو عن الاوليات بعد تصور الطرفين على اصل التوليد قلت لعلهم يدعون ان تعلق الارادة بخلق تصور الطرفين يلازم تعلقها بخلق التصديق كما ان تعلقها بخلق العلم بالاضافة يلازم تعلقها بخلق العلم بالمضافين وعلى هذا لا ينافي المذهب الثاني اصول اهل السنة فتأمل

قوله وفيه بحث لجواز ان يكون الانقلاب الخ) فان قلت مبنى الكلام ان جواز الانقلاب في بعض الضروريات يستلزم جوازه في الكل للتماثل فلزم جواز الخلو المستحيل في البعض قلت مبنى البحث حينئذ منع هذا الاستلزام كما حققناه من جواب المذهب الاول

قوله وحينئذ يستحيل حصول شيء الخ) فيه بحث لجواز ان ينقلب النظري ضروريا فيكتسب النظري الفرضي من الضروري اللهم الا ان يجعل المدعى الانقلاب في الضروريات فقط بان يكون كل العلوم نظرية وانه خلاف ظاهر مقالتهم والجواب ان الضروري الفرضي لم يكن مبدأ للنظري الفرضي قبل الانقلاب اما لعدم المناسبة او لان امر المبدئية بالعكس فلا يعقل هذه المبدئية بعد الانقلاب وان عقل اصل الانقلاب وهذا ظاهر على المتأمل المنصف على ان جواز انقلاب النظري ضروريا لا يستلزم وقوعه على تقدير انقلاب جميع الضروريات نظريا فيكفي في الاستدلال المذكور فرض انقلاب جميع الضروريات نظريا بلا انقلاب نظري ضروريا بالفعل وان جاز فليتأمل

قوله واما انه مستحيل الخ) ان اعتبر في النظرية امكان التحصيل ممن هو نظري بالنسبة اليه فالاستحالة ظاهرة والا فدليل المذهب الثاني لا يتم حينئذ لجواز الخلو بالكلية عن النظري والنظر

ايضا

(ليس ضروريا) لان التضاد لايكون الابين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضروري (وبذلك يثبت) وجود الاعراض (بالدليل) الدال على عرضيتها فان بعضهم انكر كون هذه الصفات المسماة بالاعراض مغايرة للذوات فمن لايعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض بذلك الدليل لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما فقد صح استناد الضروري الى النظري (ومن) اجاب عن هذا الاستدلال بان (منع العلم به) اى بامتناع اجتماع الضدين بناء على ان العلم هو اعتقاد الشئ على ماهو به والمستحيل ليس بشئ (فهو مكابر) اى مانع مقتضى عقله (ومناقض لقوله) فان حكمه بعدم معلومية ذلك الامتناع يستلزم العلم به كامر فى اوائل الكتاب (بل الحق) فى الجواب عنه (انه) اى العلم بامتناع اجتماع الضدين (لايتوقف على وجودهما) فى الخارج اذلا توقف للتصديق على وجود اطرافه (واما تصورهما) اى تصور الضدين (فنعم) يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه (فان التصديق الضروري هو مالايتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وفكر) وتوقفه على تصورهما مما لاشبهة فيه (ثم) ان قلت تصور الضدين كالسواد والبياض نظرى قطعا فقد توقف ذلك التصديق الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما على علم نظرى هو تصورهما قلت (انه قد يكفى فيه) اى فى العلم بامتناع اجتماعهما (تصورهما بوجه ما وقد يكون ذلك) القدر من التصور (ضروريا) فلا يكون حينئذ التصديق الضروري مستندا الى تصور نظرى (فالحاصل ان هذا نزاع لفظى مرجعه الى تفسير الضروري) فان فسرنا التصديق الضروري بما لايتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كامر جاز ان تكون مفرداته نظرية وتوقف التصديق على النظر فى مفرداته لايقدح فى استغناء حكمه عن نظر كاسب له فى ذاته فيجوز استناد العلم الضروري الى التصور النظرى وان فسرناه بما لايتوقف على نظر لابذاته ولا بتوسط مفرداته لم يجز الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير ضرورى فان عد نظريا لزم اكتساب التصديقات النظرية من الاقوال الشارحة والاكان واسطة بينهما (وكذا توقفه) اى توقف العلم الضروري (على ضرورى آخر) فيه خلاف راجع ايضا الى تفسير الضروري (فان قلنا هو مالايتوقف على علم سابق) عليه (لم يجز) توقف الضروري على ضرورى آخر (وان قلنا هو مالايتوقف على نظر جاز) توقف الضروري على ضرورى آخر فان قلت التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات اطرافها الضرورية بلا نزاع فكيف

﴿ سيالكوتى ﴾

لايحصل الا بعد وجود المثبتين واذليس فى الذهن لعدم الوجود الذهنى فهو فى الخارج **قوله** (مغايرة للذوات) اى بحسب الوجود سواء كانت عين الذات كالمقدار فانه عين الجواهر المنتظمة اوامورا اعتبارية كالاعراض النسبية **قوله** (ومنع العلم به) اى بانكار العلم به فضلا عن كونه ضروريا كما يرشد اليه دليله وقد صرح به المصنف فى تعريف العلم حيث قال ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل فهو مكابر ومناقض **قوله** (والمستحيل ليس بشئ) فلا يتعلق به العلم به تصورا ولا تصديقا **قوله** (مانع مقتضى عقله) فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين ولايتصور ذلك الامع كون اجتماعهما معلوما بوجه ما فتعلق به العلم التصديقى والتصورى **قوله** (فان حكمه بعدم الخ) كما ساق اليه دليله والتزم **قوله** (يستلزم العلم به) اى تصوره اذالحكم على المجهول المطلق محال فقد لزمه من الحكم عليه بعدم المعلومية معلوميته له تصديقا وتصورا فافهم فانه قد زل فيه اقدام بعض الناظرين **قوله** (اذلاتوقف للتصديق) اى لكل تصديق على وجود الاطراف بل اذا كان تصديقا ايجابيا خارجيا ومانحن فيه فى الحقيقة تصديق سلبى اى ليس يمكن الوجود فى الخارج ولوسلم فهو تصديق ذهنى يتوقف على تصور الاطراف وتميزه فى العقل **قوله** (فالحاصل الخ) اى الحاصل من الاستدلال وجوابه فانه قد استفيد من الاستدلال ان الضروري مالايتوقف على نظر اصلا ومن الجواب انه

(يفسر)

۲ **قوله** لما مر فى المذهب الاول) المراد بالجواز هو الامكان فى نفس الامر لا الامكان الذهنى ولهذا احتيج الى الاستدلال ولم يكتف بعدم دليل الامتناع ثم لايخفى ان دليل المذهب الاول لوتم لدل على جواز الانقلاب فى الكل فاخراج البعض بناء على ماذكر تخصيص الاحكام العقلية بسبب مايعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية فى احكامها وادعاء التماثل فيما سوى الضرورى الذى هو شرط لكمال العقل مستبعد جدا

قوله من حيث ان العبد مكلف به) فيه بحث اذ يقال لاتكليف للعارف فلا نسلم ان من عرفه ضرورة فهو مكلف به حتى يلزم قبح التكليف وقد اشرنا فى المقصد الرابع فى احكام النظر الى جوابه فلينظر فيه

قوله وجوزه بعضهم) وهو المختار لماسبق من ان العلم بحقيقة النتيجة الحاصل عقيب النظر ضرورى وكذا العلم بالعلم بالنتيجة ونحوها والحق ان النزاع لفظى كما ذكره

قوله مبنى على وجودهما) اى العلم بوجودهما على حذف المضاف كما يدل عليه قوله والعلم به ليس ضروريا

قوله والعلم به ليس ضروريا) فيه منع اذ قد سبق فى المقصد الرابع من المرصد الاول من الموقف الثالث ان الضرورة كافية لنا فى وجود العرض وانه لايقوم بنفسه

قوله بناء على ان العلم الخ) فان قلت متعلق العلم فيما ذكر هو الامتناع لا المستحيل الذى هو الاجتماع فبناء المنع على ماذكره غير صحيح قلت العلم بامتناع الاجتماع يستلزم العلم بالاجتماع نفسه وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم على ان الامتناع نفسه مستحيل ايضا لانه مما يمتنع وجوده فى الخارج والالزم وجود موصوفه فيه

قوله فان حكمه بعدم معلومية الخ) فيه مناقشة وهى ان منع المعلومية هو المذكور فيما سبق ومنعها ليس حكما بعدمها والاكان المانع مدعيا فالاظهر فى العبارة ان يقال فان منع معلوميته يستدعى تصوره ويمكن ان يدفع بان منع الشئ وان لم يكن حكما بعدمه مطلقا الا ان بناء المنع ههنا على ما اشار اليه الشارح بل المصنف ايضا فى صدر الكتاب يدل على انهم يحكمون بانتفاء المعلومية ۲

يفسر الضروري بما لايتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق ولك ان تجعل قوله فان قلنا الى آخره مرجعا للنزاعين معا فان الضروري المفسر بما لايتوقف على علم سابق لايجوز توقفه على ضروري آخر ولا على نظري ايضا والمفسر بما لايتوقف على نظر يتناول التصديق الضروري الذي تكون مفرداته نظرية اذا اريد انه لايتوقف على نظر يتضمنه او يكون كاسباله بالذات ﴿ المقصد الخامس عشر ﴾ اثبت ابوهاشم علما لامعلوم له كالعلم بالمستحيل فانه) اى المستحيل (ليس بشئ والمعلوم شئ) فههنا علم لامعلوم له وقد اتفق العقلاء على امتناع علم لامعلوم له (قال الامام الرازي هو تناقض فان المعلوم لامعنى له الا ما تعلق به العلم) فاذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان فى قوة قولنا المستحيل متعلق للعلم وليس متعلقا له (قال الآمدي له ان يصطلح على ان لايسميه معلوما) اى يصطلح على ان متعلق العلم اذا كان مستحيلا لايسميه معلوما واذا لم يكن مستحيلا يسميه معلوما لكن هذا الاصطلاح لافائدة فيه قال المصنف (والانصاف ان لاتظن بكلمة تخرج من فم اخيك السوء) اى الخطأ (فتطلب) عطف على ان لاتظن (له) اى لذلك الخارج من فيه (محملا) فى الصحة (مااستطعت وهلا يحمل كلامه) اى كلام ابى هاشم الذى نقل عنه (على ما صرح به ابن سينا فى الشفاء من ان المستحيل لايحصل له صورة فى العقل) اى ليس لنا سبيل الى ادراكه فى نفسه بحيث يحصل فى العقل منه صورة هى له فى نفسه بخصوصه (فلا يمكن ان يتصور شئ هو اجتماع النقيضين) او الضدين (فتصوره) اى تصور المستحيل (اما على سبيل التشبيه بان يعقل)

﴿ سيالكوتى ﴾

ما لايتوقف بعد تصور الطرفين على نظر فصار النزاع لفظيا راجعا الى تفسير الضروري فالاولى الاظهر ان يقول والحق يدل فالحاصل ليس بظاهر **قوله** (المراد بالعلم السابق الخ) اى فى التصديق الضروري اذ لاشبهة فى توقف التصديق الضروري على اطرافه الضرورية فلو اجرى العلم فيه على اطلاقه يلزم انتفاء التصديق الضروري مطلقا واما التصور الضروري فلا فائدة فى تقييد العلم السابق عليه بالتصور لان التوقف على التصديق يستلزم التوقف على التصور بناء على توقف التصديق على تصور اطرافه فالعلم السابق فيه على عمومه ولهذا لم يقل المراد بالعلم السابق ما يكون من جنس ذلك الضروري ليشمل التصور ايضا وعلى هذا التفسير يكون التصورات المركبة وتصورات الاعدام وتصورات النسب الضرورية وامثالها خارجة عن الضروري داخلة فى النظري لسبق العلم بالاجزاء والملكات والمنتسبات عليها والقائل به يلتزمه بخلاف ما اذا لم يقيد العلم السابق فى التصديق الضروري فانه يلزم انتفاؤه بالكلية **قوله** (او يكون كاسبا الخ) كلمة او لمجرد التخيير فى العبارة **قوله** (فانه اى المستحيل ليس بشئ الخ) ينتج من الشكل الثانى ان المستحيل ليس بمعلوم ولاشك فى تعلق العلم به او بحكم والحق عليه فثبت علم لامعلوم له **قوله** (السوء بالضم) مفعول لاتظن والظن بمعنى التهمة **قوله** (عطف على ان لاتظن) فى بعض النسخ بدون كلمة ان وهو الظاهر وفى اكثر النسخ بكلمة ان وهو سهو من قلم الناسخ لا وجه له الا ان يقال المراد عطف على لاتظن فى ان لاتظن لظهور انه لايصح العطف على المجموع وانما اختار هذه العبارة لقبح الانفكاك بين الموصول والصلة ط **قوله** (ان المستحيل الخ) لان الصورة العقلية موجود خارجي من الكيفيات النفسانية ومتحدة بالمعلوم فلو كان للمستحيل بخصوصه صورة فى العقل لكان ماهيته موجودة فى الخارج بالوجود الاصيلي ليترتب الآثار عليه ولا اقل من كون الشخص طالبا به فلا يكون ماهيته مقتضية لامتناع الوجود وهذا كالواجب ليس له بخصوصه صورة فى العقل والا لزم قيام ماهيته بالغير فى الخارج بخلاف المعدوم الممكن فان حصول صورته المخصوصة فى العقل انما يقتضى ان يكون له وجود اصيلي من حيث قيامه بالذهن ولا يكون له وجود فى خارج الذهن ولا محذور فيه **قوله** (فتصوره اى تصور المستحيل الخ) فى فصل من المقالة الاولى من الخامس من منطق

٢ لكن يرد عليه ان مراد المانع منع التصديق بامتناع اجتماع الضدين لانه الذى ادعى ضروريته فيما سبق ويدل عليه قول الشارح ايضا لم يحكم بامتناع الاجتماع فلا ينافيه تصور الامتناع وحمل العلم فى قوله يستلزم العلم به على التصديق يدفعه قوله كما مر فى صدر الكتاب كما يشهد به الرجوع اليه وان كان له وجه فى نفسه هذا ويمكن ان يقال فى وجه المناقضة ان منع العلم بامتناع الاجتماع تجويز للاجتماع ففيه تجويز لوجود الممتنع وكل منع فيه تجويز لوجود الممتنع يناقض لنفسه لان تجويزه شاهد على بطلانه فليتدبر

قوله فالحاصل ان هذا الخ) الاظهر فى العبارة ان يقال والحق ان هذا الخ لان ماذكره وان كان كلاما صحيحا فى نفسه الا ان كونه حاصل ماذكر اولا ونتيجة له لايخلو عن نوع تكلف كما لايخفى على المتأمل فى السباق

قوله المراد بالعلم السابق هو التصديق) انما لم يقل المراد بالعلم السابق ما يكون من جنس ذلك الضروري حتى يشمل التصور ايضا لان كون النزاع لفظيا على الوجه الذى حققه الشارح انما يتأتى فى التصديق دون التصور على انه لو فسر الضروري مطلقا بما لايتوقف على علم سابق من جنسه يخرج التصورات الضرورية المركبة واخراجها عن الضروري بعيد جدا فينبغى ان يفسر التصور الضروري بما لايتوقف على نظر وان فسر التصديق الضروري بما لايتوقف على تصديق سابق ومما ينبغى ان يعلم ؟

ط يقول مصححه الفقير * المغفور به القدير * ان هذه الحاشية الحكيمة وان صححت الى هذا الموضع بقدر الوسع والامكان * بالمراجعة الى نسخها المتعددة المملوة بالغلط والتحريف والنسيان * ولكن من ههنا الى آخرها ماوجدنا الا نسخة سقيمة متعذرة التصحيح فطبعت على طبقها لئلا يقع فيها النقصان * عما وجدت فى هذه البلدان * ولما اشتهر بين ارباب الايقان * ان ما لايدرك كله لايترك كله واحيل الامر الى من طالعها من الاخوان * وهو الموفق وعليه التكلان

مثلا (بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر) الذى تعقلناه بين السواد والحلاوة (لايمكن حصوله بين السواد والبياض) فالاجتماع بين السواد والحلاوة متصور معقول قد حصل منه فى نفسه صورة فى العقل بخلاف الاجتماع بين السواد والبياض اذلم يحصل منه فى العقل الاصورة بطريق المقايسة والتشبيه (واما على سبيل النفى بان يعقل انه لايمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض) فقد يعقل ههنا المستحيل المخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما مسمى باجتماع السواد والبياض لاباعتبار خصوصه وكذا الحال فى شريك البارى تعالى فانه لايتصور الاعلى سبيل التشبيه بان يعقل شئ نسبته اليه تعالى كنسبة زيد الى عمروا وعلى سبيل النفى بان لايعقل انه لايمكن مفهوم هو شريك له تعالى (و بالجملة فلايمكن تعقله) اى تعقل المستحيل (بماهيته) من حيث خصوصيتها (بل باعتبار من الاعتبارات) التشبيهية اوالعامة وعلى هذا فقول ابى هاشم معناه ان هناك علما وليس له معلوم تعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصيته وهو صحيح كما عرفته و يحتمل ان يقال معناه ان هناك علما وليس له معلوم متقرر ثابت فان المستحيل لاتقرر له اصلا

﴿ سيالكوتى ﴾

الشفاء وههنا موضع شك فى ان المعدوم الذات المحال الوجود كيف يتصور اذا سئل عنه بما هو حتى يطلب بعد ذلك هل هو فانه ان لم يحصل له فى العقل معنى كيف يتصور بانه حاصل اوغير حاصل والمحال لاصورة له فى الوجود فكيف يوجد عنه صورة فى الذهن يكون ذلك المتصور معناه فنقول فى جوابه ان هذا المحال اما ان يكون مفردا لاتركيب فيه ولاتفصيل فلايمكن ان يتصور النسبة الابنوع من المقابلة بالموجود والابالنسبة اليه كقولنا الخلاء وضده فان الخلاء يتصور بانه للاجسام كالمقابل وضدية يتصور بان الله تعالى كالحار البارد فيكون المحال متصورا بصورة امر ممكنا ينسب اليه المحال و يتصور نسبة اليها واما فى ذاته فلامتصور اولا معقولا ولاذات له واما الذى فيه تركيب وتفصيل مثل عنقاء وانسان مايطير فانما يتصور اولا تفاصيله التى محاله ثم يتصور لتلك التفاصيل اقترانه على قياس الاقتران الموجود فى تفاصيل الاشياء الموصوفة المركبة الذوات فيكون هناك اشياء ثلثة اثنان منها جزآن كل مايفرؤه موجود والثالث تأليف بينهما وهو من جهة تأليف متصور بسبب ان التأليف من جهة ماهو موجود فعلى هذا النحو يعطى دلالة اسم المعدوم فيكون المعدوم انما يتصور متقدم للموجودات انتهى وخلاصته ان المستحيل لايحكم عليه بحكم ثبوتى حتى يستدعى وجودا بخصوصه مافى الخارج اوفى الذهن باحكام نسبية تستدعى تعقله بوجه ما وذلك حاصل لتقدم تصور الموجودات المشابهة له والموجودات التى هى اجزاءله وبما ذكرنا اندفع ماتوهم من انه لوتم دليل الوجود الذهنى يوجب ان يكون للمستحيل بخصوصه وجود فى العقل وما فى شرح المقاصد من ان ماذكره ابن سينا اعتراف بان العلم بالمستحيل ليس الصورة ثم اعلم ان الترديد الذى ذكره المصنف وتبعه الشارح ليس فى كلام الشيخ اصلا مع انه يرد ان صورة التشبيه ايضا الحكم على سبيل النفى كما يدل عليه قول المصنف مثل هذا الامر الذى تعقلناه ولايمكن حصوله بين السواد والبياض اذلايمكن اخذه معدولة ولااقتضى وجود المثل لماتعقلنا بخصوصه فى الخارج اوفى الذهن اعنى الاجتماع المستحيل وان خلاصة ماذكره بقوله واما على سبيل النفى انه يعقل بوجه عام ثم يحكم عليه بالنفى ولاشك ان فى الصورة النسبية آلة الملاحظة والحكم هو القدر المشترك فلافرق بين الوجهين وغاية التوجيه ان بيان تصوره بوجه عام بطريقين **قوله** (مثل هذا الامر الذى تعقلناه الخ) اشار بذلك الى انه ليس معنى تعقله على سبيل التشبيه انه بالتشبيه نعقل حتى يرد عليه ان التشبيه لكونه نسبة تعقلها وهو فرع تعقل الطرفين فلابد من تصور المستحيل سابقا على التشبيه ويعود الاشكال بل المراد ان فى العقل صورة لموجود اذا اضيف المثل اليه كان مرآتا لملاحظة المستحيل فالحكم عليه باحكام سلبية **قوله** (واما على سبيل النفى الخ) اى المستحيل فى نفسه من غير مقابلة الى شئ آخر فان تعقل باعتبار عام يسلب الوجود عنه **قوله** (ويحتمل ان يقال الخ)

٢ ان تفسير التصديق الضرورى بهذا يستدعى ان لا يكون التصديق الذى يستغنى حكمه عن النظر و يتوقف طرفاه عليه ضروريا لكونه متوقفا على تصديق سابق وهو التصديق بمناسبة المبادى لاطرافه النظرية فتأمل

قوله عطف على ان لانظن) لايخفى انه عطف على لانظن وانما اورد لفظة ان فى المعطوف عليه ليعلم بايراد عامل النصب انه منصوب

قوله مفهوم هو شريك له تعالى) لاخفاء فى صدق المفهوم على الذات نعم لوقال ذات هو شريك له لكان اظهر

قوله وبالجملة فلايمكن تعقله بماهيته) لايخفى ان دليل الوجود الذهنى الذى يدل على وجود الممتنعات بانفسها فى الذهن لايلائم هذا التحقيق الذى ذكره ابن سينا فليتأمل فيه

قوله وعلى هذا فقول ابى هاشم)لايخفى ان هذا يعم كل معقول بوجه اللهم الا ان يقال قوله لامعلوم له بمعنى انه لايمكن تعلق علم مابه من الحيثية المذكورة

قوله ويحتمل ان يقال معناه)وعلى هذا يحتمل ايضا ان يقال معنى كلامه ان هناك علما وليس له معلوم موجود فان كلمة لالنفى الجنس فيتبادر منه سلب الوجود وعلى كل من التقادير لايكون الكاف فى قوله كالعلم بالمستحيل مقحمة بل للتمثيل لان الحال فى الممكنات الخيالية ايضا كذلك كما يقتضيه قاعدة الاعتزال واما على ماحمله عليه المصنف فالظاهر انها مقحمة

بخلاف الممكنات فانها ثابتة عندهم فى العدم ايضا ﴿ المقصد السادس عشر ﴾ محل العلم الحادث) سواء كان متعلقا بالكليات او بالجزئيات (غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز) عندهم عقلا (ان يخلقه الله تعالى فى اى جوهر اراد) من جواهر بدن الانسان وغيرها لان البنية ليست شرطا للحياة والعلم فاى جزء من اجزائه قام به العلم كان عالما (لكن السمع دل على انه) اى محل العلم (هو القلب قال تعالى ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال فتكون لهم قلوب يعقلون بها اوآذان يسمعون بها وقال افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها) هذا وقد اختلف المتكلمون فى بقاء العلم فالاشاعرة قضوا باستحالة بقائه كسائر الاعراض عندهم واما المعتزلة فقد اجمعوا على بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التى لا يتعلق بها التكليف واختلفوا فى العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائى انها ليست باقية والالزم ان لا يكون المكلف بها حال بقائها مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكليف وهو باطل بناء على لزوم الثواب او العقاب على ما كلف به وخالفه ابو هاشم فى ذلك واوجب بقاء العلوم مطلقا (وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها) عن المادة وتوابعها وان كان متعلقة بها اى متصرفة فيها ومدبرة لها (ومحل الجزئيات المادية (المشاعر العشر) اى الحواس (الظاهرة والباطنة وستفصلها) اى الناطقة المجردة واحوالها ومشاعرها المذكورة ومحالها (تفصيلا) تاما وافيا بمعرفة ماهياتها وكيفية ادراكاتها بحسب الطاقة البشرية (ومنهم) اى ومن الحكماء (من يرى ان المدرك للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة ولكن) ادراكها للكليات بذاتها وللجزئيات (بواسطة الآلة) الجسمانية (فانها) اى الناطقة (تحكم بالكلى على الجزئى) فى مثل قولك زيد انسان (فلا بد ان تكون عاقلة لهما) لان الحاكم يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به (وسيأتى الكلام فيه) اى فيما ذكرناه فانه سنبين لك فى مباحث النفس ان المدرك للجميع هو النفس لكن صور الكليات ترتسم فى ذاتها وصور الجزئيات المادية فى آلاتها فتلاحظها النفس من هناك

﴿ النوع الثالث ﴾

من انواع الكيفيات النفسانية (الارادة وفيها) اى فى الارادة وفى بعض النسخ وفيه اى فى هذا النوع (مقاصد) سبعة ﴿ الاول فى تعريفها قيل انها) اى الارادة (اعتقاد النفع او ظنه) والقائل بذلك كثير

﴿ سيالكوتى ﴾

وليس هذا هو المذكور اولا فى المتن فان حاصله ان المعلوم شئ فلا يكون المستحيل معلوما وحاصل هذا انه ليس المراد نفى المعلوم مطلقا بل المراد نفى المعلوم المتقرر الثابت **قوله** (لكن السمع) اى ظاهرا فان القلب حقيقة فى اللحم الصنوبرى واما ان يراد بالقلب النفس الناطقة لتقلبه من حال الى حال او لتقلبه بين الجهة العالية والسافلة اولانه محل الروح الحيوانى الذى هو متعلق الناطقة اولا بالذات فهو خلاف الظاهر والنصوص على ظواهرها ما لم يصرف صارف **قوله** (والالزم ان يكون الخ) لعدم كونها مقدورة التحصيل لامتناع تحصيل الحاصل ولا مقدورة البقاء بعد الحصول لازمالها **قوله** (وخالفه الخ) بناء على انها مقدورة البقاء لعدم مباشرة ما يلزمها **قوله** (وقال الحكماء) ههنا خلافان الاول ان محل ارتسام الكليات النفس الناطقة ومحل ارتسام الجزئيات المشاعر فهى عند النفس كالفتحة عند الناظر وقال البعض ان المدرك للكليات الجزئيات بواسطة الآلات الثانى ان المدرك للكليات والجزئيات هى النفس وقال البعض ان المدرك للكليات هى النفس والمدرك للجزئيات هى المشاعر كما فى الحيوانات العجم والتحقيق ان المدرك للكل هو النفس وان ارتسام الجزئيات فى الآلات كما بينه الشارح فعبارة المتن لا تخلو عن اختلاف ميل قابل المحل بالمدرك **قوله** (الاول فى تعريفهما) بعد الاتفاق على ان الارادة مرجحة لاحد طرفى المقدور عن القادر اختلفوا فى حقيقتهما وهذا الاتفاق لا بد من امر اعادته حتى يتم الاستدلال المذكور من كل فريق **قوله** (اعتقاد النفع) اعتقادا او هى تخيل اللذة كما فى الحيوانات العجم او تعقليا يتبع

قوله وخالفه ابو هاشم) قد سبق الاشارة فى سابع مقاصد المرصد الاول الذى فى الابحاث الكلية للاعراض الى ان ما ذكره ههنا مناقض لما ذكره هنالك وبسطنا القول فيه بعض البسط فلينظر ثمه

قوله وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة) قال المشايخ فى التوفيق بين العقل والشرع ان المراد بالقلب هو النفس الناطقة باعتبار تقلبه بين الاستفاضة من الامور العالية والافاضة على الاشباح السافلة بقرينة العلمية والعلية واليه الاشارة بقوله عليه السلام قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء

من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفى الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع اوظنه فى احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثر فيه قدرته (وقيل) ليس الارادة ماذكر من الاعتقاد والظن بل هذا هو المسمى بالداعية واما الارادة فهى (ميل يتبع ذلك) الاعتقاد والظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضرر اوظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد والظن (فانا نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلانى فيه جلب نفع اودفع ضرر ميلا اليه) مترتبا على ذلك الاعتقاد (وهو) اى الميل الذى نجده (مغاير للعلم) بالنفع اودفع الضرر ضرورة لاشبهة فيها وايضا فان القادر كثيرا مايعتقد النفع فى فعل او يظنه ومع ذلك لا يريده مالم يحصل له هذا الميل وقد اجيب عن ذلك بانا لاندعى ان الارادة اعتقاد النفع اوظنه مطلقا بل نقول هى اعتقاد نفع له اولغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة مانع من تعب اومعارضة والميل الذى ذكرتموه انما يحصل لمن لايقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له وهذا الذى ذكرناه من تعريفى الارادة انما هو على رأى المعتزلة (واما) الارادة (عند الاشاعرة فصفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع والميل الذى يقولونه فنحن لاننكره) فى الشاهد (لكن) ذلك الميل (ليس ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين) بالوقوع (وستبين) فى المقصد الثالث من هذا النوع (انها) اى الصفة المخصصة المذكورة (غير الميل) وليست ايضا مشروطة بالميل ولا باعتقاد النفع (ثم حصول الميل فى الشاهد لايوجب حصوله

❊ سيالكوتى ❊

الفكر كما فى الانسان **قوله** (ان نسبة القدرة الخ) حاصله ان اعتقاد النفع اوظنه يرجح احد طرفى الفعل وكل ما هذا شانه فهى الارادة اما الصغرى فلما ذكره الشارح واما الكبرى فبالاتفاق **قوله** (وليست الارادة من قبيل الاعتقاد الخ) يعنى ان قوله فانا نجد الخ دليل على المدعى الضمنى وهو ان الارادة ليست اعتقاد النفع اوظنه وليست دليل الصريح وهو انه ميل يتبع الاعتقاد لان حاصله انا نجد بعد الاعتقاد المذكور ميلا مترتبا عليه مغايراله واذا كان كذلك لايكون الاعتقاد المذكور مرجحا لاحد الطرفين فلايكون ارادة واما ان المرجح هو الميل فلايجوز ان يكون المرجح مجموعهما اوامر آخر سواهما فاندفع ماتوهم ان قوله وليست الارادة من قبيل الخ تكرار وان الدليل لايثبت المدعى واما انهما الميل فيحتاج الى مقدمة اخرى ظاهر وهى حصول الترجيح بعده من غير توقف على امر آخر فالمرجح هو الميل والاعتقاد علة له فلايكون الارادة مجموعهما ولاامر اسواهما **قوله** (وهو الميل الخ) فان قلت قد علم هذه المغايرة من البعدية المستفادة من قوله نجد من انفسنا بعد اعتقادنا الخ قلت المستفاد من ذلك كون المغاير للاعتقاد المخصوص واما انه ليس من جنس اعتقاد النفع فلايجوز ان يكون اعتقاد النفع مرتبا على اعتقاد نفع **قوله** (ومع ذلك لايريده) فقد انفك الارادة عن الاعتقاد اى ان حصوله للسيلة فلايكون هى الاعتقاد واما انه الميل فلمامر من انه اذا حصل الترجيح **قوله** (ممن يؤثر خيره) متعلق بقوله او يعرفان اعتقاد النفع بغير وان كان يمكن حصوله من غير ممانعة ليس مرجحا لاحد طرفى الفعل مالم يؤثر المعتقد حينئذ ذلك الغير بخلاف اعتقاد النفع نفسه فاذا امكن حصوله من غير ممانعة بشئ لايتوقف الترجح على آخر و يصرف قدرته اليه **قوله** (وصوله) اى وصول النفع الى احدهما اى المعتقد والغير **قوله** (والميل المذكور الخ) فصاحب الميل المذكور سابق الى الفعل غير مريد له بعدم تحقيق الاعتقاد المذكور من ممانعة نقصان العدة وان حصل له اعتقاد النفع مطلقا **قوله** (فصفة مخصصة الخ) اى مغايرة للاعتقاد والميل المذكورين ليصح المقابلة **قوله** (فان الارادة بالاتفاق الخ) حاصله ان الارادة مرجحة ولاشئ من الميل والاعتقاد بمرجح فلايكون الارادة شيئا منهما اما الصغرى فبالاتفاق واما الكبرى فلاسنبين فى المقصد الثالث **قوله** (وليست الخ) زاده لان العنوان فى المقصد الثالث **قوله** (ثم حصول الخ) كلمة ثم للتراخي والتنزل بل

قوله اعتقاد النفع اوظنه) للحيوانات العجم افعال اختيارية فاما ان يقال بالفرق بين الافعال الاختيارية والارادية واما ان يقال بوجود الاعتقاد فيهما واما ان يخص التفسير بارادة الانسان

قوله فانا نجد من انفسنا) يعنى انا نجد ميلا هو مرجح لاحد المقدورين والمرجح هو الارادة فيكون الميل هو الارادة ورد عليه بانه لم لايجوز ان يكون المرجح شيئا آخر لايعتبر فيه الميل لا بالعينية ولا بالجزئية كما سينقله عن الاشاعرة اويكون مجموع امور يكون الميل جزأ اخيرا منها فلا يكون الارادة ميلا فقط كما هو مدعاهم

قوله ومع ذلك لايريده) اى لايقال له المريد

قوله بل نقول هى اعتقاد نفع الخ) ضميرله ولغيره للمعتقد المفهوم من الاعتقاد وضمير وصوله الى النفع وضمير خيره الى المعتقد والغير على سبيل البدل وضمير احدهما اليهما جميعا وممن يؤثر فى موضع الصفة للاعتقاد اى اعتقاد كائن ممن يؤثر وهو للاحتراز عمن اعتقد النفع ولايختاره فلايكون باعثاله على الفعل

قوله والميل الذى ذكرتموه انما يحصل الخ) فان قلت الميل المذكور ان كان ارادة فالتعريف غير جامع وان لم يكن يلزم خلو القادر قدرة غير تامة عن الارادة بالنسبة الى مقدوره الذى لايقدر عليه قدرة تامة قلت نختار الثانى ونمنع الملازمة لتحقق متبوع ذلك الميل الذى هو الارادة اعنى اعتقاد النفع على ان بطلان اللازم ممنوع فان فيه التمنى لاالارادة

فى الغائب) وليس يصح القياس لثبوت الفارق بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل
﴿ المقصد الثانى ﴾ الارادة القديمة توجب المراد) اى اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه
لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته (اتفاقا) من اهل الملة والحكماء ايضا واما اذا تعلقت
بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المأمور به
كما فى العصاة (واما) الارادة (الحادثة فلا توجبه اتفاقا) يعنى ان ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله
فانها لا توجب ذلك المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم فى ذلك الجبائى وابنه
وجماعة من متأخرى المعتزلة (وجوزه النظام) والعلاف وجعفر بن حارث وطائفة من قدماء معتزلة
البصرة (ايجابها) اى ايجاب الارادة الحادثة (للمراد اذا كانت) تلك الارادة (قصدا الى الفعل وهو)
اى القصد الى الفعل (ما نجده من انفسنا حال الايجاد) اى حال ايجادنا للفعل (لا عزما عليه) لان
الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد (فانه قد يتقدم) العزم (على الفعل) فلا يتصور ايجابه
اياه واستدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما (والعزم)
الذى هو هذا التوطين (يقبل الشدة والضعف) و يتقوى شيئا فشيئا (حتى يبلغ الى درجة الجزم) فيزول
التردد بالكلية (ومع ذلك فقد لا يكون) العزم الواصل الى مرتبة الجزم (مقارنا) للفعل (ولا قصدا)
اليه (بل) يكون (جزما بانه سيقصد) الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له (وربما يزول) ذلك
العزم اى الجزم (لزوال شرط) من شرائط الفعل (او حدوث مانع) من موانعه فلا يوجد الفعل بعده
ايضا واذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذى لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء
اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هى العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هى القصد
وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها ﴿ المقصد الثالث ﴾
الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع او بميل يتبعه) وذلك لان الارادة توجد بدونهما فلا تكون
عين احدهما ولا مشروطة به ايضا فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا (خلافا للمعتزلة) الذين
فسروها بواحد منهما (لنا) فى وجود الارادة بدونهما (ان الهارب من السبع اذا عن) اى ظهر
(له طريقان متساويان) فى الافضاء الى مطلوبه الذى هو النجاة منه (فانه) مع كونه ملجأ فى الهرب
(يختار احدهما) بارادته (ولا يتوقف) فى ذلك الاختيار (على ترجيح احدهما لنفع) يعتقده (فيه
ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما) على الآخر (بمجرد الارادة لا اقول لا يكون للفعل مرجح)

﴿ سيالكوتى ﴾

فى الرتبة **قوله** (فلا يصح الخ) فلا بد من القول بان ارادة الغائب امر سوى الاعتقاد والميل
فلم لا يقولون فى الشاهد ايضا بالدليل على تغاير الارادتين بالماهية **قوله** (اتفاقا) لكون
التخلف دليل العجز والامكان **قوله** (والحكماء) حيث قالوا ان ارادته تعالى هو العلم بالنظام
الاكمل من يتوخر بحيث تبعه الوجود **قوله** (بان معنى الامر هو الارادة) اى ارادة فعل الغير
والظاهر بان ارادة فعل الغير هو الامر به **قوله** (عند الاشاعرة) فالمراد بالاتفاق اتفاق منا
قوله (ما نجده من انفسنا الخ) اى القصد التام المقارن للقدرة المستجمعة بل امرا مغايرا لهما
يتقدم على وجود الفعل زمانا لما تقرر عندهم ان فعل المختار حادث وان ناقش فيه الآمدى كما مر
قوله (فلا يصح تفسيرها الخ) لا حد لعدم الاتحاد ولا رسما لعدم اللزوم **قوله** (خلافا الخ)
فانهم يقولون بالعينية باحدهما فضل عن الاشتراك **قوله** (طريقان متساويان) و بانه
لا يخفى ان اعتبار التساوى لمجرد الاستظهار فان الهارب والجائع والعطشان يختار احد الامرين
من غير تصور المرجح واعتقاده سواء كان فى نفس الامر مرجح ام لا وهو كاف فى اثبات المطلوب **قوله**
(ولا يتوقف الخ) فى القاموس التوقف على التسمى التعب **قوله** (ولا على ميل الخ)
الصواب او الميل يتبعه عطفا على النفع لا على الترجيح فان الترجيح مشترك بينهما **قوله** (لا يكون
للفعل مرجح) اى فاعل مرجح الوجود على انه يلزم وجود الممكن بلا موجد

قوله فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل) قيل الظاهر ان المراد بالارادة ههنا هى الارادة الحادثة التى هى من الكيفيات النفسانية على ما صرح به فى العنوان وتفسيرها باعتقاد النفع اليه او ظنه مما يؤيده فان القديمة لا يصلح فيها ذلك

قوله والحكماء ايضا) مبنى على انهم قائلون بالارادة ان قالوا بوجوب مشية الفعل

قوله وان كانت مقارنة له) وبهذه المقارنة صح تفسيرها بالصفة المخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع وان لم يتحقق الايجاب

قوله اذا كانت قصدا الى الفعل) قد سبق الآن ان الارادة عند المعتزلة اما اعتقاد النفع او ظنه واما ميل يتبعه فالظاهر ان القصد والعزم عند بعضهم من مراتب الميل حتى لا يكون جعلهم الارادة عبارة عن احديهما مخالفا لما سبق فتدبر

قوله واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة) تخصيص القول بان العزم لم يجعلوه من قبيل الارادة يشعر بان القصد ارادة عندهم مع انه ليس كذلك لما سبق فى بحث القدم من ان القصد مقارن لعدم المقصود والارادة المفسرة بالصفة المخصصة مقارنة للمراد اللهم الا ان يراد العزم المطلق ويجعل شاملا للقصد

قوله فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا) فان قلت تفريع عدم صحة تفسير الارادة باحدهما على انتفاء العينية والمشروطية مما لا وجه له اذ لا دخل لانتفاء المشروطية فى ذلك العدم حتى لو ثبت لم يصح ذلك التفسير ايضا قلت بعد التسليم ان التفريع على ما ذكر لا على وجود الارادة بدونهما اله مدخل فيه اذ لو تحققت المشروطية كان احدهما لازما للارادة ضرورة لزوم الشرط للمشروط فكان يصح رسمها بلازمها وفيه انه انما يتم عند المحققين اذا كان اللازم محمولا اللهم الا ان يقال كان يصح رسمها حينئذ باحدهما مسامحة وان لم يصح حقيقة فالمقصود المبالغة فى نفى تلك الصحة كما يومى اليه لفظ اصلا واعلم ان ظاهر كلام المصنف يدل على ان المعتزلة قائلون بان الارادة مشروطة باعتقاد النفع او بميل يتبعه وليس كذلك بل هى عندهم نفس احدهما فاشار الشارح بزيادة قوله فلا يصح تفسيرها الخ الى توجيه كلامه ولكلام المصنف توجيه آخر اقرب مما ذكره الشارح وهو ان يحمل على ان

على عدمه فان الهارب بارادته مرجح اياه على تركه (بل) اقول (لايكون اليه) اى الى الفعل (داع) باعث للفاعل عليه من اعتقاد النفع اوميل تابع له (ومعلوم بالضرورة انه من دهشته) وحيرته (لايخطر بباله طلب مرجح) يختار بسببه احدهما بل لايطلب ولايتصور فى تلك الحالة سوى النجاة (و) معلوم بالضرورة ايضا (انه لولم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا) فيه (حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلاداع له يرجحه فى اعتقاده) على الآخر (وكذلك جائع عنده رغيفان) متساويان من جميع الجهات فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه واذا ثبت فى هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع اوظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما اذ لاوجود للتابع بدون المتبوع (والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لايرجح) باختياره (احدهما) على الآخر (الا لمرجح) يختص بذلك الطرف فادام الاستواء لايتصور منه ترجيح اصلا (والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة فى الامثلة المذكورة) فانا نعلم بالضرورة وجود الترجيح فيها بلامرجح وداع كما حققته فان قيل من البين ان الفعل فى هذه الامثلة راجح على الترك فلاتساوى فيها بينهما قلنا سلوك احد الطريقين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس فاذا استوى السلوكان فقد استوى سلوك احدهما وتركه على وجه مخصوص وهو ان يتركه سالكا للآخر وايضا السلوكان امران مقدوران متساويان وقد رجح احدهما بلاداع اليه وهو المطلوب نعم للمعتزلة ان يقولوا ليس يلزم من فرض التساوى وقوعه ولابد فى هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور فى الحافظة فلاجل ذلك لايعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح فى تلك الحالة هذا وقد قيل اذا فرض تساوى الطريقين فى النجاة فان طبيعته تقتضى سلوك الطريق الذى على يساره لان القوة فى اليمين اكثر والقوى يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه واما فى القدحين والرغيفين فيختار ماهو الاقرب

۲ الارادة عندنا غير مشروطة باحد الامرين خلافا للمعتزلة اى بعضهم الذى قالوا بان احدهما معينا شرط لها فان من جعلها نفس الميل التابع للاعتقاد مثلا جعل الاعتقاد شرطا لها

قوله نعم للمعتزلة ان يقولوا الخ) يمكن ان يقال الجواب قدتم بمنع كلية تلك المقدمة ومنع ضروريتها ولاحاجة لنا الى اثبات التساوى وعدم المرجح فى الصورة المفروضة البتة نعم لواثبتنا ذلك يكون نقضا لتلك الكلية التى ادعوا ضروريتها بل عليهم ان يثبتوا تلك المقدمة الكلية اذ قدمر مرارا ان دعوى الضرورة فى محل النزاع غير مسموعة وانى لهم ذلك الاثبات

قوله فيختار ماهو الاقرب الى اليمين) فان قلت يجوز ان يتساويا فى القرب والبعد بالنسبة الى اليمين ففى هذه الصورة يلزم ترجيح احد المتساويين قلت لهم ان يقولوا ان كان احدهما فى اليمين والآخر فى يساره يختار ماهو فى يساره لان حركة اليمين الى جانب اليسار اسهل كما اشار اليه وان كان احدهما فى الفوق والآخر فى التحت يختار مافى التحت لان الحركة الاختيارية تنضم ههنا الى الطبيعة وان كان احدهما فى القدام والآخر فى الخلف يختار مافى القدام ووجهه اظهر

❊ سيالكوتى ❊

قوله (فان قيل الخ) يعنى ان اللازم مماذكرتم التساوى فى الصور الثلاث بين النقلين اعنى السلوكين والاكلين والشربين ولا كلام فيه انما الكلام فى تساوى الفعل والترك ومن البين ان الفعل فيها راجح على الترك لاعتقاد نفع النجاة عن السبع والجوع والعطش فى الفعل **قوله** (قلنا الخ) حاصله ان التساوى فيها متحقق بين الفعل والترك المخصوص وان لم يكن متحققا بالنسبة الى الترك مطلقا **قوله** (وايضا) يعنى ان المقصود اثبات ترجح احد الطرفين بخصوصه المتساويين بالارادة على الآخر من اعتقاد نفع وميل وهو حاصل فيها الاثبات ترجيح احدهما على الآخر حتى يرد ماذكر **قوله** (ليس يلزم من فرض التساوى) الى هذا منع مقدمة لادخل لها فى الاستدلال لما عرفت ان المقصود ان الفاعل المريد فى الصور الثلاث لايطلب المرجح والداعى سواء وجد المرجح اولا فالاولى الاكتفاء على منع المرجح فى اعتقاده **قوله** (اذ لولاه الخ) الاولى ترك هذه المقدمة لان السائل مانع لامستدل مع ان هذه المقدمة هى المنازع فيها **قوله** (وليس يلزم الخ) دفع لما يقال لوكان المرجح فى اعتقاده لكان له شعور لذلك لان العلم بالعلم ضرورى بعد الالتفات وههنا ليس كذلك لانه لوسئل عن المرجح لتنبه وحاصله ان العلم بالعلم ضرورى بعد الالتفات ان كان ذلك العلم ثابتا عند الالتفات فلعله لم يثبت ههنا لعارض من الدهشة والجوع والعطش ولايخفى مافى هذا المنع من المكابرة فانهم يسئلون عن المرجح حال الشروع فى الهرب والاكل والشرب ماينبوا **قوله** (وقيل الخ) لايخفى ان هذا لوتم لدل على وجود المرجح لا على الاعتقاد به والكلام فيه الا ان يقال ان ذلك العلم صار طبيعيا لاعتبار بذلك **قوله** (لان القوة فى اليمين اكثر) لبعده عن القلب الذى هو معدن الروح الحيوانى المعين

الى اليمين ﴿ المقصد الرابع ﴾ الارادة مغايرة للشهوة) التى هى توقان النفس الى الامور المستلذة (لوجهين * الاول الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة) فانها لاتتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ماتشتهى فقال اشتهى ان اشتهى اى اريد ان اشتهى (وفيه) اى فى هذا الفرق (نظر تعرفه) انت (مما اخترناه) فى الارادة (من التعريف) يعنى انه اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان فى اعتقاده لمنفعة فعل من الافعال او فى ميله اليه نفعا له ثم يميل الى ذلك الاعتقاد ومايتبعه واما اذا فسرت بما اختاره من انها صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والااحتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى مالايتناهى اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق على تقدير اقدار الله تعالى ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا فى ان تلك الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا فاوجبه الاشاعرة اذ لايصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادته وقال الجبائى يستحيل كون الفاعل

﴿ سيالكوتى ﴾

لقوة مايجاوره بحرارته **قوله** (مغايرة للشهوة) اى فى الوجود كما يرشد اليه الدليل وصرح به الشارح **قوله** (توقان النفس الخ) اى اشتياقها الى المستلذات الحسية وفيه ظهر وجه آخر للمغايرة فان الاشتياق لايقارن وجوديا ليشتاق بخلاف الارادة **قوله** (الاول الخ) حاصله ان الارادة صفة من شانها ان تتعلق بنفسها والشهوة صفة ليست من شانها ذلك فالارادة غير الشهوة فلا يرد ان هذا الدليل لاينفى كون الشهوة اخص من الارادة لجواز ان يكون ارادة لاتتعلق بنفسها بناء على ان الارادة قد تتعلق بنفسها وقد لاتتعلق **قوله** (دون الشهوة) بناء على انها ليست من المستلذات الحسية وفيه ان الشهوة المخصوصة من الوجدانيات (**قوله** فانها لاتتعلق الخ) اعادة للدعوى بعبارة اخرى بتنبيه بداهتها **قوله** (فقال اشتهى ان اشتهى) فان مطاوبه مجرد الاشتهاء لا اشتهاء شئ معين ولذا نزل الفعل المتعدى منزلة اللازم فلو كان الاشتهاء بمعناه الحقيق لزم وجود الاشتهاء عند عدم الاشتهاء لان المشتهى لايكون موجودا عند حال الاشتهاء وليس مجازا عند التمنى لكون اشتهاء المريض امرا ممكن الوقوع غير مستبعد فهو مجاز عن الارادة اذلارابع **قوله** (فلا يجوز تعلقها بنفسها) وكذا تعلقها بالشهوة لانها ايضا غير مقدورة لنا فبطل مامر من انه اذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة قال فى شرح المقاصد التفسير المذكور لايقتضى كونه متعلقا مقدورا لجواز ان يكون صفة يتعلق بالمقدور وغيره و يكون من شانها الترجيح لاحد طرفى المقدور ولذا جاز ارادة الحيوة والموت فبطل ماقيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لايكون مقدورا وصح ماقيل فى الفرق من ان الارادة تتعلق بالارادة دون الشهوة وفيه بحث اما اولا فلانه اذا جاز تعلقها بغير المقدور يكون من شانها الترجح بغير المقدور ايضا فيكون اخذ المقدور فى تعريفها لغوا بل مخلا لانه يلزم التعريف بالاخص نعم لو كان هذا بيان حكم من احكامها يصح ذلك واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون هذا الشخص بالنسبة الى الافعال الطبيعية مريدا فلا يكون الارادة تابعة للعلم واما رابعا فلانه يلزم كون التمنى نوعا من الارادة (**قوله** والااحتاج الخ) اذ لا يمكن تعلق الشئ بنفسه فلا بد من ارادة مغايرة للارادة الاولى وتلك الارادة الثانية يجوز تعلقها بنفسها بناء على ان الارادة من شانها ذلك على ماهو المفروض فيكون هناك ارادة ثالثة تتعلق بالارادة الثانية المقدورة على ان متعلقها لايكون الا مقدورا وهكذا الارادة الثالثة يجوز تعلقها بنفسها فتحتاج الى ارادة رابعة وتكون الثالثة مقدورة وهلم جرا و بما حررناك اندفع ماقيل يجوز ان تكون ارادة الارادة ومافوقها غير مقدورة فينقطع التسلسل نعم يرد عليه ان اللازم من جواز تعلق الارادة بنفسها الاحتياج الى ارادة اخرى مغايرة بالذات واللازم التسلسل فى التعلقات لا الارادات **قوله** (يستحيل الخ) بناء على لزوم التسلسل كما مر والحق ان الاحتياج ارادة اخرى

قوله توقان النفس) يقال تاقت النفس الى شئ توقا وتوقانا اى اشتاقت

قوله واما اذا فسرت بما اختاره) وايضا اذا فسرت بذلك لم يصح ماذكره الشارح من تعلق الارادة بالشهوة لان الشهوة ميل جبلى غير مقدور كما صرح به فى حواشى التجريد قال فى شرح المقاصد هذا التفسير كما لايقتضى كون الارادة من جنس الاعتقاد او الميل كذلك لاينفيه وكذلك لايقتضى كون متعلقها مقدورا لجواز ان يكون صفة يتعلق بالمقدور وغيره و يكون من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفى المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت قال فبطل ماقيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لايكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة وصح ماقيل فى الفرق ويمكن ان يجاب بان قيد الحيثية هو المتبادر من التعريف اى انها صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور من حيث انها كذلك وحينئذ لايتعلق بغير المقدور واما تعلقها بالحيوة والموت فممنوع

قوله لان ارادتنا ليست مقدورة لنا) وماذكره فى حواشى التجريد فى الفرق بين الشهوة والارادة من ان الشهوة ميل جبلى غير مقدور بخلاف الارادة فاما بناء على المشهور لا على التحقيق واما على ان المراد بالارادة اعتقاد النفع او مايتبعه هذا ولا يخفى عليك ان ماسيذكره من الجواب عن دليل الجبائى على استحالة كون الارادة مرادة ىتأت ههنا

قوله وقال الجبائى يستحيل الخ) واحتج بان الارادة المقدورة لو كانت مرادة للفاعل لكانت تلك الارادة الثانية مفتقرة الى ارادة ثالثة والثالثة الى رابعة وهلم جرا الى مالانهاية له ويلزم التسلسل المحال ورد بان التسلسل انما يلزم ان لو كانت كل ارادة مكتسبة مرادة بارادة مكتسبة وليس يلزم ذلك بل امكن قطع التسلسل بالانتهاء الى ارادة ضرورية حاصلة للفاعل بخلق الله تعالى كذا فى ابكار الافكار

للارادة مريدالهابارادة اخرى * الوجه (الثانى ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه) غاية الكراهة
(فيشرب ه ولا يشتهيه بل ينفر عنه) وقد يشتهى الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل
واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد يجتمعان فى شئ واحد فبينهما عموم من وجه بحسب
الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ فى الدواء المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة
للارادة وفى اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا فى حرام
منفور عنه * المقصد الخامس انها * اى الارادة (غير التمنى فانها لا تتعلق الا بمقدور ومقارن) لها عند
اهل التحقيق (والتمنى قد يتعلق بالمحال) الذاتى (وبالماضى) وقد توهم جماعة ان التمنى نوع من الارادة
حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع اوشك وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على ان التمنى
غير الارادة (والميل الذى يسمونه ارادة) كما مر (هو بالتمنى اشبه منه بالارادة) فتأمل * المقصد السادس *
قال الشيخ الاشعرى وكثير من اصحابه (ارادة الشئ كراهة ضده بعينها اذ لو كانت) ارادة الشئ
(غيرها) اى غير تلك الكراهة (فاما مثلها او ضدها فلا تجامعها) لامتناع اجتماع المتماثلين والمتضادين
(واما مخالف لها) اى امر لا يماثلها ولا يضادها (فيجامع ضدها) بل يجامع كل واحدة
منهما ضد الاخرى (اذ المخالف للشئ يجوز اجتماعه معه ومع ضده) كالحركة المخالفة للسواد فانها
تجامعه وتجامع البياض ايضا (ولكن) ضد كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة

﴿ سيالكوتى ﴾

مغايرة بالذات غير لازم والى مغايرة بالاعتبار لازم لكن اللازم حينئذ التسلسل فى التعلقات فامتنع تعلق
الارادة بنفسها والافلا (**قوله** دواء كريه) اى بشيع ينفر عنه الطبع وليس المراد بالكراهة ما يقابل
الارادة ولا شبهة ان الشهوة اشتياق النفس الى اللذة الحسى **قوله** (عند اهل التحقيق) فان ما هو
متقدم على وجود المراد هو القصد والعزم وهو غير الارادة وعندى لا حاجة الى قوله عند اهل
التحقيق اذ المراد بالمقارن مقابل الماضى اذ لا يتعلق الارادة بالماضى بخلاف التمنى **قوله** (اشبه منه
بالارادة) فان ذلك الميل قد يتعلق لغير المقدور بخلاف الارادة **قوله** (ارادة الشئ كراهة ضده)
الكراهة صفة ترجح الفعل بالوقوع عين الصفة التى ترجح الترك باللا احد طرفى المقدور باللاوقوع
كما ان الارادة صفة ترجح وقوعه وان اريد بالشئ المقدور فالمعنى الصفة ترجح احد طرفى المقدور
كالحركة بالوقوع عين الصفة التى ترجح احد طرفى ذلك المقدور ضد كالسكون باللاوقوع فالارادة
متعلقة بفعل الشئ عين الكراهة متعلقة من يفعل الضد وكذا الحال فى الترك وعلى التقديرين
ارادة الشئ قد تحقق بدون كراهة الضديات بان لا يخطر الضد بالبال اصلا وبالعكس وقد يجتمعان
بان يتصور ضده ايضا لكراهة ففى هذه الصورة ارادة الشئ اما نفس كراهة ضده بالذات
انما التغاير بالاعتبار فمن حيث التعلق بالشئ يكون ارادة من حيث التعلق بضده فالشيخ الاشعرى
ذهب الى اتحادهما بالذات والدليل ناهض عليه لانهما كانتا متغايرين واما متماثلان اومتضادتان
فيمتنع اجتماعهما او متخالفان يجوز الانفكاك بينهما وليس لهما ضد واحد وكل متخالفين هذا
شانهما يجوز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر فيلزم اجتماع ارادة الشئ مع ارادة اجتماع كراهته
مع ارادته على ما بينه الشارح وكلاهما محال وعلى ما قررناه اندفع جواب المتن بالمنع والمعارضة
كما لا يخفى على الفطن فهذا ما عندى فى تحقيق هذا المقال والله اعلم بحقيقة الحال **قوله**
(اذ لو كانت) اى الارادة غيرها اى تلك الكراهة رأى الشارح المسبوق فالكلام بعينه الارادة
الكراهة بجعل الضمير المستتر فى كانت للارادة وضمير غيرها للكراهة فاحتاج الى تقدير الاضراب بقوله
بل يجامع كل منهما ضد الآخر لان قول المصنف لكن ضد ارادة الشئ ارادة الضد لا يترتب على
قوله فيجامع الارادة الكراهة واحتاج الى تقدير استدراك اعين **قوله** (ولكن ضد كراهة)

قوله واتفق المحققون الخ) لكن اختلف قول
ابى هاشم فيه فقال تارة انه قول القائل ليت
ما لم يكن كان وما كان لم يكن وتارة انه
ضرب من الاعتقاد والظنون وتارة انه التلهف
والتأسف
قوله اشبه منه بالارادة) لان الميل عند عدم تمام
القدرة كالتمنى
قوله فلا تجامعها) لكن يجوز ان يكون الشخص
مريدا الشئ وكارها لضده فى حالة واحدة
قوله بل يجامع كل واحدة منهما ضد الاخرى)
هذه الزيادة توطئة لقول المصنف لكن ضد ارادة
الشئ الخ فان ذلك القول انما يناسب هذه الزيادة
لا قوله فيجامع ضده بل المناسب له ان يقال لكن
ضد كراهة الضد الخ كما اشار اليه الشارح وهو
ظاهر جدا ثم هذه الزيادة ليست زيادة امر لا يفهم
من كلام المصنف بل يفهم من قوله اذ المخالف
للشئ يجوز اجتماعه معه ومع ضده كما لا يخفى

(الشئ)

الشيء مع ارادة ضده لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا (ضد ارادة الشيء ارادة الضد) فاذا جوز اجتماع كراهة الضد مع ضد ارادة الشيء (فيلزم كراهة الضد مع ارادته) اى يلزم جواز اجتماعهما وانما لم يقل ضد ارادة الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم حينئذ كراهة الضدين لان استحالته ممنوعة بخلاف استحالة ارادتهما معا واستحالة ارادة الشيء مع كراهته (وانه) اى اجتماع كراهة الضد مع ارادته (محال والجواب) عن استدلال الشيخ انا (لانسلم ان المخالف للشيء يجامع ضده لجواز تلازمهما) اى تلازم الشيء ومخالفه بان يكون كل منهما ملزوما للآخر ولاشك ان الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز حينئذ اجتماع شيء من المتخالفين مع ضد صاحبه (و) جواز (كون الشيء) الواحد (ضدا للمتخالفين) وعلى هذا ايضا لا يجوز اجتماع الشيء مع ضد ما يخالفه والالجاز اجتماعه مع ضده (كالنوم هو ضد للعلم والقدرة) المتخالفين ولا يجامعه شيء منهما (ثم ماذكرتم من الدليل (وان دل) بظاهره (على مادعيتم فعندنا ما ينفيه وهو ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا) وضرورة (وقد لا يشعر به) اى بالضد حال ارادة الشيء اذ يجوز ان يخطر شيء بالبال وتتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده (فتنفك) حينئذ (الارادة) المتعلقة بالشيء (عن كراهة الضد فلا تكون الارادة (نفسها وبالجملة فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف على شرط) وهو ظاهر واستلزام ارادة الشيء كراهة ضده متوقف على الشعور بالضد الذى ربما لا يكون حاصلا مع حصول الارادة فلا تكون الارادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال ان الشيخ لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشيء عين كراهة ضده حال الشعور بالضد ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام مما لا يلتفت اليه (واذا ظهر التغاير) بين ارادة الشيء وكراهة ضده بما بيناه (فهل الارادة مستلزمة لكراهة الضد) لامطلقا اذ قد تبين انفكاكها عن الكراهة فى بعض الصور بل (بشرط الشعور به) اى بالضد (مختلف فيه قال القاضى) ابو بكر (و) الامام (الغزالى مستلزمة) اى ارادة الشيء مع الشعور بضده تستلزم كون الضد مكروها عند ذلك المريد (والظاهر) عند المصنف (خلافه لجواز ان يريد) الشخص (الضدين كل واحد) منهما (من وجه ارادة على السوية او يترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح) على نفع الآخر فيكونان مرادين لاعلى السوية وهذا الظاهر الذى ذكره انما يأتى اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او ما يتبعه واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد

❊ سيالكوتى ❊

الشيء الضد هى ارادة الضد وان جعل ضمير كانت للكراهة لان الضمير يرد الى اقرب المذكورات وضمير غيرها للارادة وكذا الضمير المستتر فى فيجامع ضدها للكراهة والبارز للارادة لم يحتج الى تلك المتقدمات ويكون المحال اللازم حينئذ اجتماع كراهة الضد مع ارادته فقط هو المذكور فى المتن ويكون الكلام منتظما حق الانتظام ويكون موافقا لما هو مختار المصنف من جواز ارادة الضدين كما سيجىء **قوله** (متضادتان) ليس المراد المعنى المصطلح لعدم كونها لذاتهما بل المعنى لا يجتمعان فى محل لاستلزامهما ترجيح الضدين معا **قوله** (اى يلزم الخ) قدر الجواز لانه اللازم من قوله اذ المخالف للشيء يجوز الاجتماع معه ومع ضد **قوله** (كالنوم الخ) وكالشك فانه عند العدم والظن فاستلزام الشيء لنفسه على تقدير التغاير الاعتبارى مما لا يلتفت اليه لان الشيء لا يكون عين شيء فى حال دون حال ولانه لوجود الكراهة حال عدم الشعور **قوله** (تستلزم كون الضد مكروها) اذ لو لم يكن مكروها لجاز ان يكون مرادا فيلزم جواز ارادة الضدين فاندفع ما قيل انه يجوز ان لا تتعلق بالضد كراهة ولا ارادة كالكثير من الامور المشعور بها **قوله** (لجواز الخ) فى شرح المقاصد هذا لا يبطل حكم القاضى بالاستلزام ولا يثبت خلافه لانه اذا جاز ارادة الضدين من وجه يجوز كراهة كل منهما من وجه نعم انه يصلح فى معرض الجواب عن استدلالهم المذكور بمنع استحالة جواز ارادة الضدين لجواز ان يريد الشخص الضدين الخ حتى لو اجيب بما اجاب به

قوله ولكن ضد كراهة الضد الخ) انما لم يقل ضد كراهة الضد كراهة ضد هذا الضد كان ضد كراهة القعود كراهة القيام الذى هو ضده لان استحالة كراهة الضدين ممنوع كما سيذكره الآن

قوله بخلاف استحالة ارادتهما) قد يمنع المصنف تلك الاستحالة ايضا بعيد هذا لكن غرض الشارح ههنا تقرير دليل الشيخ على وفق مدعاه وفيه ايماء الى اندفاع اعتراض المقاصد على استلزام ارادة الشيء كراهة ضده بتقدير المغايرة على ان منع المصنف يدفعه تفسير الاشاعرة للارادة كما ستطلع عليه

قوله لجواز تلازمهما) فان قلت المتخالفان قسم من المتغايرين والملازمة لا تجتمع مع التغاير المصطلح لان صحة الانفكاك معتبرة فيه قلت استدلالهم على العينية بانتفاء المغايرة حيث قالوا ارادة الشيء كراهة ضده بعينها اذ لو كانت غيرها الخ ينافى حمل التغاير على المصطلح اذ لا يلزم من عدم التغاير الاصطلاحى العينية حينئذ لجواز التلازم

قوله كالنوم هو ضد للعلم والقدرة) كون النوم ضد القدرة عند بعض الاشاعرة واما عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة فهو ضد للعلم لا للقدرة

قوله وهو ان شرط كراهة الضد الخ) وزاد فى شرح المقاصد ان شرط ارادة الضد الشعور به ايضا فقيل عليه انه لغو فى البين وليس كذلك بل فيه تأكيد الانفكاك فانه اذا اريد ضدا ولم يكره ذلك المجهول او كره ذلك ولم يرد هذا المجهول فقد تأكد معنى التغاير

قوله فاستلزام الشيء لنفسه الخ) اطلاق الاستلزام مبنى على اعتبار التغاير وقد يقال مراد الشيخ ومتابعيه ان ارادة الشيء كراهة الضد لكن بتعلق آخر للضد فالشعور بالضد شرط هذا التعلق فلا يدل ما ذكر على تغايرهما بالذات وفيه تأمل

قوله مما لا يلتفت اليه) لان مثل قولك زيد عين عمرو فى بعض الاحوال وفى بعض الاحوال غيره مما لا يسمع وبالجملة حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به فلا وجه لادعاء ان ارادة الشيء الذى يكون ضده مشعور به نفس كراهة الضد المشعور به وارادة الشيء الذى لا يكون ضده مشعورا به غير كراهته كما لا يخفى

ط في الفعل مقارنة له كما هو رأى الاشاعرة فلان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما معا ﴿ المقصد السابع قال القاضي ﴾ من الاشاعرة (وابو عبد الله البصري) من المعتزلة (الارادة تفيد متعلقها صفة) زائدة على ذات المتعلق سواء كان ذلك المتعلق فعلا اوقولا (فللفعل) تفيد (كونه طاعة) كالسجود بارادته لله تعالى (ومعصية) كالسجود بارادته للصنم (وللقول) تفيد (كونه امرا اوتهديدا فان ارادا) اى القاضي والبصري (انها) اى الارادة (تفيد) متعلقها (صفة ثبوتية) موجودة في الخارج (منع) كون الارادة كذلك (وماذكراه) من كون الفعل طاعة اومعصية وكون القول امرا اوتهديدا وصف (اعتبارى) لاتحقق له في الخارج (كيف والقول لاوجود بجملته) معا (فكيف تقوم به صفة) وجودية وان ارادا انها تفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك ممالا نزاع فيه ولا يتصور في ذكره مزيد فائدة

﴿ النوع الرابع ﴾

من الكيفيات النفسانية (القدرة وفيه مقاصد) اربعة عشر بل ثلاثة عشر كما ستطلع عليه (الاول في تعريف القدرة وهى صفة تؤثر) على (وفق الارادة فخرج) من هذا التعريف (مالا يؤثر كالعلم) اذلا تأثير له وان توقف تأثير القدرة عليه (و) خرج ايضا (مايؤثر لا على وفق الارادة كالطبيعة) للبسائط العنصرية (وقيل) القدرة (ماهو مبدأ قريب للافعال المختلفة) والمراد بالمبدأ هو الفاعل المؤثر والقريب احتراز عن البعيد الذى يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية فانها مبادلافعال مختلفة مثل الانماء والتغذية والتوليد لكنها بعيدة لكونها مبادى لها باستخدام الطبايع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في هذه الافاعيل ان كان هو الطبايع والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بقيد المبدأ لانه الفاعل وان كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبايع والكيفيات آلات لها لم تخرج بقيد القريب لان الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الآلة وقد يقال معنى استخدامها اياهما انها تنهضهما للتأثير في هذه الافاعيل وبهذا الانهاض اشبهت الفاعل كالقاسر في الحركة القسرية

﴿ سيالكوتى ﴾

الشارح من انه متعلق الارادة لابد ان يكون مقارنا لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما كان كلاما على السند انتهى اقول المراد انه يجوز ان يريد الشخص الضدين من وجه من غير كراهة شئ منهما بان يكون وقوع كل واحد منهما منفعة مع عدم المضرة فح يتحقق ارادة الضدين من غير كراهتهما بوجه فبطل الحكم بالاستلزام **قوله** (كما هو رأى الاشاعرة) فان القصد المتقدم على الفعل يلزم عليه وليس بارادة كما مر فظهر ضعف ما في شرح المقاصد من القول بان متعلق الارادة الحادثة لايكون الامقارنا لاارادية حتى ما يكون متعلقا بالمستقبل يكون من قبيل التمنى مخالف للغة والعرف والتحقيق **قوله** (اربعة عشر) بالنظر الى ما في الكتاب بل ثلثة عشر بالنظر الى الحقيقة فان المقصد الحادى عشر من فروع المعتزلة كما سيجئ **قوله** (كالعلم) اى من حيث انه علم فانه بمجرد الانكشاف بهذا الاعتبار فلايضر كونه مؤثرا بوجه آخر كعلم الواجب بما هو كمال وضد بترجيح وجوده على عدمه ارادة **قوله** (كالطبيعة الخ) مثال لمايؤثر لا على وفق الارادة كالحرارة والبرودة ولذا لم يتعرض الشارح ههنا لبيان معنى الصفة **قوله** (للبسائط) قدرها لما سيجئ من ان الطبيعة لايطلق في المركبات **قوله** (مبدأ قريب للافعال المختلفة) صرح بالمبدأ القريب اشارة الى انه مراد وتركوه بناء على انه المتبادر من مطلق المبدأ اذ لو لم يكن مرادا يلزم ان يكون مبدأ القدرة قدرة فيكون الواجب تعالى قدرة لكونه مبدأ لجميع القدرة **قوله** (وقد يقال الخ) اى في الجواب من البحث المذكور وهو جواب باختيار الشق الاول وحاصله ان النفوس منهضة للقول والكيفيات كانها فاعلة لها فكانت داخلة بقيد القريب بالنسبة الى اخراج النفوس قيد احتياطى بقيد ان المراد بالمبدأ الفاعل المؤثر حقيقة لا مايعمه ومايشبهه

٢ **قوله** تستلزم كون الضد مكروها) قال في شرح المقاصد لو صح هذا لكان كراهة الشئ مستلزمة لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشئ الذى له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضد المكروه ولا محيص الا بتجويزه عند تغاير الجهتين او تخصيص الدعوى بماله ضد واحد الى ههنا كلامه وجوابه منع الملازمة المذكورة فان دليل استلزام ارادة الشئ كراهة ضده لزوم ارادة الضدين على تقدير عدم الاستلزام كما سيذكره الآن ومثل هذا الدليل ليس بقائم على ان كراهة الشئ مستلزمة لارادة ضده لجواز كراهة الضدين بخلاف ارادتهما عند الاشاعرة

قوله لجواز ان يريد الضدين) وايضا يجوز ان لا يتعلق بالضد ارادة ولا كراهة ككثير من الامور المشعور بها واعلم ان ماذكره المصنف من جواز ارادة الضدين لا يصح في معرض ابطال حكم القاضى والغزالى بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها ايضا بجهة وانما يصح في معرض الجواب عما لهما من الدليل الذى لم يذكره المصنف وهو انه لو لم يكن ضد المراد المشعور به مكروها لكان مرادا فيلزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان فتأمل

قوله منع كون الارادة كذلك) كيف ولو كانت الارادة موجبة لصفة وجودية ومؤثرة لها لانقلبت الارادة قدرة لثبوت اخص صفة القدرة كذا في ابكار الافكار

قوله اربعة عشر بل ثلثة عشر) الاول بالنظر الى ماوقع في النسخ والثانى بالنظر الى ماحققه من ان الصواب ان المقصد الذى جعل حادى عشر ليس من مقاصد النوع الرابع بل من فروع المعتزلة

قوله اذلا تأثير له) وتأثير علم الله تعالى عند الحكماء بالنظر الى انه قدرة ذاته

قوله كالطبيعة للبسائط العنصرية) سيأتى ان الطبيعة هى الصورة النوعية للبسائط وانما لم يتعرض لحديث شمول الصفة اياها حتى يظهر الاحتياج الى اخراجها بالقيد الاخير كما تعرض لمثله في قوله فالنفس الفلكية قدرة على التفسير الاول لجواز ان يحمل قوله كالطبيعة على التنظير لا التمثيل ٢

فانه يسخر طبيعة المقسور للتحريك فكانت بحسب الظاهر داخلة فى المبدأ وخارجة بالقريب (فالنفس الفلكية قدرة على) التفسير (الاول) لانها تؤثر على وفق الارادة وهذا انما يصح اذا جاءت الصفة على مايتناول الجوهر والعرض معا كتناول القوة اياهما او يراد بالنفس الفلكية مايكون صفة للفلك لانفسه الجوهرية وان كان مستبعدا جدا (دون) التفسير (الثانى) لانها ليست مبدأ لافاعيل مختلفة بل لفعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور به (والنفس النباتية) هكذا فى النسخ المشهورة وقيل هو سهو من الناسخ لما مر من ان النفس النباتية ليست مبدأ قريبا والصواب ان يقال والقوة النباتية لكن مافى الكتاب موافق للملخص (بالعكس) فانها قدرة على التفسير الثانى لكونها مبدأ قريبا لافاعيل مختلفة دون التفسير الاول اذ لاشعور لها بافاعيلها (واما) القوة (الحيوانية فقدرة على التفسيرين) لكونها صفة مؤثرة على وفق الارادة ومبدأ قريبا لافعال مختلفة (والقوى العنصرية) سواء اريد بها ماهو صورة مقومة لها ففى الاجسام البسيطة تسمى طبيعة كالنارية والمائية وفى الاجسام المركبة تسمى صورة نوعية لذلك المركب كالصورة المبردة التى للافيون والمسخنة التى للفربيون او ماهو عرض قائم بها كالحرارة والبرودة (ليست قدرة على التفسيرين) اذ لا ارادة لها ولا شعور وليست افعالها مختلفة بل هى على نهج واحد (ويرد عليهما) اى على التفسيرين (القدرة الحادثة على رأينا) معاشر الاشاعرة (فانها لاتؤثر) فى فعل اصلا فلا تدخل فى التفسير الاول (وليست مبدأ لاثر) قطعا فلا تدخل فى التفسير الثانى (و) ان كان لها عندنا تعلق بالفعل (يسمى) ذلك التعلق (كسبا والدليل) على ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة (انها لو كان

﴿ سيالكوتى ﴾

فلا يرد ان الالفاظ فى التعريفات محمولة على ماهو المتبادر منها من المعانى الحقيقية مالم يصرف عنها صارف ولاشك ان المتبادر من الفاعل ماهو فاعل حقيقة لامايشبهه **قوله** (فانه يسخر الخ) الفاعل فى الحقيقة للحركة هى الطبيعة القسرية باعتبار القوة المستفادة من القاسر اونفس القوة مع انه يقال للقاسر انه فاعل الحركة القسرية باعتبار انه كالفاعل فى انهاضه للطبيعة لتلك الحركة **قوله** (على مايتناول الخ) بان يراد بقوامها الصفة مايقوم بغيره ان يكون وجوده مشروطا بوجود الغير سواء كان متقوما به اولا **قوله** (كتناول القوة اياهما) فانها مبدأ التغير وآخر سواء كانت جوهرا اوعرضا **قوله** (وان كان الخ) لان النفس لايطلق على العرض وفيه اشارة الى ان تعميم الصورة ليس مستبعدا كل البعد **قوله** (مختلفة) لايكون على نسق واحد **قوله** (بل لفعل واحد) وهو الحركة على نسق واحد من غير اختلاف بالسرعة والبطء والاخذ والترك وهذا بناء على ان ماعدا الحركة من الاستدارة والشكل والاختصاص بالحيز والحفظ وغيرها مبدأ الصورة النوعية **قوله** (لما مر الخ) فهذا انما يتم لوصف المصنف على ان قيد القريب للاحتراز عن البيان فلعله يقول ان النفوس النباتية مبدأ القريب لانها والتغذية والتوليد والقوى ذى الكيفيات الآت وقيد القريب لاخراج ماهو مبدأ القدرة **قوله** (لكن مافى الخ) يحتمل ان يكون من كلام ذلك القائل وان يكون من كلام الشارح وعلى التقديرين تمهيد العذر من جانب المصنف **قوله** (كالصورة المبردة) ولو بالعرض فلا ينافى ماذكره سابقا من انه حار او يقال انه مبنى على اختلاف القولين فى الافيون **قوله** (ويرد عليهما الخ) اجاب عنه فى شرح المقاصد بان المراد من شانها التأثير ولاشك فى ان القدرة الحادثة كذلك لكن لوقوع المقدور بالقدرة لم يؤثر بالفعل و يؤيد ذلك قولنا بحدوث متعلقات القدرة القديمة وقول المعتزلة بتقدم القدرة الحادثة على الفعل بالزمان هذا لكن اثبات القدرة الحادثة من شانها التأثير دون خرط القتاد كيف وقد قام البرهان على امتناع تأثيرها والقول بان القدرة القائمة مؤثرة فيكون من شأن الحادثة التأثير ايضا لاشتراكهما فى مطلق القدرة انما يتم على القول بالاشتراك المعنوى وبان تأثير القدرة ليس بخصوصية ذاتها بل لكونها قدرة

---

٢ قوله خارجة بقيد المبدأ) لانه الفاعل وتعميم الفاعل من المؤثر بواسطة انما يفيد اذا كانت النفوس هى المؤثرة فى الطبايع والكيفيات

قوله كالقاسر الخ) يعنى ان حركة الحجر المرمى الى فوق تنسب الى الرامى وان كان فاعل الحركة فى المشهور هو الطبيعة المسخرة فان قلت قد سبق من الشارح فى بحث الميل ان المبدأ للحركة القسرية قوة استفادها المقسور من القاسر وثبت فيه زمانا الى ان يبطلها مصاكاة وكلامه ههنا يخالفه لان طبيعة الماء المتحرك الى حيز الهواء بالقسر مثلا ليست قوة مستفادة من القاسر قلت طبيعة المقسور تحركه بواسطة قوة استفادتها من القاسر فيمكن ان يجعل المبدأ الطبيعة وان يجعل تلك القوة فلا مخالفة

قوله لكن مافى الكتاب موافق لمافى الملخص) هذا من كلام الشارح وقوله والصواب من كلام القائل وهو سيف الدين الابهرى وحاصل المذكور فى الملخص ان الصفة المؤثرة اما شاعرة ام لا وعلى التقديرين اما ان يكون مبدأ لفعل واحد اولافعال كثيرة فالقسم الاول النفس الفلكية والثانى الطبيعة العنصرية والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وليس فى الملخص دلالة على اعتبار قيد القرب فى المبدأ والتأثير والاولى تركه ثم لايتعين كون النسخة المشهورة سهوا لاحتمال ان يكون مبنيا على اعتبار ان المؤثر هو النفس النباتية والكيفيات آلات لها الا ان يثبت عن المصنف ان القرب فى التعريف احتراز عن النفوس النباتية اذ لاتوجد فائدة للقرب سواه

قوله وليست افعالها مختلفة) اذ المراد من كون القدرة مبدأ للافعال المختلفة ان يكون مبدأ لفعل تارة واخرى لآخر وليست القوى العنصرية كذلك وان كان تصدر عنها افعال كالليس والاحراق من النار مثلا

قوله القدرة الحادثة على رأينا) اجاب عنه صاحب المقاصد بان ليس المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة من شأنها التأثير والايجاد على ماصرح به الآمدى حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تأتى الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى

فعل العبد بقدرته) وتأثيرها فيه (وانه) اى والحال ان فعل العبد (واقع بقدرة الله) اى قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتأثيرها فيه (لما سنبرهن على انه تعالى قادر على جميع الممكنات) بل جميعها صادرة عنه (فلو اراد الله شيئا) من الافعال المقدورة للعباد (واراد العبد ضده لزم اما وقوعهما) معا فيلزم اجتماع الضدين (اوعدمهما) معا ولاشك ان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فاذا لم يقعا وجب وقوعهما معا او يلزم ذلك المحال وايضا اذا فرض ضدان لاواسطة بينهما كان عدمهما معا محالا (اوكون احدهما عاجزا) غير قادر على ما فرض قدرته عليه وتأثيره فيه وهو ايضا محال (لايقال نختار انه يقع مقدورا لله تعالى لان قدرته اتم) من قدرة العبد (الاترى انها اعم) منها لتعلقها بما لايتصور تعلق قدرة العبد به ولايلزم حينئذ عدم تأثير قدرة العبد فى فعل اصلا بل يلزم تخلف اثرها عنها فى هذه الصورة المفروضة لمانع اقوى منها اعنى قدرة الله تعالى ولايمكن ان يقال مثل ذلك فى دليل التمانع على الوحدانية لان تخلف الاثر نقصان فى القدرة والناقص لايكون الها ويجوز ان يكون عبدا (لانانقول عموم القدرة لايؤثر فان تعلق القدرة بغير المقدور المعين لااثر له فى هذا المعين ضرورة) فلما فرض تعلق قدرتهما بمقدور معين كانت القدرتان متساويتين بالقياس اليه فكان تأثيرهما فى طرفيه على سواء فكون تأثير احديهما مانعا من تأثير الاخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لان تعلق القدرتين بمقدور معين لايستلزم تساويهما لجواز ان يكون احد القادرين اقدر عليه من الآخر مع تشاركهما فى كون ذلك المعين مقدورا لهما فان اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جائز (وبهذا الدليل) الذى نفينا به تأثير القدرة الحادثة (بعينه نفى جهم) القدرة (الحادثة) فقال لو كان للعبد قدرة على فعل مع ان ذلك الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض ان الله اراد شيئا واراد العبد ضده الى آخره (وانه)

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (وتأثيرها فيه) زاده الشارح اذلا كلام لنا فى ان فعل العبد واقع بتوسط قدرته انما الكلام فى التأثير **قوله** (اى قدرته تعالى متعلقة) وفى بعض النسخ بدون لفظ اى قدرته وعلى التقديرين قوله متعلقة منصوب على الحالية وفائدة التقييد الاحتراز عن وقوع فعل العبد بقدرة العبد المؤثرة فى افعاله كما هو رأى المعتزلة **قوله** (بل هو واقع) اضراب عن قوله واقع بقدرته لان الوقوع بقدرته تعالى من غير تأثير فى الفعل لايوجب امكان التمانع بين القدرتين فلايتفرع قوله فلو اراد الخ **قوله** (بل جميعها صادرة) بالنصب عطفا على الضمير المنصوب فى انه وفائدة الاضراب ظاهر لان اقامة البرهان على انه تعالى قادر على جميع الممكنات لايثبت وقوع فعل العبد بتأثير قدرته تعالى **قوله** (فلو اراد الخ) قيل لاحاجة الى هذا الكلام لان جميع الممكنات اذا كانت واقعة بتأثير قدرته فلو وقع واحد منها بقدرة العبد يلزم اجتماع علتين على معلول واحد بالشخص وانه محال كما بين فى موضعه وليس بشئ لان اللازم مما ذكرنا تأثير القدرة للعبد وقدرته تعالى فى افعال فيجوز ان يكون واقعة بمجموع القدرتين بان يريد بكل منهما ما يريد الآخر فحينئذ تكون العلة المستقلة مجموعها وان كان كل واحدة منهما كافية فى وقوعه كما فى الخشبة المحمولة لاثنين مع كون كل واحد منهما كافيا حملها وهو مذهب الاستاد ابى اسحق فى افعال العبد فلابد من اعتبار التمانع المشار اليه بقوله فلو اراد الخ **قوله** (واراد العبد ضده) وليس ارادة العبد خلاف ما اراد الله ممتنعة على ما وهم لوقوع خلاف مراد العبد لقوله تعالى * وما تشاؤن الا ان يشاء الله **قوله** (لزم اما وقوعهما الخ اى بعد تأثير قدرة كل منهما على وفق الارادة **قوله** (ولاشك ان المانع الخ) وما قيل يجوز ان يكون المانع تعلق كل منهما بضد الآخر ففيه انه لاتضاد بين الارادتين ولابين التعلقين الا باعتبار استلزامهما لوقوع المتعلق والمانع هو الوقوع **قوله** (اوكون احدهما عاجزا الخ) لزم وقوع مراد احدهما فلزم كون احدهما عاجزا **قوله** (لايقال نختار الخ) ولانسلم لزوم العجز بل اللازم ان يكون احدهما اقدر من الآخر وهو حق **قوله** (لانانقول عموم الخ)

قوله بل جميعها صادرة عنه تعالى) فان قلت بهذا القدر يتم الكلام ولاحاجة الى قوله فلو اراد الله تعالى الخ لان جميع الممكنات اذا كانت صادرة عنه تعالى فلو وقع واحد منها بقدرة العبد يلزم اجتماع علتين على معلول واحد بالشخص وانه محال كما بين فى موضعه قلت نعم الا ان المصنف اراد بقوله واقع بقدرة الله تعالى ان قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بدليل قوله لما سنبرهن على انه تعالى قادر على جميع الممكنات ولهذا احتاج الى قوله فلو اراد الله تعالى الخ واما قول الشارح بل هو واقع بتأثيرها فيه وقوله بل جميعها صادرة عنه فهو بيان للواقع من الشارح لا انه مراد المصنف

قوله واراد العبد ضده) قيل هذا فرض محال يجوز ان يستلزم محالا آخر وذلك لان مناقضة ارادة العبد ارادة الله تعالى لايجوز نقلا لقوله تعالى * وما تشاؤن الا ان يشاء الله والجواب ان ما ذكر انما يتم اذا كان معنى الآية وما تشاؤن شيئا الا ان يشاء الله ذلك الشئ واما اذا كان معناها وما تشاؤن الا ان يشاء الله تعالى مشيتكم فلا مناقضة حينئذ لجواز ان يشاء الله تعالى مشيئة زيد ومشيئة زيد يكون نفسه غايته ان يوجد مشيئة زيد بدون حصول مراده ولامحذور فيه الا ان يحمل مشيئة العبد على الصفة الموجبة المقارنة لحصول المراد وذلك مخالف للعرف واللغة لايحمل عليه كلام الله تعالى

قوله ولاشك ان المانع الخ) فيه منع سيذكره فى برهان التوحيد ان شاء الله تعالى

اى ماذهب اليه جهم بن صفوان الترمذى من نفى قدرة العبد بالكلية (غلو) وتجاوز عن الحد (فى الجبر) لاتوسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق (وانه) اى ماذهب اليه (مكابرة) ايضا ودفع لما هو معلوم بالبديهة (لان الفرق بين الصاعد) الى موضع عال (بالاختيار و) بين (الساقط عن علو ضرورى فالاول له اختيار) اى له صفة يوجد الصعود عقيبها و يتوهم كونها مؤثرة فيه وتسمى تلك الصفة قدرة واختيارا (دون الثانى) اذ ليس له تلك الصفة بالقياس الى سقوطه (ويندفع الاشكال) اللازم من تمانع قدرة الله وقدرة العبد (بما ذكرناه من عدم تأثير قدرته) اى قدرة العبد فلا حاجة فى دفعه الى ما ارتكبه من الغلو (فان قال) جهم (لا نريد بالقدرة الا الصفة المؤثرة واذ لا تأثير) كما اعترفتم به (فلا قدرة) ايضا (كان منازعا فى التسمية) فانا نثبت للعبد ذات الصفة المعلومة بالبديهة ونسميها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها ليست قدرة لعدم تأثيرها كان نزاعه معنا فى اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث لفظى وان قال حقيقة القدرة وماهيتها انها صفة مؤثرة منعناه بان التأثير من توابع القدرة وقد ينفك عنها كما فى القدرة الحادثة عندنا ﴿ المقصد الثانى ﴾ هل يجوز مقدور بين قادرين جوزه ابو الحسين البصرى) من المعتزلة (مطلقا) قيل معناه من غير تفصيل بين ان يكون القادران مؤثرين او كاسبين او احدهما مؤثرا والآخر كاسبا ويرد عليه ان ابا الحسين لم يقل بقدرة كاسبة بل هذا مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم و يحتمل ان يقال معنى الاطلاق بالنسبة الى الخالق والمخلوق والمخلوقين وكأنه نظر الى ان دليل التمانع انما يتم اذا كان حصول مراد احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح كما فى تعدد الآلهة واما فى غيره فلا يتم فان الخالق اقدر من المخلوق و يجوز ان يكون احد المخلوقين اقدر من الآخر فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما (و) جوزه (الاصحاب) لا مطلقا بل بين قادر خالق وقادر كاسب (بناء على اثبات قدرة للعبد غير مؤثرة) فى مقدوره بل متعلقة به تعلق الكسب (مع شمول قدرة الله تعالى) لجميع الاشياء فيكون مقدور العبد كسبا مقدورا لله تعالى تأثيرا

﴿ سيالكوتى ﴾

فيه بحث اما اولا فلانه وقع للتنوير الذى بمنزلة السند وهو لا يدفع المنع واما ثانيا فلان المانع جعل عموم القدرة باعتبار تعلقه بما لا يتصور تعلق قدرة العبد به مشاهدا على ثملة القدرة لا نفس العموم حتى يقران العموم لا اثر له فى هذا المعنى **قوله** (وتسمى تلك الصفة قدرة) باعتبار نسبتها الى الطرفين واختيارا باعتبار تعلقها باحدهما على وفق الارادة **قوله** (ويرد عليه الخ) هذا الايراد مدفوع لان مراده بالاطلاق عدم التعرض لعدم التفصيل عنده ولذا قال من غير تفصيل ولم يقل سواء كان القدرتان مؤثرتين او كاسبتين ومؤثرة وهو الموافق لعبارة فان جعل مبنى التفصيل القول بالقدرة الكلية و بمعنى ان كان المعتزلة مطابق قولهم بامتناع القدرة الغير المؤثرة وكلام الآمدى فى ابكار الافكار حيث قال مذهب اصحابنا جواز مقدور بين خالق وكاسب وامتناع ذلك بين خالقين وكاسبين واجمعت المعتزلة على امتناع ذلك مطلقا غير ابى الحسين انتهى فان معنى قوله مطلقا من غير تعرض للتفصيل لعدم لقدرة الكاسبة عندهم لا العموم فمعنى قوله غير ابى الحسين انه يجوز ذلك مطلقا اى بدون التعرض للتفصيل لعدم القدرة الكاسبة عنده ايضا فما قيل انه نقل من الشارح انه قيد الاطلاق فى نقل مذهبه وقع موقعه كما يدل عليه كلام الآمدى حيث قال مذهب اصحابنا فان الاطلاق منهما قيد للامتناع عند غير ابى الحسين لا الجواب عنده ليس بشئ وقيل فى دفع الايراد ان مراده التجوز مطلقا على تقدير فرض القدرة الكاسبة وفيه انه حينئذ لا يكون منع المعتزلة وتجويزه على وتيرة واحدة لان منعهم مبنى على انتفاء القدرة الكاسبة وخلافه على فرضها مع ان عبارة الآمدى و بيان المصنف يقتضى ذلك **قوله** (فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما) ولا يلزم من ذلك ان لا يكون مقدور بين قادرين لان القدرة عند المعتزلة قبل الفعل بل يلزم تخلف احد القدرتين لممانعة الاخرى

قوله جوزه ابو الحسين مطلقا) نقل من الشارح ان قيد الاطلاق ههنا وقع فى غير موقعه كما يدل عليه كلام الآمدى حيث قال مذهب اصحابنا جواز مقدور بين قادرين خالق ومكتسب وامتناع ذلك بين خالقين او مكتسبين واجمعت المعتزلة على امتناع ذلك مطلقا غير ابى الحسين هذه عبارته فالاطلاق فيها قيد الامتناع عند غير ابى الحسين لا للجواز عنده .

قوله ويرد عليه ان ابا الحسين الخ) وحمل الاطلاق على مصطلح الاصول وكون عدم التقييد والتفصيل لعدم الاحتياج بناء على نفيه القدرة الكاسبة بعيد اذ المتبادر منه هو الجواز فى جميع الصور واما الجواب بان ابا الحسين قال ذلك على سبيل الفرض وتقريرا لجهة مذهب الاشعرى كما مر نظير ذلك فى ارادة الارادة ففيه انه لا يلائم خلافه لسائر المعتزلة فى امتناع مقدور بين قدرتين كاسبتين او كاسبة ومؤثرة لان مبنى كلامهم امتناع القدرة الكاسبة كما صرح به المصنف وابو الحسين قائل بهذا المعنى فتأمل

قوله فلا يكون وقوع مراد الاقدر الخ) فان قلت لا يجتمع حينئذ قدرتان مؤثرتان والكلام فيه قلت ابو الحسين يقول بقبلية القدرة المؤثرة على الفعل ومعنى المقدورية عنده ان القادر متمكن من ايجاده وتركه حتى لو تعلق ارادته بايجاده ولم توجد ممانعة الاقدر لاثر قدرته فيه بالفعل فعلى هذا يوجد فى الصورة المذكورة مقدور بين قادرين وان لم يوجد موجود بين موجدين بالفعل

(ومنعه المعتزلة) اى منعوا جواز كون مقدور بين قادرين مطلقا (بناء على امتناع قدرة غير موثرة) على رأيهم بل لاتكون القدرة عندهم الاموثرة (فيلزم التمانع) على تقدير كون مقدور بين قادرين (والمجوزون من اصحابنا) لكون مقدور بين قدرة كاسبة وقدرة موثرة كامر (اتفقوا على امتناع) مقدور بين (قدرتين موثرتين للتمانع و) على امتناع مقدور بين (قدرتين كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى فعلا متعلقا (للقدرة الحادثة وانها) اى القدرة الحادثة (لاتتعلق بفعل خارج عن المحل) اى محل تلك القدرة الحادثة (فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد) بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصى ﴿ المقصد الثالث ﴾ اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل (وقال بشر بن المعتمر القدرة) الحادثة (عبارة عن سلامة البنية عن الآفات) فجعلها صفة عدمية قال (فمن اثبت صفة زائدة) على سلامة البنية (فعليه البرهان) واختار الامام الرازى فى المحصل مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة فى حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر آخر ففيه النزاع (وقال ضرار ابن عمرو وهشام بن سالم انها) اى القدرة الحادثة (بعض القادر) فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة والقدرة على المشى عبارة عن الرجل السليمة (وقيل) القدرة (بعض المقدور) وفساده اظهر من ان يخفى ﴿ المقصد الرابع ﴾ اختلف فى طريق اثباتها) اى اثبات القدرة الحادثة والعلم بها (والحق) ماعليه الاشاعرة وهو (انها تعرف) ويعلم وجودها (بالوجدان كما اشرنا اليه) حيث قلنا ان الفرق بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضرورى فانا نجد حالة الصعود امر اثابتا لها دون حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار (وقال الهمدانى من المعتزلة هو) اى طريق اثباتها (تأتى الفعل) اى تيسره (من بعض الموجودين دون بعض) فاذا علمنا

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (ومنعه المعتزلة) اى كلهم غير ابى الحسين كما نقله الآمدى وهذا المسئلة اعنى جواز احتجاج القدرتين وعدمه غير المسئلة التى تجى فى الالهيات لان قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات خلافا للجبائية فانهم قالوا انه تعالى لايقدر على غير مقدور العبد فاقيل المانعين هم الجبائية القائلون بان الله تعالى لايقدر على نفس مقدور العبد وهم قوله (محلا لفعل) اى كل واحد منها محل لفعل قوله (يتأتى) السبب عند الاشاعرة عادية وعند المعتزلة حقيقية فهذا التعريف متفق عليه قوله (فهو معقول) لايخفى عليك ان القدرة مختلفة فان الانسانية قادر على المشى دون الطريان وان سلامة اعضائه لايختلف قوله فهى غيرها قوله (بعض القادر) ويرد عليه مع ماسبق ان يكون القدرة على فعل يتعلق بسلامة البدن عبارة عن قدرة متعددة قوله (وكذا نجد تفرقة ضرورية الخ) واما اعتراض الامام بان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود ايضا وحصول الحركة حال ماخلقها الله تعالى ضرورى وقبله محال فاين الاختيار وايضا حصول الفعل عند استواء الدواعى محال وعند عدم الاستواء يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلايثبت الممكنة فجوابه النقض بان هذه السلوك مصادفة للبديهة وكل ماهو مصادم البديهة فهو باطل وان لم يعلم وجه بطلانه تفصيلا والحل بانا لانسلم امتناع العدم حال الوجود لجواز ان يقع العدم بدله بل بشرط الوجود وكذا الحال فى الحركة وحصول الفعل عند استواء الدواعى فان اضرورى بشرط خلقها لافى زمان خلقها والمحال بشرط عند الاستواء الدواعى لاعند استوائها و بان التفرقة ضرورية بالنظر الى نفس الحركتين فان حركة البطش بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر من الامور الخارجية اختيارية بخلاف حركة الارتعاش قوله (اى تيسره) من تيسر الامر اى تهيأ ضد تعذر لامقابل نفسه فيتناول الاختيارات

قوله ومنعه المعتزلة) الظاهر ان المانع بعضهم وهم الجبائية القائلون بان الله تعالى لايقدر على نفس مقدور العبد تعالى عن ذلك علوا كبيرا ففيما ذكر فى ابكار الافكار من اجماع المعتزلة على ذلك سوى ابى الحسين تأمل

قوله بل يكون كل واحد من الاثنين الخ) هذا بناء على ماسيحقق من ان الاجتماع بين الشيئين اثنان واما على ماذهب اليه بعض عظماء الصناعة الكلامية من ان الاجتماع الواحد قائم بهما فالمتعانقان باختيارهما يرد نقضا ويمكن ان يجاب بان الكاسب ههنا هو المجموع لاكل واحد فليس من محل النزاع والمراد بقوله ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد ان يكون كل منهما بالاستقلال محلا لفعل معين ففى العبارة ادنى مسامحة فتأمل

قوله وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار) اعترض عليه الامام بان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم ومعه ممنوع لامتناع العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال ماخلقها الله تعالى ضرورى وقبله محال فأين الاختيار واجيب بان الضرورى هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة الاختيار مع قطع النظر عن الامور الخارجة بخلاف حركة المرتعش وحاصله ان الوجوب والامتناع بحسب اخذ الفعل مع وصف الوجود اوالعدم او بحسب ان الله تعالى خلقه اولم يخلقه لاينافى تساوى الطرفين بالنظر الى نفس القدرة

قوله وقال الهمدانى من المعتزلة هو تأتى الفعل الخ) اعترض عليه بانه ان اراد بالتأتى الوجود نقض ببرودة الماء ونحوه وان اراد السهولة نقض بالاختيارات العسيرة وان اراد الفعل ان شاء يتوقف على المشية والاختيار فهو فرع القدرة واجيب بان المراد هو المعنى الاخير فلا فرعية بحسب العلم

تيسر فعل من وجود وتعذره من غيره علمنا ان الاول له قدرة دون الثاني (قلنا الممنوع) من الفعل (قادر عندك) على الفعل ومعلوم قدرته عليه (ولا يتأتى منه الفعل) حال كونه ممنوعا منه بل يتعذر عليه فلا يختص طريق اثباتها بتأتي الفعل (فان قال) الهمداني (يتأتى) الفعل (منه) اى الممنوع (بتقدير ارتفاع المانع قلنا فالعاجز يتأتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز) فيلزم ان يكون العاجز قادرا فان قال القدرة مصححة للفعل لا موجبة له ولا شك ان الممنوع موصوف بما يصححه الا انه تخلف عنه لاجل المانع بخلاف العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو ان الفعل يتعذر عليهما ما داما على حالهما واذا فرض زوال ما بهما يتأتى الفعل منهما فمن اين لك وجود المصحح مع احدهما دون الآخر (وقال) ابو على (الجبائي هو) اى طريق العلم بالقدرة (العلم بصحة الشخص) وسلامته عن الآفات (قلنا قد توجد) تلك الصحة للشخص (ولا قدرة) له عند اتصافه (باضدادها) من النوم والعجز فلا يكون العلم بتلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لا قدرة له (اجماعا)

❊ المقصد الخامس ❊

قال الشيخ) واصحابه (القدرة) الحادثة (مع الفعل) اى انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة (ولا توجد) القدرة الحادثة (قبله) فضلا عن تعلقها به (اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل) بل يمتنع وجوده فيه (والا) اى وان لم يمتنع

❊ سيالكوتي ❊

العسرة ايضا وانما فسر بذلك لان القدرة عند المعتزلة على الفعل فالدليل على ثبوت القدرة السابقة تيسير الفعل وتهيأ ضده لحصوله فانه يدل على وجودها مع الفعل **قوله** (فلا يختص الخ) بل لا بد في اثباتها الممنوع من طريق آخر فليس داخلا على المقصور عليه **قوله** (فمن اين لك وجود المصحح الخ) فان قال انا نجد بالبديهة الفرق بين الممنوع والعاجز قلنا فالرجوع الى الوجدان في اول الامر اولى **قوله** (وقد توجد الخ) يعني ان الصحة توجد للشخص عند اتصافه بالنوم والعجز بالنسبة الى بعض الافعال كالطيران فيقال انه ليس بقادر عليه ولا يقال انه ليس بصحيح كيف والنوم دليل الصحة فاندفع ما في شرح المقاصد من انه يمكن ان يقال النوم آفة **قوله** (اى انها توجد الخ) ليس المراد مجرد مقارنتها بالفعل فانه لا نزاع فيه بل في جودها حال حدوث الفعل وتعلقها به في تلك الحالة فان المعتزلة قائلون بحدوثها عن تعلقها قبل حدوثها **قوله** (اذ قبل الفعل الخ) تقريره على قانون الاستدلال ان يقال لو وجد القدرة الحادثة قبل الفعل في وقت معين لكان الفعل مقدورا فيه بالنسبة الى تلك القدرة والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة اذ لا قدرة بدون المقدور واما بطلان التالي فلان الفعل في ذلك الوقت لو كان ممكنا فيه فليفرض وقوعه فيكون الحال السابقة على ان الفعل حال تقدمها غير متقدمة عليه فيلزم امكان اجتماع النقيضين هذا تقرير الكلام بحيث يجتلى عروس المرام ويدفع الشكوك والاوهام فبقولنا في وقت يندفع النقض بالقدرة القديمة فانها قبل الفعل في الازل اى في جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية فلا يلزم من امكان المقدور قبل حدوثه في وقت فرض وقوع المقدور فيه من الاوقات المتقدمة على وجوده ولا يمكن وجوده في جميع الاوقات حتى يلزم مقارنته للقدرة القديمة لامتناع قدمه فهو ليس مقدورا باعتبار وجوده في جميع الاوقات الغير المتناهية وبقولنا اذ لا قدرة بدون المقدور اندفع ما قيل انه يجوز ان تكون القدرة في الحال متعلقة بوجود المقدور في ثاني الحال فان وجود القدرة من غير ان يكون لها مقدور محال وان جاز تقدمها على وجودها وبقولنا المقدور ممتنع في ذلك الوقت اندفع الايراد بانه يلزم ان يكون الامكان لازما لماهية الممكن لان امتناع الوجود في وقت مخصوص لا ينافي امكان الوجود المطلق وبقولنا اى يمكن ان يكون القدرة المتقدمة على الفعل مقارنة له حال تقدمها غير متقدمة عليه حال فرض وقوعه في الزمان المتقدم على الفعل ولا استحالة فيه اذ التقدم حال عدم الفعل فيه لا ينافي عدم التقدم على تقدير فرض حصول الفعل فيه **قوله** (بل يمتنع وجوده فيه) التقييد بالجار والمجرور اشارة الى ما قلنا

قوله قلنا الممنوع من الفعل الخ) اجيب بان مرادة تأتي الفعل من البعض وهو بحاله في ذاته وصفاته فيندفع الممنوع بلا نقض بالعاجز لان تأتي الفعل من العاجز عند تغيره من صفة الى صفة واما الممنوع فالتغير عند قدرته في امر من خارج وتقرير الشارح يشير الى دفعه فتأمل

قوله فمن اين لك وجود المصحح الخ) قيل الفرق بين العاجز رأسا وبين الممنوع من الفعل من اظهر الوجدانيات لا يتوقف العقل في الجزم به فانكاره مما يقضى منه العجب

قوله باضدادها من النوم والعجز) فان قلت في النوم اختلال الاعضاء وقوتها فلا سلامة عن الآلات كما سبق صريحا في المقصد الحادي عشر من مقاصد العلم قلت الاختلال بحسب محلية الادراك الذي اثبت فيما مر غير الاختلال بحسب محلية القدرة المنفي ههنا فان الاختلال بحسب محليتها بسوء المزاج وما يفضي اليه المفقودان في نفس النوم

قوله اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل) فيه بحث اما اولا فلانه يستلزم ان لا يكون الامكان لازما لماهية الممكن الا ان يقال تقدم الامكان لا يستلزم امكان التقدم المنفي ههنا على قياس ما قيل من ان ازلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية وقد عرفت ضعفه واما ثانيا فلانتقاضه بالقدرة القديمة واما ثالثا فلانه لا يلزم من تقدم القدرة على الفعل تقدم تعلقها كما ذهب الى مثله من قال بتقدم قدرة الله تعالى ذاتا وحدوث تعلقها الموجب المراد وان بني الكلام على اعتراف الخصم بتقدم التعلق ايضا كان الدليل الزاميا لا برهانا ويمكن ان يجاب بان الكلام مبني على عدم بقاء قدرة العبد عندنا فلا يجوز تأخر تعلقها عنها واما رابعا فلجواز تعلقها في الحال بوجود المقدور في الاستقبال ولا حاجة في هذا الى توسيط الايقاع ولا الى امكان الفعل في الحال اللهم الا ان يقال تعلق القدرة بالمستحيل حين التعلق ممتنع سواء كان ممكنا مآلا ام لا

وجوده قبله بل امكن (فلنفرض) وجوده فيه (فهى) اى فالحالة التى فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هى (حال الفعل هذا خلف) محال لان كون المتقدم على الفعل مقارناله يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لايستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولاشك ان وجود القدرة بعد الفعل ممالايتصور فتعين ان تكون موجودة معه وهو المطلوب (فان قيل) نحن لاندعى ان القدرة اذا وجدت فى حال كانت متعلقة بوجود الفعل فى ذلك الحال حتى يلزم امكان وجوده فيه بل نقول (القدرة فى الحال) انما هى (على ايقاع الفعل فى ثانى الحال وهو) اى تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه (لايستدعى امكانه) اى امكان الفعل (فى الحال بل فى ثانى الحال) فلايضرنا ماذكرتم من ان الفعل ليس بممكن قبل حدوثه فى جواز كون القدرة موجودة قبله (قلنا الايقاع) الذى هو تأثير القدرة الحادثة فى الفعل وايجادها اياه على رأيكم (ان كان نفس الفعل)

﴿ سيالكوتى ﴾

من انه امتناع الوجود المطلق قوله بحال لم يفسر الخلف بخلاف المفروض لان كون الحالية السابقة حال الفعل ليس خلاف المفروض اذ اللازم اتحادها به على تقدير فرض حصول الفعل فيه والمفروض سبقتها على الفعل على تقدير عدم حصول الفعل فيه **قوله** (اى فالحالة الخ) لم يرجع الضمير الى القدرة بان قوله حال الفعل منصوب على الظرفية لان كون القدرة فى حال الفعل متفرع على كون الحالة السابقة حال الفعل فلابد من اعتباره **قوله** (واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله) اى بالنسبة الى القدرة الحادثة لم يكن مقدورا لها قبله **قوله** (فلا يكون القدرة عليه) اى على الفعل موجودة اذ وجود القدرة فى زمان لامقدور فيه اصلا محال وان كان وجودها بدون المقدور ممكنا بل متحققا كما فى القدرة القديمة لان القدرة صفة بها يتمكن الفعل والترك فلو لم يكن مما يمكن عليه لم يكن القدرة متحققة **قوله** (فان قيل الخ) منع لقوله فلاتكون القدرة عليه موجودة فيه انه يجوز ان يكون القدرة فى الزمان السابق على وجود المقدور موجودة مع عدم امكان الفعل فى ذلك الحال بناء على ان يكون تعلقها فى ثانى الحال وامكان المقدور انما يستلزم التعلق لانها حال وجود الفعل لاحال وجود القدرة فلايلزم ماذكر من المحال من كون القدرة متقدمة وغير متقدمة هذا على طبق ماقرره الشارح و يرد عليه ان التعرض للايقاع حينئذ مستدرك اذ يكفى ان يقال ان القدرة على حصول الفعل فى ثانى الحال وهو لايستدعى امكانه فى الحال الى آخره وان القدرة تعلقين معنويا يقال فلان قادر عليه اى ممكن من فعله وتركه و به تميز المقدور بالنسبة الى القادر وهذا لايمكن تأخيره من القدرة وهو المراد من قولنا فيما سبق انتفاء المقدور يستلزم انتفاء القدرة وسيجىء فى كلام الشارح من ان وجود القدرة بدون هذا التعلق مما يأباه البديهية وتعلق يترتب عليه الوجود وهو متأخر عن تعلق الارادة و يجوز تأخره عن وجود القدرة والكلام فى الاول دون الثانى وتقرير هذا الاعتراض عندى ان القدرة السابقة انما يستدعى امكان حصول الفعل فى الزمان السابق لو كانت متقدمة على الفعل فى ثانى الحال اما اذا كانت على ايقاع الفعل فى ثانى الحال فلا يستدعى امكان الايقاع الذى فى ثانى الحال ولايستدعى امكان الفعل فى الحال ولايلزم من امكان الايقاع المذكور فى الحال امكان الفعل فى الحال حتى يلزم المحال الاترى ان القدرة القديمة على ايقاع المقدورات ممالايزال محققة فى الازل مع امتناع وجود المقدورات فيه وعلى هذا الجواب بان الايقاع فى ثانى الحال اما نفس حصول الفعل فى الوجود فهو محال فى الحال كالحصول فلايكون متعلق القدرة فالتعلق المعنوى واما غيره فيحتاج الى ايقاع آخر لانه ممكن حال حاصل بتأثير القدرة فى ظاهر مطابقة للسؤال بلاريبة واما ماقيل فى تقريره من ان القدرة متعلقة بالايقاع المتقدم على الوقوع زمانا فيكفى امكان الايقاع فى الحال ولايستدعى امكان الوقوع فيها ان العبارة لايساعده فركيك جدا لابتنائه على

قوله فهى اى فالحالة الخ) انما لم يرجع ضمير هى الى القدرة بان يكون حال الفعل نصبا على الظرفية مع انها المذكورة صريحا فيما سبق لان كون القدرة مع الفعل على فرض قبليتها وان كان خلفا محالا الا انه لامعنى لجعله دليلا على امتناع الفعل قبل نفسه سيما عند ظهور الدليل الذى قرره الشارح كما لايخفى

قوله فان قيل الخ) حاصله ان القدرة فى الحال متعلقة بالايقاع المتقدم على الوقوع زمانا فيكفى امكان الايقاع فى الحال ولا يستدعى هذا امكان الوقوع فيها فتأمل

على معنى ان التأثير في الفعل هو عين حصول الاثر الذي هو الفعل (فمحال) اى فالايقاع محال (في الحال لما ذكرنا) من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه (وان كان غيره عاد الكلام فيه) لان الايقاع ممكن حادث فلابد له من تأثير للقدرة فيه فللايقاع ايقاع آخر (ولزم التسلسل) بان يكون بين القدرة والفعل ايقاعات وتأثيرات غير متناهية لايقال الايقاع امر اعتباري فلاحاجة به الى ايقاع آخر لانانقول اتصاف الموقع بصفة الايقاع دون اللاايقاع يحتاج الى ترجيح قطعا وهو المراد بالتأثير والايقاع (وفيه) اى فيما ذكرناه من دليل الشيخ (نظر يوجع) ذلك النظر (الى تحقيق معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قد يراد به) ان حصول الفعل في زمان (بشرط كونه قبل الفعل) محال (فلا كلام) فيه (اذ لاشك انه تناقض) لاستلزامه ان يكون ذلك الزمان متقدما على الفعل وان لايكون متقدما عليه بل معه واستلزامه ايضا اجتماع وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي اصلا بل بالامتناع الغيري وذلك لاينافي تعلق القدرة به (وقد يراد به) معنى آخر وهو وجود الفعل (في زمان عدم الفعل) لابان يجتمع فيه مع عدمه (بل بان يفرض خلوه) اى خلو ذلك الزمان (عن عدم الفعل و) يفرض (وقوع الفعل) فيه (بدله وانه غير محال) في نفسه ولايستلزم محالا ايضا فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه (وذلك) الذي ذكرناه من ان الفعل قبله محال بشرط كونه قبل الفعل وليس بمحال اذا لم يؤخذ بذلك الشرط (كقعود زيد فانه محال بشرط قيامه اى يمتنع كونه قائما قاعدا معا) فيكون الاجتماع محالا لا القعود في نفسه (ولايمتنع) قعوده (في زمان قيامه فانه لايستحيل ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود) وقد وافق الشيخ في ان القدرة الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابي عيسى الوراق وغيرهم (وقالت المعتزلة) اى اكثرهم (القدرة قبل الفعل) وتتعلق به حينئذ ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة (فمنهم من قال ببقائها حال) وجود

﴿ سيالكوتي ﴾

مقدمة باطلة **قوله** (على معنى الخ) اى في الخارج لا على معنى انهما متحدان في المفهوم **قوله** (بان يكون بين القدرة الخ) ظاهره ان استحالة هذا التسلسل لاجل انه يلزم ان تكون الامور الغير المتناهية محصورة بين حاصرين وحينئذ يرد ان كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين انما يكون محالا اذا كان الطرفان من جنس السلسلة على مابين في محله وههنا ليس كذلك وان السؤال المذكور بقوله لايقال غير وارد لان حصر الامور الغير المتناهية بين حاصرين محال سواء كانت موجودات او اعتباريات فالوجه ان يقرره انه لمجرد بيان مافيه التسلسل لالبيان استحالته **قوله** (امر اعتباري) اى ليس بموجود في الخارج واما تعلق القدرة به فباعتبار تعلقه بالفعل لاباعتبار وجوده فلا يرد انه اذا كان امرا اعتباريا لايكون متعلقا للقدرة وهو مقصود المجيب فهذا البحث لايضر المستدل **قوله** (لانا نقول الخ) يعني ان الايقاع وان لم يحتج ايضا باعتبار الوجود المحمولي الى ايقاع آخر لكنه محتاج باعتبار الوجود الرابطي ولايمكن ان يقال يجوز ان ينتهي الى ايقاع قديم لان يلزم قدرة الفعل لان كل ايقاع مع ايقاع آخر وهو اثره لان الايقاع مع الوقوع **قوله** (بشرط كونه) اى كون زمان حصول الفعل وهو اليق ببيان الشارح حيث جعل اللازم اولا كون ذلك الزمان متقدما على الفعل وان لايكون متقدما او كون الفعل وحينئذ يكون اللازم اولا اجتماع وجود الفعل وعدمه وثانيا كون زمان الفعل متقدما وغير متقدم **قوله** (وانه غير محال) فاللازم على هذا فيما نحن فيه ان يكون القدرة المتقدمة حال تقدمها ممكنا مقارنتها للفعل وذلك ليس بمحال فان الجسم الاسود حال سواده يمكن اتصافه بالبياض وانما المحال

قوله وان كان غيره عاد الكلام فيه) وايضا لو سلم الغيرية فهو بحيث يمتنع الانفكاك بينهما كما سبق في مقدمة ابطال التسلسل فالايقاع يجامع الوقوع البتة فيلزم امكان الفعل حال الايقاع

قوله لانانقول اتصاف الموقع) فان قلت هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وذا ليس بممتنع قلت اجيب بعد تسليم جوازه في الجملة في الاعتباريات التي لم ينشأ من الفرض المحض بان اللازم ههنا وقوع امور اعتبارية غير متناهية في زمان تعلق القدرة بالفعل ووجوده وهو زمان متناه ووقوع الامور الغير المتناهية في زمان متناه محال ايضا نعم يمكن ان يقال انما يلزم التسلسل لو لم ينته الى مرجح قديم فليتأمل

قوله فانه قد يراد به الخ) ولك ان تقرر هكذا ان اردت بقولك حصول الفعل قبل الفعل محال استحالة حصوله في الزمان المتقدم قبل حصوله في الزمان المتأخر فلا نسلم الاستحالة وان اردت استحالة حصوله قبل حصوله مطلقا اى من غير تقييده بالزمان المتأخر فسلم لكن هذا المحال لم يلزم من مجرد حصول الفعل في الزمان المتقدم بل من حصوله فيه مقارنا لعدمه

(الفعل وان لم تكن) القدرة الباقية (قدرة عليه) اى على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاؤها الى زمان وجود مقدورها (فانها شرط) لوجود المقدور (كالبنية) المخصوصة المشروطة فى وجود الافعال المقدورة (ومنهم من نفاه) اى وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا كلهم انتفاء الفعل حال وجود القدرة (ودليلهم) على ان القدرة وتعلقها بالفعل انما هو قبله لامعه (وجوه * الاول ان تعلق القدرة) بالفعل (معناه الايجاد وايجاد الموجود محال) لانه تحصيل الحاصل بل يجب ان يكون الايجاد قبل الوجود ولهذا صح ان يقال اوجده فوجد (قلنا) هذا مبنى على ان القدرة الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول (ايجاده) اى ايجاد الموجود (بذلك الوجود) الذى هو اثر ذلك الايجاد (جائز بمعنى ان يكون ذلك الوجود) الذى هو به موجود فى زمان الايجاد (مستندا الى الموجد) ومتفرعا على ايجاده والمستحيل هو ايجاد الموجود بوجود آخر وتحقيقه مامر من ان التأثير مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو المصحح لاستعمال الفاء بينهما * الوجه (الثانى) ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه (يلزم القدرة على الباقى) حال بقائه والتالى باطل بيان الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقى ليس الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا اونقول وجود الباقى هو نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث لتعلقت به حال البقاء لان المتعلق واحد ولا تأثير لتعاقب الاوقات فى احكام الانفس (قلنا نلتزمه) اى نلتزم تعلق القدرة بالباقى (لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة) به (اونفرق) بين الحادث والباقى بما يبطل به الملازمة المذكورة اعنى (باحتياج الموجود عن عدم الى المقتضى) لوجوده (دون غيره) وهو الباقى ومعناه ان الحادث هو الموجود بعد العدم فلو لم تتعلق به القدرة لبقى على عدمه وقد فرضنا وجوده هذا خلف بخلاف الباقى فانه كان موجودا حال الحدوث فلو لم تتعلق به القدرة لبقى على الوجود وليس بمحال لكونه مطابقا للواقع (وانتقض) دليلهم (اولا بتأثير العلم فى الاتقان) فان المؤثر فى اتقان الفعل واحكامه هو العلم او العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شئ منهما للاتقان حالة البقاء وان كان ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه (و) ثانيا بتأثير الفعل (فى كون الفاعل فاعلا) فان الفعل مؤثر فى اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حال الحدوث وبتقدير كون الفعل باقيا عندهم لايؤثر فى اتصافه بالفاعلية حال البقاء (و) ننقضه ثالثا بمقارنة (الارادة اذ يوجبونها) اى يوجبون مقارنتها للوجود (حال الحدوث دون البقاء) فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم المقارنة حال الحدوث فكذا الحال فى القدرة قال الآمدى ولو راموا الفرق بين هذه الصور الثلاث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا * الوجه (الثالث انه) اى كون القدرة مع الفعل لاقبله (يوجب حدوث قدرة الله تعالى اوقدم مقدوره) اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته اومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة فى الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا فى القدرة الحادثة

﴿ سيالكوتى ﴾

امكان اتصافه بالبياض بشرط اتصافه بالسواد لانه مستلزم لامكان النقيضين **قوله** (اى كون القدرة مع الفعل الخ) لايخفى انه ان قيد القدرة بالحادثة فكونها مع الفعل لايوجب احد الامرين وان لم يقيد فهو ليس بمحل النزاع فلابد فى تحرير هذا الوجه من تصرف كأن يقال لوكانت القدرة الحادثة مع الفعل لكانت القديمة كذلك لتماثلهما والتالى باطل لانه يستلزم احد الامرين المحالين فكذا المقدم ولاشك انها ليست بعده فيكون قبله وهذا تجويز قول الشارح ولو كان ذلك **قوله** ممتنعا فى القدرة الحادثة الخ لاحاجة اليه مع انه مضر للمستدل لان اللازم حينئذ جواز القبلية والمدعى ثبوت قبليتها ولعل الشارح اراد بقوله لوكان القدرة الخ القدرة من حيث هى

قوله اوانتقض دليلهم اولا الخ) اجيب عن النقضين الاولين بان مايشترطون مقارنته بحال الحدوث هو ذات العلم والفعل فلايلزم منه القول بمقارنة تأثيرهما له بل التأثير عندهم قبل حال الحدوث فلا يلزمهم القول بمقارنته حال البقاء كما لزم القائلين بان تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه وعن الثالث بانهم يلتزمون مقارنة الارادة للمراد حال البقاء ايضا ويمكن ان يدفع الاول بان تمام النقض لايتوقف على قولهم بان العلم او العالمية مؤثر حال الحدوث دون البقاء بل يكفى فيه انهم يوجبون مقارنة احدهما لحدوث الفعل دون بقائه فقول الناقض بتأثير العلم معناه بالعلم المؤثر ويرد الثانى ان المراد بحال الحدوث ههنا حال حدوث الفعل المؤثر والفعل قبل حدوثه معدوم فلا يعقل تأثيره فى شئ فليس تأثيره عندهم الا فى حال حدوثه والثالث ان وجوب المقارنة للمراد حال البقاء لا يقولون به وجوازها لايقدح فى النقض اذ يكفى فيه انهم يجوزون عدم المقارنة حال البقاء ولايجوزون حال الحدوث وقد يجاب عن النقض بانه يجوز ان يكون مرادهم فى الصور الثلث بحال الحدوث الحال الذى يكون الشئ فيه لاموجودا ولامعدوما بناء على القول بالحال فحصل الفرق بينه وبين حال البقاء وفيه انهم لايثبتون للموجودات حالة الواسطة **قوله** الوجه الثالث) فان قيل المعتزلة لايقولون بالقدرة القديمة فكيف يستدلون بهذا الوجه قلت انما يتنازعون فى كونها صفة زائدة على الذات ولوسلم فيكون الزاميا

لكان ممتنعا في القديمة ايضا (اجيب) عن ذلك (بان الفعل في الازل غير ممكن ولا تعلق به) اقدرة القديمة قال المصنف (وفيه) اي في هذا الجواب الذي ذكره الآمدي (نظر اذ فيه التزام) لمذهب الخصم اعني وجود القدرة قبل الفعل (وماذكروه) في الجواب (بيان للسبب) الذي به كان المقدور متأخرا عن القدرة فهو تأييد لمذهبه لادفع له فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل مع تعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمقالتهم قلت وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما تأباه البديهة فلابد ان يقال هناك تعلق معنوى غير كاف في وجود المقدور وبذلك تثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها به في الجملة (وايضا) ان امتنع تعلق القدرة بالفعل في الازل لامتناع كون الفعل ازليا (فالتعلق) اى تعلقها بالفعل (قبله بزمان) متناه (لا يمتنع فيرد الاشكال بحسبه) اى بحسب هذا التعلق اذ حينئذ تكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة به ايضا قبله بزمان محدود كان الفعل فيه ممكنا فالصواب في الجواب ان يقال القدرة القديمة الباقية مخالفة في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القديمة متعلقة في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوى قدم آثارها فاندفع الاشكال بحذافيره ❋ الوجه (الرابع) ان كانت القدرة على الفعل معه لا قبله (يلزم ان لا يكون الكافر) في زمان كفره (مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له) في تلك الحالة المتقدمة عليه بل نقول يلزم ان لا يتصور عصيان من احد اذ مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة ولا تكليف فلا عصيان وايضا اقوى اعذار المكلف التي يجب قبولها لدفع المؤاخذة عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب دفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف به وهو باطل باجماع الامة (ولو جوز) تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له (فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض) مما ليس مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه

❋ سيالكوتي ❋

ولذا اطلق القدرة في جميع المواضع فاحتاج الى قوله ولو كان ذلك ممتنعا الخ **قوله** (لكان ممتنعا في القديمة) لمماثلته مع الحادثة **قوله** (اجيب بان الفعل الخ) الظاهر من هذه العبارة مافهمه المصنف وحينئذ هي الاعتراف بتقدم القدرة القديمة وبيان سبب التقدم ويمكن ان يقرر بان الفعل في الازل غير ممكن بل فيما لا يزال فالقدرة القديمة يتقدم على الفعل في اى وقت فرض وجوده فلا يلزم كون القدرة المتقدمة بخلاف القدرة الحادثة في وقت معين فيلزم من تقدمها على الفعل المحال المذكور وحينئذ لا يرد ما اورده المصنف وقد قرره في شرح المقاصد بان الفعل في الازل غير ممكن فلا يكون غير مقدور فيه بل فيما لا يزال يتعلق به فيكون القدرة القبلية مع الفعل لان الكلام انما هي في تعلقها انه مع الفعل او قبله وفيه ان الكلام في تقدم نفس القدرة وتعلقها معا وان وجود القدرة مع انتفاء التعلق بالكلية مما يأباه البديهة **قوله** (وبذلك ثبت الخ) فيه ان الكلام في التعلق الذي يترتب عليه الوجود لا في التعلق المعنوى كما مر من ان القدرة الحادثة توجد حال حدوث الفعل وقد يتعلق في هذه الحالة **قوله** (ثم ان القديمة) دفع لما يرد انه يلزم وجود القدرة وتعلقها على انتفاء المقدور **قوله** (فاندفع الاشكال بحذافيره) اى بتمامه حيث لا يلزم تقدم القدرة وتعلقها على الفعل وحدوث القدرة او قدم المقدور ولا وجود للقدرة مع انتفاء المقدور وقوله فالتعلق اى تعلقها بالفعل قبله بزمان متناه لا ينفع المجيب لانه مستدل فلابد لا قباله وما قيل لو بنى الجواب على ان الفعل لا يمكن قبله كما قالوا في الاستدلال على معية قدرة العبد بفعله سقط هذا السؤال فليس بشئ لانك قد عرفت ان ماذكره في معية القدرة الحادثة لا يجرى في القدرة القديمة **قوله** (مع الفعل الخ) سواء كان اتيان المامور به اذ الكف غير منهى عنه **قوله** (ولو جوز الخ) اى تقدير

قوله اجيب بان الفعل في الازل غير فلا ممكن تعلق به الخ) هذا بناء على المشهور والا فقد سبق من الشارح ان ازلية الامكان تستلزم امكان الازلية بلا محذور على انك قد عرفت ما في تحقيق الشارح ثم ان قلت امتناع الفعل ازلا على تقدير تسليمه لا ينافى ازلية التعلق بالوجود فيما لا يزال قلت بل ينافى لان التعلق عندهم انما يكون بالممكن حين التعلق

قوله وايضا ان امتنع الخ) لو بنى الجواب على ان الفعل لا يمكن قبله كما قالوا في الاستدلال على معية قدرة العبد بفعله سقط هذا السؤال كما لا يخفى

قوله الرابع الخ) قيل المناسب لاصل الاشاعرة ان يجاب بان التكليف بالايمان متضمن للتكليف بتحصيل القدرة عليه فلا يلزم تكليف العاجز وهو مدفوع بانهم ينقلون الكلام حينئذ الى التكليف بتحصيل القدرة فيلزم التكليف بامور غير متناهية وغير مقدورة كما لا يخفى وهو بين الاستحالة نعم يمكن ان يجاب بان وقوع التكليف يتفرع على ما يسميه بعضهم قدرة وهى سلامة الاسباب والآلات والقوة العضلية كما سيأتى لا على الاستطاعة التى مع الفعل

قوله يلزم ان لا يتصور عصيان) اى بالنسبة الى الاوامر وكذا قوله فلا تكليف اى بالاوامر فالحاصل ان التكليف بالاوامر مما لا نزاع لاحد في وقوعه وماذكر يستلزم عدمه فلا يتوهم ان يقال التكليف بالنسبة الى النواهى فقط واما في الاوامر فبالنسبة الى النهى اللازم بالنسبة الى الضد فتأمل

قوله مما ليس مقدورا له) الظاهر انه يتعلق بالاعراض وفائدته ان المعتزلة قائلون بقدرة العبد على خلق بعض الاعراض وهو افعالهم الاختيارية فقيد الاعراض بما ليس مقدورا لئلا يحتاج الى جعل الوجه الرابع الزاميا ولا الى خلط ما ليس له دخل في المقصود فتدبر

غير مقدور وقد فرضنا انه لايصلح مانعا (قلنا يجوز تكليف المحال عندنا) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور (و) لنا (الفرق) وهو (ان ترك الايمان) من الكافر حال كفره انما هو (بقدرته) وان لم يكن وجوده مقدورا له حينئذ (بخلاف عدم الجواهر والاعراض) فانه ليس مقدورا له اصلا فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بخلقها (وبالجملة فكون الشئ مقدورا الذى هو شرط التكليف عندنا ان يكون هو) اى ذلك الشئ (متعلقا للقدرة او يكون (ضده) متعلقا لها وهذا الشرط حاصل فى الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذى هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به واما ماذكروه من قصة الاعذار ووجوب قبولها فبنى على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسيأتى بطلانها

﴿ فروع للمعتزلة ﴾ مبنية على مذهبهم فى القدرة الحادثة (الاول هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته جوزه ابو هاشم واتباعه مطلقا وفصل الجبائى فجوزه) اى الخلو عن جميع المقدورات (عند) وجود (المانع ومنعه عند عدمه فى المباشر دون المولد) اى لم يجوز الخلو عند عدم المانع فى الافعال المباشرة وجوزه فى الافعال المولدة وقد تبين ان القدرة الحادثة لاتخلو عن مقدورها عند الاشاعرة ❊ الفرع (الثانى) انهم اتفقوا على انه (تنقسم الافعال المقدورة الى مالايحتاج) فى وقوعه (الى آلة كالقائمة بالمحل) اى كالافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد (والى مايحتاج) فى وقوعه الى آلة (كالخارجة عنه) اى كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحريك اليد وعند الاشاعرة ان القدرة الحادثة لاتتعلق بما فى غير محلها ❊ الفرع (الثالث اتفقوا على انها لاتبقى غير متعلقة) اى يستحيل ان توجد القدرة مع انها لاتتعلق بمقدورها اصلا لكنهم اختلفوا فى كيفية تعلقها به (فقيل القدرة) الحادثة

﴿ سيالكوتى ﴾

كون القدرة مع الفعل بناء على كونه ممكنا فى نفسه وان كان غير مقدور بالنسبة الى الكافر على ذلك التقدير فلا يرد ان لامعنى لقوله اذ لو جوز اذ هو واقع لان وقوعه عند المستدل بناء على تقدم العمدة لاعلى السؤال **قوله** (فيلزم جواز الخلق المذكور) قيل لم يقل فيلزم كون الكافر مكلفا بالايمان مع كونه غير مقدور له لان القائلين بجواز تكليف المحال لايقولون بوقوعه فضلا عن عمومه وليس بشئ لان المستدل استدل على تقدم القدرة ولو لم تكن القدرة متقدمة لزم عدم القدرة لجاز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض التى ليست مقدورة له اصلا فاجاب اولا عن الثانى بمنع بطلان التالى وثانيا بمنع الملازمة ومنه يعلم الجواب من لزوم عدم تكليف الكافر بالايمان لكونه مقدورا حال كفره وحينئذ لامعنى لالتزام كون الكافر مكلفا بالايمان مع كونه غير مقدور **قوله** (على مذهبهم) وهو لتعتيها على الفعل **قوله** (هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته) مع تحقق القدرة وتعلقها بناء على ان تعلق القدرة ليس علة تامة للواقع بل لابد معه من ارتفاع المانع وتحقق الشرائط فلا يرد ماقيل ان قاعدتهم من تقدم القدرة وتعلقها يقتضى جزم الكل لوقوع الخلو المذكور وماقيل فى الجواب عن الايراد مرادهم جواز الخلو زمانا معتدا به وتقدم القدرة على الفعل لايستدعى لجواز كون التقدم اماسبق الفعل فى الآن الثانى فمع كونه بعيدا عن العبارة ينسقه ماسيجئ من انهم اتفقوا على انها لاتبقى غير متعلقة **قوله** (ومنعه عند عدمه) لتحقق المقتضى وارتفاع المانع فلابد من تحقق المقدور **قوله** (دون المولدة) لان الافعال المولدة قد لاتترتب على المباشرة كما فى الضرب فانه قد لايولد الالم بعدم قابلية المحل **قوله** (وقد تبين الخ) فلا يتصور هنا الاختلاف على مذهبهم **قوله** (مثل حركة الحجر) فكل واحدة من حركة اليد وحركة الحجر واقعة بالمباشرة الا ان الاول بلا آلة تعلق القدرة التى فى اليد بها والثانية بتوسط اليد وليست الحركة الثانية بمولدة من الاولى اذ لاتتعلق لانها لاتوجد بدون القصد واحد الحجر والمولد مايوجبه فعل آخر سواء كان قصد الفاعل اولم يقصد يتعلق بما فى غير محلها لان تعلق مع الفعل والفعل الخارج اووجد بعد

قوله قلنا يجوز تكليف المحال) فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور انما لم يقل فيلزم كون الكافر مكلفا بالايمان مع كونه غير مقدور له لان القائلين بجواز تكليف المحال لايقولون بوقوعه فضلا عن عمومه فلذا صرف الجواب الاول الى منع بطلان الشرطية المذكورة بقوله ولو جوز فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض فليتأمل

قوله لكن تركه بالتلبس) قيل جعل ترك الايمان مقدورا وعدم خلق الجوهر غير مقدور مع ان جانب الفعل غير مقدور فى كل منهما تحكم ولو قيل بمقدورية ترك الايمان بناء على كون الايمان مقدورا فى الجملة لكونه صادرا عن بنى نوعه بخلاف عدم الخلق لم يبعد فان الاعراض عن الشئ بمعنى تركه يشعر بكونه بحيث يكون من شان جنسه المقدورية فتأمل

قوله الاول هل يخلو القادر الخ) حاصله انه هل يجوز ان يوجد القادر فى وقت ولايوجد فيه شئ من مقدوراته مع قطع النظر عن كون قدرتهما متعلقة بشئ منهما ام لا وقد يقال قاعدتهم تقتضى جزم الكل لجواز الخلو بل وقوعه كما فى اول زمان القدرة المتقدمة على الفعل عندهم اللهم الا ان يقال مرادهم جواز الخلو زمانا ممتدا فى الجملة وتقدم القدرة على الفعل لايستدعيه لجواز كون التقدم آنا بان يعقبه الفعل فى الآن الثانى فان قلت بعض المعتزلة وافقونا فى ان القدرة مع الفعل وهم الذين لايجوزون الخلو ومراد الشارح بمذهبهم فى القدرة الحادثة هو القول بتأثيرها لابتقدمها قلت لايلائمه السياق لان الفروع فروع التقدم ولهذا ذكرت فى هذا المقصد كما لايخفى

قوله وعند الاشاعرة ان القدرة الحادثة) فان قلت قول الاشاعرة بكون حركة اليد مكسوبة لذاتها بخلاف حركة الحجر مع ان كلا منهما اثر للتحريك القائم به تحكم والا فما الفرق قلت مقدورية الخارج مبنية على جواز سبق التعلق لان الخارج قد يوجد بعد موت القادر وقد نفوه بالدليل من قبل فظهر الفرق

قوله اى يستحيل ان توجد الخ) اشار الى ان المراد بالبقاء مطلق الوجود

(تتعلق بالفعل عقيبها) اى هى فى وقت وجودها متعلقة بالمقدور فى الحالة الثانية فقط فلا تتعلق به فى الحالة الثالثة الا فى الحالة الثانية وكذلك المقدور فى الحالة الرابعة لا تتعلق به القدرة الا فى الحالة الثالثة وهكذا (وقيل) القدرة حال وجودها متعلقة (بما بعدها مطلقا) اى هى فى تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل فى الحالة الثانية و الثالثة وما بعدها ليس يختص تعلقها بوجود الفعل فى الحالة الثانية فقط قال الآمدى ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية اختلفوا (فالجبائى) قال (الفاعل فى الحالة الاولى) التى وجد فيها القدرة دون الفعل يقال فى حقه (يفعل وفى) الحالة (الثانية) التى هى حال وجود الفعل يقال (فعل) ولا يقال يفعل (و) قال (ابنه) يقال (فى) الحالة (الاولى سيفعل و) يقال (فى) الحالة (الثانية يفعل و) قال (ابن المعتمر) يقال (يفعل مطلقا) اى فى الحالتين معا وماذهب اليه ابو هاشم اقرب الى قواعد العربية فان صيغة المضارع اذا اطلقت مجردة عن قرائن الاستقبال يتبادر منها الحال وكأن ابن المعتمر اختار مذهب الاشتراك والجبائى جعلها حقيقة فى الاستقبال ☼ الفرع (الرابع قال) ابو الهذيل (العلاف القدرة على افعال القلوب معها) ولا يجوز تقدمها عليها (و) القدرة (على افعال الجوارح) يجب ان تكون (قبلها) قال الآمدى هذه وامثالها من الاختلافات التى لا مستند لها يظهر فسادها باوائل النظر فيها والاشتغال بها تضييع للزمان فى غير مهم فلذلك اعرضنا عنها ﴿ المقصد السادس ﴾ الممنوع عن الفعل هل هو قادر عليه) حال كونه ممنوعا عنه (منعه الاشاعرة ذ القدرة) عندهم (مع الفعل) فلا يتصور كون الممنوع عن فعل قادرا عليه فى حالة المنع اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه (وقال به) اى بكون الممنوع قادرا على الفعل (المعتزلة) وفرقوا بين العجز والمنع حيث (قالوا العجز يضاد القدرة) دون المقدور (والمنع) بعكسه فانه لا يضاد القدرة بل يضاد (المقدور) و ينافيه مع بقاء القدرة سواء كان المنع (وجوديا مضادا) بنفسه (للمقدور) كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة (او) وجوديا (مولدا لضده) اى ضد المقدور كالاعتمادات الثقلية المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية (او) كان (عدميا) كانتفاء شرط من شرائط المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينافى وجود الاحكام دون القدرة عليه (وادعوا الضرورة فى الفرق بين الزمن والمقيد) اى قالوا ولم يكن الممنوع قادرا على ما منع منه لم يكن فرق فبين الزمن الذى لا يتصور منه الحركة اصلا و بين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانعة عن الحركة لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة بالفرق بينهما وليس ذلك الا بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا ايضا ان الصحيح السالم عن الآفات اذا قيد كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد (وذلك لانه لم يتبدل ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة) حال القيد الذى ليس هو ضدا لها فوجب بقاء قدرته قطعا (و) الجواب عن الاول ان يقال

﴿ سيالكوتى ﴾

موت القادر ومن هذا ظهر كون الانقسام فرعا لتقدم القدرة وقوله ى يستحيل ان يوجد الخ اشارة الى ان المراد بعدم البقاء استحالة وجودها مطلقا **قوله** (فى الحالة الثانية) متعلق بالمقدور اى حال كونه فى الحالة الثانية لا بقوله متعلقة لان التعلق فى وقت وجودها وكذا قوله فى الحالة الثانية متعلق بقوله به اى بالمقدور فى الحالة الثالثة **قوله** (اى بالحالة الثانية) متعلق بقوله به فلا يتعلق وهكذا فيما بعده **قوله** (حقيقة فى الاستقبال) ففى الحالة الاولى يقال يفعل وفى الحالة الثانية يقال مايدل على الحقيقة بصيغته الماضى فان الشايع فى التعبير عن المحقق فى الكلام تبليغ **قوله** (المقدور) اى ذات المقدور لا من حيث انه مقدور فان المرتعش عاجز اى ليس له قدرة على الحركة مع حصولها اضطرارا **قوله** (والجواب عن الاول الخ) منع لقول المستدل وليس ذلك الا بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه اى لا نسلم انحصار الترادف بينهما باعتبار وجود القدرة وعدمها لم لا يجوز ان يكون بجريان العادة بخلق الفعل والقدرة فى المقيد لا ان

قوله فلا تتعلق به فى الحالة الثالثة) الظرف اعنى فى الحالة متعلق بضمير به لكونه متضمنا لمعنى الوجود كما ان قوله عقيبها ظرف للفعل لا للتعلق لفساد المعنى

قوله والجبائى جعلها حقيقة فى الاستقبال) فيه بحث لان هذا انما يصير وجها للتعبير بصيغة المضارع فى الحالة الاولى لا للتعبير بصيغة الماضى فى الحالة الثانية التى هى حالة وجود الفعل والاقرب فى توجيه كلام الجبائى هو ان تعلق القدرة عنده عين الفعل والايجاد المتقدم على وجود الفعل فالتعلق الحالى ايجاد حالى عبر عنه بصيغة المضارع بمعنى الحال وهو عند وجود الفعل ايجاد ما مضى واما ابنه وابن المعتمر فقد جعلا التعلق غير التأثير والايجاد فقصلا

قوله يضاد القدرة دون المقدور) اى دون ذات المقدور وان كان تضاده من حيث انه مقدور وانما قالوا العجز لا يضاد ذات المقدور لان المحرك يده بالاختيار اذا عرض له حالة حركتها ارتعاش فذات المقدور اعنى الحركة باقية بالاضطرار

(عندنا لافرق) بينهما (الامايعود الى جريان العادة) من الله سبحانه (بخلق الفعل) مع القدرة (فيه) اى فى المقيد حال ارتفاع القيد فان هذا الارتفاع معتاد (وعدمه) اى عدم جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة فى الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد وهذا المقدار من الفرق كاف بشهادة البديهة (و) الجواب عن الثانى انا (نمنع عدم تبدل صفاته) حال القيد (فان الله تعالى لم يخلق فيه القدرة) حال كونه مقيدا وخلقها فيه حال كونه مطلقا ماشيا (ولا حاجة) لانتفاء القدرة فى المقيد (الى طرو ضد) من اضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه ﴿ المقصد السابع قال الشيخ ﴾ واكثر اصحابه (بناء على كون القدرة) عندهم (مع الفعل) لاقبله (انها) اى القدرة الواحدة (لاتتعلق بالضدين) والالزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما (بل) قالوا ان القدرة الواحدة لاتتعلق (بمقدورين مطلقا) سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لامعا ولاعلى سبيل البدل بل القدرة الواحدة لاتتعلق الابمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولاشك ان مانجده عند صدور احد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر (وقالت المعتزلة) اى اكثرهم قدرة العبد (تتعلق بجميع مقدوراته) المتضادة وغير المتضادة (وقول ابى هاشم) من بينهم (مترددد) ترددا فاحشا (فقال مرة القدرة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها) كالاعتقادات والارادات ونحوها (دون) القدرة (القائمة بالجوارح) فانها لاتتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتقادات والحركات وغيرها (و) قال (تارة اخرى كل واحدة منهما) اى من قدرة القلب وقدرة الجوارح (تتعلق بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى و) قال (تارة) ثالثة (كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتها) التى هى افعال القلوب والجوارح (جميعا غيران كلا منهما (لايؤثر فى متعلقات الاخرى لعدم الآلة) اى يمتنع ايجاد افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الافعال وكذا العكس (و) قال (مرة) رابعة (القدرة القلبية تتعلق بمتعلقيهما) معا (دون) القدرة (العضوية) فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب (وقال ابن الراوندى) من المعتزلة وكثير من اصحابنا (تتعلق القدرة) الحادثة (بالضدين بدلا لامعا واجمعت المعتزلة على انها) اى القدرة الواحدة (تتعلق بالمتماثلات) من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة والاوقات (مع اتفاقهم) باسرهم (على انه لايقع بها) اى بتلك القدرة الواحدة (مثلان فى محل) واحد (فى وقت) واحد (وانهم) اى المعتزلة (يدعون فيما ذهبوا اليه) من تعلق القدرة بالضدين (الضرورة اذلامعنى للقدرة الاالتمكن من الطرفين) اى طرفى الفعل المقدور (ومن لايكون قادرا على عدم الفعل) وتركه الذى هوضده ومنافيه (فهو مضطر) وملجأ الى الفعل بحيث لايقدر على الانفكاك عنه (لاقادر) عليه وهو باطل كيف (وعليه) اى على كون

﴿ سيالكوتى ﴾

ارتفاع قيده معتاد دون الآخر لان ارتفاع زمانية اعنى العجز اولزومه غير معتاد الا انه عبر عنه بصورة الدعوى ترويجا للمنع واشارة الى انه مبنى على ماتقرر عندنا من ان الزمن عاجز دون المقيد وان كان له منهما غير قادر **قوله** (لوجوب الخ) ويلزم وقوع المكسوب فى محل القدرة **قوله** (ولاعلى سبيل البدل) بان يتعلق احدهما ابتداء بدل التعلق بالآخر واما التعلق باحدهما عقيب التعلق بالآخر فلايقال له على سبيل البدل بل على التقابل وخلاف المذهب فانه يستلزم ان يكون القدرة على قبله **قوله** (ولاشك ان مانجده الخ) فيه انه ان اراد المغايرة بينهما بالذات فممنوعة وان اراد المغايرة بينهما باعتبار الشرائط والآلات فسلم لكن لايثبت المدعى وهو عدم تعلق القدرة الواحدة بهما **قوله** (كالاعتقادات) ذات النظرية المقدورة **قوله** (وكذا الارادات المقدورة) وغيرها من اتصاف القلبية الحاصلة بالاختيار **قوله** (من جنس واحد) اى من نوع واحد لان المتماثلات من نوعين كالحركات المتماثلة والسكون المتماثلة **قوله** (وتركه) عطف تفسيرى لعدم الفعل اشارة الى انه ليس المراد منه عدم الفعل الازلى بل تركه

قوله لافرق بينهما الامايعود الخ) اى لافرق بوجود القدرة فى احدهما دون الآخر وان وجد الفرق بالنسبة الى وجود صفة وجودية فى احدهما وهى العجز دون الآخر فالحصر اضافى وبهذا ظهر امكان الجواب من الاول بوجود الفرق بهذا الاعتبار ايضا وحاصل الفرق الذى ذكره المصنف ان زوال القيد معتاد دون الزمانة وبناء على ذلك حصول الفعل من احدهما معتاد دون الآخر

قوله والالزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما الخ) لزوم اجتماعهما بناء على ماسبق من ان القدرة الحادثة لاتتعلق عند الاشاعرة بما فى غير محلها ثم ان هذا الدليل بعينه يدل على عدم تعلق القدرة بالمثلين ايضا وذلك ظاهر

قوله ولاعلى سبيل البدل) سواء كان معنى البدلية ان كلا من الضدين منفردا عن الآخر يجوز تعلق القدرة به ابتداء اوكان معناها جواز تعلقها به بعد تعلقها بالآخر فان قوله ولاشك الخ يدل على نفيهما واما تجويز كثير من اصحابنا للتعلق على البدلية مع قولهم بان القدرة مع الفعل فهو بالمعنى الاول لاالثانى والالزم القول ببقاء القدرة وكونها قبل الفعل

قوله وقالت المعتزلة) يرد عليهم ان السهو مضاد للعلم ويلزم من كون القدرة الواحدة متعلقة بالضدين معا ان يكون القدرة المتعلقة بالعلم متعلقة بالسهو وهذا خلاف مايجده كل عاقل من نفسه من ان السهو ليس بمقدور كما يجده من نفسه عدم القدرة على الالوان والطعوم فان اجابوا بان السهو عدم ملكة للعلم لاضدله قلنا بعد التنزل عن لزوم كون الشك سهوا انكم اتفقتم على ان العلم وجميع الاعراض لاينتفى الابطريان ضد عليها بالمعنى المتعارف فيلزمكم ان لاينتفى العلم بطريان السهو وللمعتزلة فى التفصى عن هذا الالزام اختلافات مذكورة فى ابكار الافكار لايناسب ذكرها فى هذا المختصر

قوله من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة) اى الموجودة على التعاقب والمراد بالجنس النوع فان الجنس يطلق لغة على النوع كما اشار اليه الشارح فى ثالث مباحث الحرارة فان قلت المتماثلان لايكون الامن جنس ٢

المكلف قادرا متمكنا من الفعل (بثبت الدعوة) الى دين الحق (والثواب والعقاب) على الافعال القلبية والقالبيـة واذا ثبت تعلقها بالمتضادات فتعلقهـا بغيرها اولى واجيب عن ذلك بانه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لامقدور له بهذه القدرة سواه فهـذا عين ماندعيـه ونلتزمه ولا منازعة لنا فى تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعـنى امتناع الانفكاك لاينافى القدرة الاترى ان من احاط به بنـاء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على السكون فى مكانه باجماع منا ومنهم مع انه لاسبيل له الى الانفكاك عن مقـدوره قال الآمدى ولئن سلمنا ان القادر على الشئ لابد ان يكون قادرا على ضده قلنا جاز ان تكون القدرة المتعلقه بهما متعددة لا واحدة (قال الامام الرازى القدرة تطلق عـلى مجرد القوة التى هى مبدأ للافعال المختلفة) الحيوانية وهى القوة العضلية التى هى بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك لضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر (ولاشك ان نسبتها) اى نسبة هذه القوة (الى الضدين سواء وهى قبل الفعل و) القدرة (تطلق) ايضا (على القوة المستجمعة لشرائط التأثير) برمتها (ولاشك انها) اى القوة المستجمعة (لاتتعلق بالضدين) معا والا اجتمعا فى الوجود (بل هى) اى القوة المستجمعة (بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى) المقدور (الآخر) سواء كانا متضادين اوغـير متضادين وذلك (لاختلاف الشرائط) المعتبرة فى وجود المقـدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدوراتها شرط مخصوص به يتعين وجودها من بين المقدورات المشتركة فى تلك القوة المجردة الاترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها (وهى مع الفعل) لان وجود المقدور لايتخلف عن المؤثر التام (ولعل الشيخ) الاشعرى (اراد بالقدرة القوة المستجمعة) لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها مع الفعـل وانها لاتتعلق بالضدين (والمعتزلة) ارادوا بالقدرة (مجرد القوة) العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين (وفيه بحث) هذا ملحق ببعض النسخ وتوجيهه ان يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير وقد يقال ايضا يلزم من تفسيرها بهذه القوة ان يكون اطلاق القدرة على افرادها بالاشتراك اللفظى وليس بشئ لان مفهوم القوة المستجمعة مشترك بينهما وان كانت هى فى انفسها مختلفة بالماهية او بالهوية ❁ المقصد الثامن ❁ العجز عرض) موجود (مضاد للقدرة) باتفاق من الاشاعرة وجمهور المعتزلة (خـلافا لابى هاشم فى آخر اقواله حيث ذهب الى انه) اى العجز (عدم القدرة) ونفى كونه معنى موجودا مع انه معترف بوجود الاعراض (و) خلافا (للاصم) فانه نفى كون العجز عرضا موجودا (من حيث)

❁ سيالكوتى ❁

ـر افسر الترك بكف النفس او بعدم الفعل قصدا **قوله** (وهى القوة الخ) اعلم انه نبت من الدماغ والنخاع عصب ومن العظم الذى يراد حركته رباط فاذا التقى العصب والرباط تتطيان شظايا وقاقا ويحشى الفرح الواقعة بينهما لحما اخر ويخلل لعشاء ويسمى ذلك الجسم المركب من العصب والرباط الجسم الاحمر والعشاء عضلة ثم مايبرز من العصب والرباط ينتقى فيصير جسما واحدا فى الحس متوسطا بين لين العصب وصـلابة الرباط ويسمى الوتر وفائدة ان يحدث عند قماس العضـلة فينقبض العضد المراد تحريك ولينرخى عند انبسـاط عائدة الى وصفها الاول اوزائدة منه على مقدارهـا فى طولها حال كونها على وضع المطلوب فيه العضو **قوله** (ولعل الشيخ الاشعرى الخ) فيه ان الدليل الذى نقله فيماسبق عن الشيخ يدل على ان اصـل القدرة عنده مع الفعل راكبا الدليل الاول المقول فيمامر عن المعتزلة من لزوم تحصـيل لوتم لدل على ان القـدرة المستجمعة قبل الفعل فـا ذكره الامام محاكمة من غير تراض الخصمين **قوله** (وتوجيهه الخ) والجواب ان القدرة المستجمعة لشرائط التأثير القدرة المستجمعة لما يكون معهـا الفعل فالمراد التأثير بادى

٢ واحداذ التماثل كما سبق هو الاتحاد فى النوع فافائدة قول الشارح من جنس واحد قلت فائدته هى الاشاره الى ان تماثل المتماثلات التى جوز المعتزلة تعلق القدرة بها بالنسبة الى كل واحد من الجميع لابالنسبة من واحد الى آخر ومن ثالث بالنسـبة الى رابع فليس مرادهم جواز تعلق القدرة الواحدة بهذه الحركة وتلك الحركة وبهذا السـكون وذلك السكون ايضـا مع وجود التماثل بين الحركـتين والسكونين

قوله وهى القوة العضلية) قال فى بحث الحروف المصوتة من شرح الملخص العصب جسم منبته الدماغ والنخاع وهو ابيض لين فى الانعطاف صلب فى الانفصال خلق ليتم به للاعضـاء الحس والحركة والرباط جسم شبيه بالعصب واذا عرفت العصب والرباط فاعلم ان العضلة جرم مؤلف من العصب والرباط وما بينهما من اللحم الحاشى فى خللها والعشاء لها وهى اذا تصلب حدث الوتر وهو الملتئم من الرباط والعصب النافذ منها الى جانب العضو فيتشنج فيجذب العضو واذا انبسطت استرخى الوتر فتباعد العضو

قوله وتوجيهه ان يقال القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ) فان قلت لعل الامام اراد شرائط تأثير المؤثر الذى هو الله تعـالى فان لتأثيره شرائط عادية اذا قارنت القدرة الحادثة واجتمعت بها حصل التأثير ووجد الاثر قلت عبارة الامام فى المباحث المشرقية وفى سائر كتبه صريح فى اعتبار تأثير قدرة العبد حيث قال فيها وان اراد القوة التى انضم اليها مرجح حتى صارت مؤثرة فى احد الضدين وقال فى الملخص فى تحقيق كون القدرة مع الفعل او بعده والتحقيق ان اردت بالقدرة القدرة المؤثرة حال استجماعها جميع الامور المعتبرة فى المؤثرية استحال تأخر الفعل عنها اللهم الا ان يكون اطلاق التأثير مجازا باعتبار جرى العادة لتحقق الفعل معها بلاتخلف عادة فصـار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل معها عادة لاتتعلق بالضدين وبدونها تتعلق بهما

انه نفى الاعراض) مطلقا (لنا) فى اثبات كونه وجوديا (التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع)من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وماهى الا ان فى الزمن صفة وجودية هى العجز وليس هذه الصفة فى الممنوع (ولابى هاشم ان يجعلها) اى التفرقة الضرورية (عائدة الى عدم القدرة) فى الزمن ووجودها فى الممنوع فان الممنوع قادر على رأيه كما مر قال الامام الرازى لادليل على كون العجز صفة وجودية ومايقال من ان جعل العجز عبارة عن عدم القدرة ليس اولى من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهم كان الاحتمال باقيا وفى نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز حينئذ عبارة عن آفة تعرض للاعضاء وتكون القدرة اولى بان لاتكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز مايعرض للمرتعش ويمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودى ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا (ثم قال الشيخ) ابو الحسن الاشعرى فى الاصح من قوليه (العجز انما يتعلق بالموجود) دون المعدوم على قياس القدرة (فالزمن عاجز عن القعود) الموجود (لاعن القيام) المعدوم (فان التعلق بالمعدوم خيال محض)لاعبرة به اصلا واختار على هذا القول ان العجز لايسبق المعجوز عنه ولايتعلق بالضدين على نحو ماذكره فى القدرة (وله قول ضعيف)هو (انه) اى العجز (انما يتعلق بالمعدوم) دون الموجود (واليه ذهبت المعتزلة وكثير من اصحابنا) وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لاعن القعود الموجود وان كان مضطرا اليه بحيث لاسبيل له الى الانفكاك عنه (وجواز تعلقه) اى تعلق العجز (بالضدين فرع ذلك) اى يجوز على هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة بالوجود ولايجوز اجتماعهما فيه وكذا يتقدم العجز على المعجوز عنه فى هذا القول واما على القول الاول فلا سبق ولاتعلق بالضدين كما عرفت (معتمد القول الاول) الذى هو الاصح (انه) اى العجز (ضد القدرة) فى جهة التعلق (فمتعلقهما واحد) والا لما تضادا فى التعلق (والقدرة متعلقة بالموجود) كما مر فيكون العجز متعلقا به ايضا ونظير ذلك الارادة والكراهة فانهما لما تضادتا كان متعلقهما واحدا اذ لو اختلف متعلقهما لم يتضادا (و) معتمد القول (الثانى) هو (الاجماع) من العقلاء (على عجز الزمن عن القيام) مع انه معدوم قال المصنف (ولو قيل) فى الاستدلال على القول الثانى ان لم يتعلق العجز بالمعدوم (يلزم عدم عجز المتحدى بمعارضة القرآن) اى يلزم ان لايكون المتحدى بمعارضته عاجزا عن الاتيان

❊ سيالكوتى ❊

الرأى **قوله** (وماهى الا ان فى الزمن الخ) اذليس ذلك لوجود القدرة فى احدهما دون الآخر فلايخالف هذا ما تقدم من ان الفرق بينهما بجريان العادة بخلق الفعل والقدرة فى احدهما دون الآخر فتدبر فانه مما زل فيه البعض **قوله** (ومايقال الخ) اى فى الاستدلال على وجود العجز **قوله** (ضعيف لانا نقول الخ) اوقرر مايقال هكذا بان يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا ترجيح بلا مرجح فاما ان يكون كل منهما عدميا وهو باطل اذ لاتقابل بين العدميات فيكون كلاهما وجوديين فيكون العجز وجوديا اندفع الضعف وصار قويا لان السلامة عدم الآفة فتكون الآفة وجودية اذلاتقابل بين العدميات وفيه ان السلامة عبارة عن كون العضو بحيث يصدر الافعال المطلوبة منه على ما يقتضيه الطبيعة فهى وجودية **قوله** (فان التعلق الخ) اى تعلق الخارجى بان يكون الخارج طريق نفسه بالمعدوم باطل انه لابد للنسبة الخارجية من وجود الطرفين فى الخارج فلايرد تعلق العلم بالمعدومات لانه ليس بخارجى كما اشير اليه اى فيما نقل من نقد المحصل حيث جعل العجز باحد المعنيين عدميا وبالمعنى الآخر وجوديا **قوله**

قوله لنا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع) لايقال تلك التفرقة يحتمل ان تعود الى العادة بخلق القدرة مع الفعل فى الممنوع دون الزمن كما مر فى المقصد السادس جوابا عن استدلالهم على كون الممنوع قادرا بدعوى الضرورة فى الفرق بين الزمن والمقيد لانا نقول التفرقة المذكورة توجد مع قطع النظر عن العادات وفرض الخلق دفعة ان قلت فحينئذ لايتم الجواب المذكور فى ذلك المقصد لتحقق الفرق بوجود الصفة الوجودية اعنى العجز فى الزمن دون المقيد قلت حصر الفرق هناك فى جريان العادة اضافى كما نبهناك عليه نعم لو استدلوا بالتفرقة مع قطع النظر عن العادات تعين حينئذ الجواب بان تلك التفرقة بالنسبة الى وجود العجز فى الزمن دون المقيد وقد اشرنا اليه ايضا

قوله ومايقال) اى فى الدليل على كون العجز صفة وجودية

قوله ولعل الاشاعرة) انما لم يحمل كلامهم على ان المراد من العجز آفة تعرض للاعضاء مع انه يلزم وجوديته على هذا ايضا لان القدرة عندهم وجودى فلو حمل العجز عندهم على ما ذكر لكان ينبغى ان يكون القدرة عدمية عبارة عن سلامة الاعضاء كما اشار اليه

قوله فالزمن عاجز عن القعود) قيل معنى عجزه انه لايمكنه ازالته عن نفسه وقد يناقش فيه بان غايته حينئذ هو امتناع الانفكاك عنه وقد مر انه لاينافى القدرة كيف ولو نفاه لزم كون المقيد عاجزا اللهم الا ان يلتجأ الى دعوى الضرورة وفيه مافيه

قوله فمتعلقهما واحد) فيه بحث لجواز ان يتعلق بالواحد الذى هو القيام غايته ان تعلق القدرة يقتضى وجوده بخلاف تعلق العجز وهذا كما ان متعلق الارادة والكراهة واحد وتعلق الارادة يقتضى الوجود بخلاف تعلق الكراهة

قوله اذ لو اختلف متعلقهما لم يتضادتا) فان قلت يجوز ان يقتضى التعلقان الوجود فيتعلق الضدان بالضدين قلت كلامه ههنا فى الارادة والكراهة وتعلق الكراهة لايقتضى الوجود

بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله (وانه خلاف الاجماع) لان الامة مجمعون على عجزه عن الاتيان بمثل القرآن (و) خلاف (المعقول) ايضا لان العقل يحكم بان المعارضة انما تكون بالامثال لاباعدامها (لكان حسنا) جدا (ويمكن الجواب) عن الاستدلالين (بان العجز يقال باشتراك اللفظ لعدم القدرة) وهو ظاهر (ولصفة) وجودية (تستعقب الفعل لاعن قدرة) كما في المرتعش فالزمن عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثاني وعاجز عن القعود بالمعنى الثاني والمتحدون عاجزون بالمعنى الاول عن الاتيان بمثل القرآن وكان الشيخ بنى قوليه على هذين المعنيين كما اشير اليه ❁ المقصد التاسع ❁ المقدور هل هو تبع للعلم او للارادة للمعتزلة فيه خلاف فمن قال) منهم هو (تبع للارادة فلانه) اى كون المقدور تبعا للارادة (حقيقة القدرة) ومقتضاها فانها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون المقدور تبعا للارادة قطعا (ومن قال) منهم هو (تبع للعلم فلان صاحب الملكة) في صناعة اذا ولها مدة مديدة (يصدر عنها افعال) محكمة متقنة (لايقصدها) اى لايقصد تفاصيل اجزائها او قصدها لم توجد على تلك الوجوه من الحسن والاحكام (فان الكاتب) الحاذق (يراعي دقائق) كثيرة (في حرف واحد) بلا قصد اليها (ولو لاحظها) وقصد اليها (لما اتى بكثير منها) واما الاشاعرة فقد حكموا بان مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته المتعلقة بتفاصيلها ❁ (المقصد العاشر) ❁ هل النوم ضد للقدرة فلايكون حينئذ فعل النائم مقدورا له اوليس ضدا لها فجاز ان يكون فعله مقدورا له فنقول (اتفقت المعتزلة وكثير منا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم وجواز) صدور الافعال المحكمة (القليلة) منه (بالتجربة) ثم اختلف المجوزون في هذه الافعال القليلة (فقيل هي مقدورة له) وان كان لاعلم له بها فان النوم لايضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء (وقال الاستاذ ابو اسحاق هي غير مقدورة له) فان النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الادراكات

❁ سيالكوتي ❁

(المقدور الخ) اى المقدور ايضا وعن علم وارادة هل هو واقع على طبق العلم او على طبق الارادة لان كل مقدور كذلك قوله حتى ينافي ماسيجيء في بعض المعتزلة في ان فعل النائم مقدور له ولا علم له فلايكون على وفق الارادة **قوله** (ومقتضاها) يعني ان في المتن تسامحا حيث جعل التبعية حقيقة القدرة والمراد انها مقتضاها **قوله** (صفة تؤثر على وفق الارادة) اى حالها التأثير على وفق الارادة اذا تعلقت بالمراد لانها لاتؤثر الاعلى وفق الارادة الاترى ان من احاط به بناء من جميع الجوانب بحيث يعجز عن التقلب قادر على السكون في مكان من غير ارادة بل مع كراهة **قوله** (هو تبع) يعني انهما وان جامع الارادة في المقدور الاختياري الا انها تابعة للعلم دون الارادة بدليل الوجود المقدور الاختيار الصادر من صاحب الملكة تابعا للعلم مع انتفاء القصد عنه لتفاصيل اجزائه **قوله** (يصدر عنها الخ) يمكن ان يقال ان لصاحب الملكة قصدا بسيطا هو مبدأ لقصد المتعلق بتفاصيل اجزاء الفعل كما ان له علما بسيطا هو مبدأ للعلم بتفاصيل اجزائه فالفعل صادر على طبق الارادة المتعلقة بالاجزاء في ضمن ارادة الكل واما قوله ولو قصدها الخ فنقول الحال في العلم كذلك فانه لو لاحظها تفصيلا لم يوجد ذلك الفعل على تلك الوجود من الحسن والاحكام **قوله** (على امتناع صدور الافعال الخ) قال اتقان الافعال الكثيرة يدل على العلم دلالة بينة بخلاف القليلة فان اتقانهما يجوز ان يكون اتفاقيا **قوله** (وان كان لاعلم له بها) والارادة والقدرة ليست تابعة للعلم ولا ارادة في جميع الافعال بل الصادرة عن قصد كما عرفت وما قيل من انهم لو استدلوا على ثبوت علمه تعالى بانه قادر وكل قادر عالم لان القادر مايكون فعله عن قصد وارادة ولايتصور ذلك بدون العلم فانما يدل على ان كل قادر لابد ان يكون عالما مريدا لا ان كل مايتعلق به القدرة يجب ان يكون معلوما ومرادا لم يثبت بهذا الدليل عموم علمه تعالى فتدبر فانه قد زل فيه اقدام **قوله** (غير مقدورة له) بل هو صادرة عن الطبيعة بحسب عروض

٢ **قوله** هو الاجماع على عجز الزمن عن القيام) قيل وللناصر القول الاول ان يقول عجز الزمن عن القيام المعدوم مجاز لا حقيقة لما بينا .

قوله فقيل هي مقدورة له وان كان لاعلم له بها) فيه بحث لان القادر هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولايتصور ذلك الا بالعلم كيف والاستدلال بالقدرة على العلم هو المسلك القديم عند محقق المتكلمين كما سيجيء في الالهيات وما جوزه ههنا من صدور قليل متقن عن قادر غير عالم فبعيد لان البيان المذكور يعم القليل والكثير وقد يقال في الجواب لعلهم يقولون بقيام الشعور بجزء وقيام النوم بجزء آخر كما يقوله الاستاذ وفيه نظر لان المفروض ان القدرة قائمة بما يقوم به النوم كما يشهد به السياق والمدعى ان الذي يقوم به القدرة لابد ان يقوم به العلم بمقدوره الصادر عنه فليتأمل

قوله وقال الاستاذ ابو اسحق هي غير مقدورة له) اى الافعال الخارجية غير مقدورة له فلاينافي ما اختاره بعيد هذا من عدم الفرق بين ادراك النائم وادراك اليقظان فيكون ادراك النائم ايضا مقدورا كادراك اليقظان والاظهر في دفع المنافاة ان مراده من عدم الفرق بينهما عدمه في الادراكية لاعدمه من جميع الوجوه حتى يشمل المقدورية وعدمها

(وتوقف القاضى) ابو بكر وكثير من اصحابنا وقالوا لا قطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية له بل كلاهما محتمل بلا ترجيح قال الآمدى قد ندعى الضرورة فى العلم بكونها مقدورة للنائم من حيث انا نفرق بين ارتعاد يده فى نومه و بين تقلبه وقبض يده و بسطها كما نفرق بينهما فى حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما فى النائم لم يبعد عنه التشكيك فى تسويتهما فى حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول قال هذا وان كان فى غاية الوضوح لكن فيه من مذهب القاضى نوع حزازة لان الدليل يوافق مذهبه فانا قطعنا بكون الرعدة ضرورية وكون القيام مثلا مكتسبا فى حق المستيقظ ولعل الاستيقاظ شرط فى الاكتساب او النوم مانع منه ولما كان لقائل ان يقول اذا كان النوم مضادا للعلم و باقى الادراكات فاذا نقول فيما يراه النائم و يدركه بالبصر والسمع وغيرهما اشار الى جوابه بقوله ﴿ واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين ﴾ اى جمهورهم (اما عند المعتزلة فلانه فقد شرائط الادراك حالة النوم (من المقابلة وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء) الشفاف (والبنية المخصوصة) وانتفاء الحجاب الى غير ذلك من الشرائط المعتبرة فى الادراكات فما يراه النائم ليس من الادراكات فى شئ بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة (واما عند الاصحاب اذ لم يشترطوا) فى الادراك (شيئا من ذلك) اى مما ذكر من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة (فلانه) اى الادراك فى حالة النوم (خلاف العادة) اى لم تجر عادته تعالى بخلق الادراك فى الشخص وهو نائم (و) لان (النوم ضد الادراك) فلا يجامعه فلا تكون الرؤيا ادراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل (وقال الاستاذ) ابو اسحق (انه) اى المنام (ادراك حق) بلا شبهة (اذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه) فى نومه (من ابصار) للمبصرات (وسمع) للمسموعات وذوق للمذوقات وغيرها من الادراكات (و بين ما يجده اليقظان) فى يقظته من ادراكاته (فلو جاز التشكيك فيه) اى فيما يجده النائم (لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة) والقدح فى الامور المعلومة حقيقتها بالبديهة (ولم يخالف) الاستاذ (فى كون النوم ضدا) للادراك (لكنه زعم ان الادراك يقوم بجزء) من اجزاء الانسان (غير ما يقوم به النوم) من اجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين فى محل واحد (وقال الحكماء المدرك فى النوم يوجد فى الحس المشترك) وذلك ان الحس المشترك

﴿ سيالكوتى ﴾

العوارض وانتفائها انتفائى مكتسبة الاولى مقدورة لان الكسب تعلق القدرة على وفق الارادة ولا ارادة فيها لا شعور **قوله** (لم يبعد عنه التشكيك فى ثبوتها) اى التشكيك فى الفرق تجويز ثبوتها فالكلام على حذف وكلمة فى للتعليل **قوله** (لكن فيه من مذهب القاضى) كلمة من ابتدائية متعلقة بحزازة يعنى ان ما ذكره يدل على نفى الجزم بكون افعال النائم ضرورية ولا يدل على نفى التوقف لجواز ان يكون اليقظة شرطا فى الاكتساب والنوم مانعا فلا يلزم من الجزم بثبوته فى اليقظان الجزم بثبوته فى النائم **قوله** (فخيال باطل) اى تخيله احساسا بشئ وليس ذلك باحساس لانتفاء شرائطه الحقيقة او العادية وهذا لا ينافى كونه حكاية عن امر ثابت فى نفس الامر موجبا لعلمه بعد التعبير كالحكايات المخترعة للمعارف الحقيقية كقصة هاروت وماروت وسلامان والسال فلا يرد ما قيل ان الرؤيا الصالحة جزء من النبوة **قوله** (ولان النوم ضد الادراك) اى قالوا بكون الرؤيا من النبوة قوله ولان النوم ضدا لادراك اى قالوا بكون الرؤيا خيالا باطلا بناء على قولهم فالنوم ضد الادراك فلا مصادرة فكيف يقال انه خيال اذ ليس الغرض اثبات كونه خيالا باطلا **قوله** (المنام) فتذكير الضمير بتأويل الرؤيا بالمنام **قوله** (ادراك حق) اى الاحساس بالحواس الظاهرة والشرائط التى ذكرتم انما هى للاحساس الذى فى اليقظة وهو انما يقتضى وجود متعلقاتها فى الرؤيا لا فى الخارج **قوله** (وقال الحكماء الخ) فى الطيبى شرح المشكاة قال المازرى مذهب اهل السنة ان حقيقة الرؤيا خلق الله فى النائم اعتقادات كخلقها فى قلب اليقظان وهو سبحانه تعالى يفعل ما يشاء ولا يمنعه نوم ولا يقظة و يخلق هذه الاعتقادات

قوله لم يبعد عنه التشكيك فى تسويتهما فى حق اليقظان) اراد التسوية فى الضرورية وعدم المقدورية كما انه المراد بالتسوية بينهما فى النائم ثم الاظهر ان متعلق التشكيك المدعى بعده عن المعقول هو الفرق بينهما الثابت بلا شبهة لا نفس التسوية لان المتبادر حينئذ ان التسوية ثابتة فى نفس الامر فالتشكيك فيها بعيد عن المعقول وليس المراد هذا فكأن مراده التشكيك الثابت فى تسويتهما فان التسوية متضمنة للتشكيك فى الفرق و يمكن ان يحمل على ظاهره و يكون بعده عن المعقول بناء على ان ايقاع الشك فى التسوية يتضمن تجويزها لان الشك تساوى الطرفين فليفهم

قوله واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين) الخ فيه بحث لانه ثبت بالاحاديث الصحاح ان النبى عليه السلام جعل الرؤيا الصالحة جزأ من ستة واربعين جزأ من النبوة وعمل بها قبل الوحى ستة اشهر فكيف يكون خيالا باطلا اللهم الا ان يقال الباطل مطلقا عند المعتزلة هو كون ما يتخيله النائم ادراكا بالبصر رؤية وما يتخيله ادراكا بالسمع سمعا وهكذا واما كون العلم الحاصل فى النوم خيالا باطلا وكون النوم مضادا للعلم فانما هو بالنسبة الى عامة الخلق واما عند الاصحاب فالظاهر ان الكل بالنسبة الى عامة الخلق يؤيده تعليلهم ذلك بعدم جريان العادة بخلق الادراك فى الشخص وهو نائم لدلالته على جواز ذلك بطريق خرق العادة كسائر المعجزات والكرامات

قوله ولان النوم ضد الادراك الخ) فيه شائبة مصادرة على المطلوب لان الظاهر ان الاعتراض على مضادة النوم للادراكات التى تتحقق فى النائم فالجواب عنه بانه لا ادراك فيه لان النوم يضاده مصادرة

بجميع المحسوسات الظاهرة فان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الخارجية وادتها الى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم ان القوة المتخيلة التى من شانها تركيب الصور اذا ركبت صورة فربما انطبعت تلك الصورة فى الحس المشترك وصارت مشاهدة على حسب مشاهدة الصور الخارجية فان الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة الخارجية بل لكونها مرتسمة فى الحس المشترك ومن طباع القوة المتخيلة التصوير والتشبيح دائما حتى لو خليت وطباعها لما فترت عن هذا الفعل اعنى رسم الصور فى الحس المشترك الا ان هناك امرين صارفين لها عن فعلها احدهما توارد الصور من الخارج على الحس المشترك فانه اذا انتقش بهذه الصور لم يتسع لانتقاشه بالصور التى تركبها المتخيلة فيعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل وثانيهما تسلط العقل او الوهم عليها بالضبط عند ما يستعملانها فتعوق بذلك عن عملها واذا انتفى هذان الشاغلان او احدهما تفرغت لفعلها وظهر سلطانها فى التصوير ولا شك ان الشخص اذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد الصور من الخارج فيتسع لانتقاش الصور من الداخل اذا عرفت هذا فنقول ما يدركه النائم ويشاهده صور مرتسمة فى الحس المشترك موجودة فيه (يكون ذلك) اى وجد انه فى الحس المشترك وارتسامه فيه (على وجهين * الاول ان يرد) ذلك المدرك (عليه) اى على الحس المشترك (من النفس) الناطقة (وهى تأخذه من العقل الفعال فان جميع صور الكائنات) من الازل الى الابد (مرتسم فيه) بل فى جميع المبادى العالية والملائكة السماوية ومن شان النفس الناطقة ان تتصل بتلك المبادى اتصالا معنويا روحانيا وتنتقش ببعض ما فيها مما كان او سيكون او هو كائن الا ان استغراقها فى تدبير بدنها يعوقها عن ذلك فاذا حصل لها بالنوم ادنى فراغ فربما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من احوالها واحوال من يقرب منها من الاهل والولد والاقليم والبلد حتى لو اهتمت بمصالح الناس رأتها ولو كانت منجذبة الهمة الى المعقولات

❊ سيالكوتى ❊

فى اللازم على امور يا بحثها فى ثانى الحال كالقسم علما على المطلوب انتهى والمراد بالاعتقادات ما يعم المخيلة والمحققة ليشمل القولين المذكورين فى المتن اعنى كونه خيالا باطلا او ارادا لاحقا قوله (بجميع المحسوسات الخ) فهو لخصوص الغنب مع خمسة انهار قوله (فان الحواس الخ) الظاهر والحواس الظاهرة الخ اذ ليس هذا علة الحكم السابق ولا تفسيرا له ان يحمل على اتعقب الذكرى قوله (وادتها الى الحس الخ) معنى التأدية حصول مثالها فيه قوله (صارت الخ) لان المشاهدة بوجود الصورة فى الحس المشترك كما فى القطرة النازلة والشعلة الجوالة قوله (صارفين) بوجود كل واحد منهما يضعف عملها على ما فى الشفاء والوجدان لان كل منهما يبطل على ما وهم فاشكل عليه كلمة او فى قوله فاذ انتفى هذان الشاغلان او احدهما الخ وفى قول الشارح وظهر سلطانها اشارة الى ما قلناها قوله (لم يتسع من الوسع) بمعنى الطاقة لا من ضد الضيق على ما وهم فاعترض بان الصور الذهنية لا تمانع فيها واجاب بما لا يجدى طائلا وذلك لان القوى كلها خوادم لنفس واحدة فالنفس اذا حرز الحس المشترك الى الصور الخارجية واستعمالها فيها لا يطيق ذلك لارتسام الصور الباطنة لعدم صرف النفس اليها اذ من شان النفس انها اذا اشتغلت بامر غفلت عن آخر وتفصيله فى كتاب النفس من الشفاء قوله (عندما يستعملانها) اى عند استعمال الوهم والمتخيلة لاحتياجها عند التعقل والتوهم الى تفصيل المعانى وتركيبها قوله (فتعوق بذلك الخ) لعدم الفاعل قوله (واذا انتفى) هذان الشاغلان كما فى النوم وان الصور غير واردة عن الخارج والنفس مشغول بدفع الكلال الذى حصلت بسبب الحركات البدنية والنفسانية فى اليقظة قوله (او احدهما) كما فى المرض الذى يضعف البدن فالنفس مشغولة بدفع كما فى الخوف الشديد قوله (مرتسم فيه) اى حاصلة له اما بالفعل بالبسيطة كما فى العقول كما مر او بالارتسام كما فى النفوس الفلكية قوله (فى جميع المبادى العالية) اى العقول على الوجه الكلى قوله (والملائكة السماوية) اى النفوس الفلكية على الوجه الجزئى على

قوله لم يتسع لانتقاشه الخ) فان قلت قدمر انه لا تمانع فى الصور الذهنية وانما هو فى الصور الخارجية فكما جاز ان ينتقش النفس بالصور الكثيرة المتضادة المتخالفة فى المقدار الواردة عليه من الخارج فليجز انتقاش الحس المشترك بالصور الخارجية وبما يرد عليه من القوة المتخيلة قلت هذا قياس للحس المشترك على النفس الناطقة والصور الحسية المرتسمة فيه على الصور العقلية والفرق ظاهر فالقياس باطل

قوله واذا انتفى هذان الشاغلان او احدهما) سياق كلامه يدل على ان كلا من ذينك الامرين صارف مستقل كما هو الظاهر فقوله او احدهما محل تأمل سواء كان الشاغلان عبارة عن العقل والوهم او عن تسلط احدهما وتوارد الصور من خارج

قوله اذا نام انقطع عن الحس الخ) والاظهر ان يضم اليه وقد لا يتسلط العقل والوهم عليها بالضبط حينئذ فيرتفع المانع بالكلية

لاحدلها اشياء منها (ثم) ان ذلك الامر الكلى المنتقش فى النفس (يلبسه) و يكسوه (الخيال) اى القوة المتخيلة (لاجل) الخيال (عليه) من المحاكاة و (الانتقال) من شئ الى آخر مشابه له بوجه ما (و) من (التفصيل) بين الاشياء المتصلة (والتركيب) بين الامور المتفاصلة على وجوه مختلفة وانحاء شتى (صورا) اى يلبسه صورا جزئية (اما قريبة) من ذلك الامر الكلى (او بعيدة) منه (فيحتاج) فى معرفة ما ارتسمت فى النفس على الوجه الكلى (الى التعبير وهو ان يرجع المعبر) رجوعا (قهقريا مجردا له) اى لما رآه النائم (عن تلك الصور) التى صورها المتخيلة (حتى يحصل) المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة فى التصوير والكسوة (ما اخذته النفس) من العقل الفعال (فيكون هو الواقع) المطابق لما فى نفس الامر (وقد لا يتصرف فيه) اى فيما اخذته النفس (الخيال فيؤديه كما هو بعينه) اى لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية والجزئية (فيقع) ما رآه النائم (من غير حاجة) فى الرؤيا (الى التعبير) وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا فينتقل منه الى نظيره ومن ذلك النظير الى آخر وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة فى تلك النظائر حتى ينسد على المعبر طريق الوصول اليه * الوجه (الثانى ان يرد عليه) اى على الحس المشترك لا من النفس بل (اما من الخيال) الذى هو خزانة صور المحسوسات بالحواس الظاهرة (مما ارتسم فيه فى اليقظة) فان القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه بعض الصور الخيالية (ولذلك فان من دام فكره فى شئ) وارتسمت صورته فى الخيال (يراه فى منامه) وقد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها فى الحس المشترك فتصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة فى الخيال من الامور الخارجة وقد تفصل ايضا بعض الصور المتأدية اليه من الخارج وترسمها هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل (واما مما يوجبه مرض كثوران خلط) من الاخلاط الاربعة (او بخار) فان المرض اذا اثار خلطا او بخارا او تغير مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات (ولذلك فان الدموى يرى فى حلمه الاشياء الحمر والصفراوى) يرى (النيران والاشعة والسوداوى) يرى (الجبال والادخنة والبلغمى) يرى (المياه والالوان البيض) و بالجملة فالمتخيلة تحاكى كل خلط او بخار بما يناسبه (وهذا) الوارد على الحس المشترك (بقسميه) الواردين عليه من الخيال او مما يوجبه مرض او غلبة خلط (من قبيل اضغاث الاحلام لا يقع هو ولا تعبيره) بل لا تعبير له ﴿ فروع للمعتزلة ﴾ متفرعة على القدرة والعجز (الاول اختلفوا فيمن يتمكن من حمل مائة من فقط ولا يتمكن من حمل مائة اخرى معها) اى مع المائة الاولى (فقيل) هو (عاجز عن حملها) اى عن حمل المائة الاخرى هذا هو الموافق لكلام الآمدى

﴿ سيالكوتى ﴾

رأى المشائين وعلى التوجيهين عند الشيخ وقوله ادنى فراغ من استعمال القوى المدركة والمحركة وانما قال ادنى لان الفراغ التام يحصل بعد الموت **قوله** (من المحاكات) فى القاموس حكيت فلانا وحاكيته شابهته) اى محاكات شئ لشئ وجعله شبيها به **قوله** (لا يكون الخ) هذا اخذته من المبادى العالية اما اخذته من النفوس المنطبعة فلا يكون الفرق بالكلية والجزئية ايضا لكن النفس حينئذ يكون اخذها لها بتوسط الخيال **قوله** (قاليبا) اى غرور والصور الخارجية **قوله** (فلما يخلو النوم عن المنام) فى الاساس رأيت فى المنام كذا وفلان يرون له المنامات الخبيثة فبالمعنى الاول مستعمل فى المتن وبالمعنى الثانى فى الشرح **قوله** (اما ما يوجبه الخ) عطف على قوله واما من الخيال وهذان هما السببان الاكثريان وقد يكون من تأثيرات الاجرام السماوية فانها قد توقع بحسب مناسبتها ومناسبات نفوسها صورا فى التخيل بحسب الاستعدادات ليست عن تمثيل شئ من عالم الغيب كذا فى الشفاء **قوله** (او غلبة خلط) اى من حيث الكم من غير ان يكون هناك مرض يوجب توازنه فان الغلبة ايضا موجبة لمحاكات المتخيلة الخلط الغالب بما يناسبه **قوله** (اضغاث الاحلام) والاحلام جمع حلم بالضم ما يراه النائم فى نومه والضغث الخلط اى من اخلاط الاحلام بها تأويل **قوله** (هذا هو الموافق) وهو محل الخلاف

قوله يلبسه ويكسوه الخيال الخ) ولما كان اكثر امر الحس المشترك ان يرتسم الصور فيه من الخارج حكم الوهم عليها بذلك ويحتمل ان يكون الجزئيات المرتسمة فى الحس المشترك حالة النوم منعكسة اليه من النفوس الفلكية

قوله وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا) وبهذا السبب لا اعتماد على رؤيا الكاذبين والشعراء لتعود متخيلتها بالانتقالات الكاذبة الباطلة

قوله والصفراوى يرى الخ) طبيعة الصفراء حارة يابسة وطبيعة السوداء باردة يابسة فظهر وجه المناسبة

قوله ومما يوجبه مرض او غلبة خلط) ان قلت كلامه السابق يدل على ان ثوران الخلط الذى هو غير غلبته يوجبه مرض فما يوجبه غلبة خلط هو بعينه ما يوجبه مرض فلفظ او ههنا ليس فى محله قلت فليكن بمعنى الواو او للتخيير فى التعبير ومثله كثير فى المفتاح او راد بما يوجبه مرض ما يوجبه بواسطة اثارة بخار لا خلط من الاخلاط الاربعة التى هى السوداء والصفراء والدم والبلغم بقرينة المقابلة

قوله اضغاث الاحلام) الاحلام جمع حلم بالضم وهو ما يراه النائم واضغاثها تخاليطها جمع ضغث واصله ما جمع من اخلاط النبات وحزم فاستعير للرؤيا الكاذبة وانما جمعوا للمبالغة فى وصف الحلم بالبطلان كقولهم فلان يركب الخيل او لتضمنه اشياء مختلفة

وان كان الموجود فى اكثر النسخ حملهما (وقيل) هو (لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة) بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حمل المائة الاخرى ولا هو قادر عليه. (وقيل) هو (قادر على حمل احديهما) اى احدى المائتين (من غير تعيين) وغير قادر على احديهما من غير تعيين اى هو قادر على حمل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة منها غير معينة ايضا (والكل) اى جميع هذه الاقوال الثلاثة (مناقض لاصلهم) ومذهبهم (فى) وجوب (تعلق القدرة بجميع المقدورات) فان المائة الاخرى معينة كانت او غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بانه عاجز عنها او غير قادر عليها يناقض ذلك الاصل (فان قيل مذهبنا) ما ذكرتم لكن لا مطلقا بل بشرط وهو (ان لا تتعلق القدرة الواحدة (فى وقت) واحد (فى محل) واحد (من جنس) واحد (باكثر من) مقدور (واحد) ولو كانت القدرة على حمل مائة قدرة على حمل مائة اخرى لكان ذلك مخالفا لاصلنا المشروط بما ذكرنا (قلنا) فى الرد عليهم (المحل) فيما نحن فيه هو (المحمول) المتحرك (وهو مختلف) يعنى ان المقدور ههنا هو الحركة ومحلها المائتان فهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتيهما مخالفا لذلك الشرط فان قالوا المحل وان كان مختلفا الا انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي الاعتمادات فى احدى المائتين فهو لا يقدر على حمل الجميع الا بزيادة فى القدرة موازنة لاعتمادات المائة الاخرى حتى لو خلق له ذلك الزائد لكان قادرا على رفع الجميع قلنا هذا وان تخيل فى المائتين المتلاصقتين فما تقولون فى مائة اخرى منفصلة عن المائة المحمولة فان قلتم انه متمكن من حملها مع حمل الاولى مع انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازي اعتمادات الاولى فهلا يجوزون ذلك فى المائتين المتصلتين وان قلتم انه لا يتمكن من حملها بالقدرة التى تمكن بها من حمل المحمولة فقد ناقضتم اصلكم لا محالة لان المقدورين من جنس واحد فى محلين مختلفين * الفرع (الثانى شخصان يقدر كل) منهما (على حمل مائة من اذا اجتمعا عليه) اى على حمل المائة وحملاها معا فقد اختلفت المعتزلة ههنا (فمنهم من قال) وهو اكثرهم (حملها واقع بقدرة كل واحد واحد) فكل منهما يفعل فى كل جزء من اجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يفعله حال الانفراد (ويلزمه اجتماع قادرين) مستقلين (على مقدور واحد) فيستغنى بكل منهما عن الآخر (وربما التزم) هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعدا جدا بل مستحيلا (ومنهم من قال) وهو عباد الضيمرى والكعبى (هذا حامل للبعض) بحيث لا يشاركه فيه صاحبه (وذاك) حامل

❊ سيالكوتي ❊

بينهم اذ لا خلاف فى عدم القدرة على حمل مجموعهما **قوله** (وقيل هو قادر على حمل الخ) فيه ان الكلام فى حمل المائة الاخرى بشرط الانضمام مع المائة التى يمكن حملها حتى يقال انه قادر على حمل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة غير معينة منها وقوله اى هو قادر لم يظهر لى فائدة هذا التفسير **قوله** (فى وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات) متخالفة او متماثلة او متضادة **قوله** (بشرط وهو ان لا يتعلق الخ) فانه يستلزم اجتماع المثلين **قوله** (فهو لا يقدر على حمل الجميع) اى على حمل المائة الاخرى مع انضمامها بالاولى فان الكلام فيه واذا لم يكن ذلك مقدورا فلا تناقض لذلك الاصل **قوله** (اصلكم) من وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات المشروطة بذلك الشرط **قوله** (فمنهم من قال الخ) فيه انهم لم يقولوا بوقوعه بمجموع القدرتين بان يكون كل واحدة منها فى صورة الاجتماع مؤثرا تاما لان حمل المجموع انما يحمل الآخر فاذا اجتمعا على جزء لا يتجزى فاما ان يقال ليس لشئ منهما تأثير فيه مع المجموع وهو ظاهر البطلان لان المجموع ليس سوى القدرتين او يقال بتوزع التأثير فيه فيلزم انقسام الجزء **قوله** (وربما التزم الخ) بالفرق بين الموجبتين والقادرتين فان القدرة تابعة للارادة فيجوز ان يريدا ايقاع مقدور واحد بالاتفاق وان كان كل واحد منهما كافيا فى ايقاعه

قوله وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة) هذا بناء على ان العجز صفة وجودية او عدم ملكة

قوله يناقض ذلك) فان قلت حمل المائة الاخرى مقدور بشرط عدم انضمامها الى المائة الاولى و هذا القدر يكفى فى اطراد ذلك الاصل قلت كلامهم فى المائة الاخرى ولو منضمة الى الاولى لا فى مجموع المائتين واعتبار انضمامها اليها لا يخرجها عن كون حملها من جنس مقدورات العبد

قوله قلنا فى الرد عليهم الخ) وايضا ينتقض ذلك الذى ذكر بالقدرة على حمل اجزاء المائة فان القادر على حمل المائة قادر على حمل عشرة وعشرة اخرى ضرورة فلو تم ما ذكر لدل على انتفاء تعلق القدرة بكل من العشرتين مثلا اللهم الا ان يقال الشرط المذكور شرط وجوب التعلق لا جوازه تأمل

قوله فان قالوا المحل وان كان مختلفا الخ) لا يخفى ان اصلهم اذا كان وجوب تعلق القدرة بمقدورين من جنس واحد فى محلين مختلفين لم ينفع هذا القول الا ان يبنى على مذهب وجوب تعلق القدرة بالمقدورات من جنس واحد فى محال متعددة لا مطلقا بل اذا وجد ما يوازي اعتمادات متعلق لمقدور فيما له اعتماد وحينئذ لم يستقم قوله فى الجواب وان قلتم انه الخ لان مجرد كون المقدورين من جنس واحد فى محلين مختلفين لا يكفى فى وجوب التعلق على هذا التوجيه والظاهر ان ما ذكره ههنا يثبت بالفرع الثالث فان المائتين المتلاصقتين محل مجتمعة لا يكفى فى حملها قدرة واحدة لكن يتوجه عليه بعد تسليم ابتنائه على التوليد نقل الكلام الى حمل اجزاء المائة المجتمعة والاظهر فى التقرير ههنا ما ذكره الابهرى حيث قال ولو انفصلوا عن هذا قائلين بان الحركة القائمة بالمائتين المتصلتين محلها واحد لما امكنهم الانفصال فى المائتين المنفصلتين تأمل

قوله فمنهم من قال الخ) الحق ان يقال ان الحمل واقع بمجموع القدرتين من حيث هو مجموع و كل من الشخصين لا يستقل بالحمل على الوجه الذى وقع باجتماعهما غاية الامر ان كلا منهما يستقل بحمله فى الجملة كما سيجئ مثله فى مباحث التوليد من الالهيات لكن لم يقل به المعتزلة فلذا ورد عليهم الرد

القدرة الواحدة الخ يعنى ان الحركات الواقعة فى المحال فبطريق التوليد صادرة من قدرة واحد

(للبعض) الآخر كذلك فلا يثبت لهما فعلان في جزء واحد من المائة المحمولة (ولا يخفى ما فيه من التحكم) اذ لا بد ان يكون فعل كل منهما في بعض معين في نفس الامر ولا سبيل الى ذلك (فان نسبة كل جزء) من اجزاء المائة المذكورة (الى كل واحد) من القادرين (على السوية) فلا يتعين شئ منها لفعل احدهما

* الفرع (الثالث) وهو مبنى على تأثير القدرة الحادثة والتوليد ايضا (قالوا القدرة الواحدة قد تولد في محل متفرقة حركات) متعددة (الى جهات مختلفة) فيجوز ان يحرك الشخص بقدرة واحدة جزأ الى جهة وجزأ آخر الى جهة اخرى وجزأ ثالثا الى جهة ثالثة وهكذا بان يضرب مثلا يده عليها دفعة فتتفرق في تلك الجهات (واما في محال مجتمعة) كاجزاء متلاصقة (فلا) يجوز ان تولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بان تحرك معا الى جهة واحدة (بل يجمع على عشرة اجزاء مجتمعة) متلاصقة (عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء) من تلك العشرة المجتمعة (غير القدرة على تحريك) الجزء (الآخر) فيكون هناك عشر قدر بازاء عشرة اجزاء و بالجملة يجب ان يكون عدد القدر القائمة بالقادر على التحريك مساويا بالعدد الاجزاء المجتمعة (والا) اى وان لم تكن القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر بل جاز ان يكون القدرة على تحريك جزء قدرة على تحريك جزئين (لكان) اى تلك القدرة وذكرها بتأويل التمكن (قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت) اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ان تقدر البقة على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت بطلان عدم الاولوية قال الآمدى هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد وهو من قبيل تحكماتهم الباردة ودعاويهم الجامدة فانه اذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة وتوجب في كل واحد منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع انه لم يحدث بالانضمام ثقل ولا زيادة في الاجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولذلك قال ابو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لا ندرى لذلك سببا غير انا وجدنا ان ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يعسر علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذى قالوه وان كان حقا الا انه لا يدل على وجوب اجتماع قدر موازية لاعداد الاجزاء المتلاصقة ولا على ان يكون هناك حركات بعدد الاجزاء لجواز ان يقال جرى عادته تعالى بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع وان يقال ايضا جاز ان يتوقف التحريك في المجتمعة على وجود قدرة اخرى منضمة الى الاولى من غير ان يكون

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (الى جهات مختلفة) قيل انما خص الجهات المختلفة بالذكر لان صدور الحركات الى جهات مختلفة من القدرة الواحدة ابعد من صدورها الى جهة واحدة لانها اثر واحد فنبه على تجويزهم ذلك بطريق الاولى وقيل بل لانهم لا يجوزون توليد القدرة الواحدة حركات المحال المتفرقة الى جهة واحدة

قوله وهو من قبيل تحكماتهم الباردة) وفيه ايضا مناقضة اصلهم من وجوب تعلق القدرة الواحدة الحادثة بجميع اجناس مقدورات المخلوق

قوله لم يجدوا الى الفرق سبيلا) فان قلت لهم ان يقولوا توليد القدرة ابتداء اقوى منه بواسطة او اكثر وفي صورة الاجتماع التحريك الجزء الذى يمسه اليد بلا واسطة وما بعده بواسطة او اكثر فلا يمكن ان يمس اليد جميع الاجزاء في صورة الاجتماع كما اذا فرضنا سطحا جوهريا مركبا من الجواهر الفردة ويوضع على الكف ويدفع وان لا يمس في صورة التفريق الا بعض الاجزاء وهو ظاهر فلا يجدى الفرق المذكور في جميع المواضع

ذلا دليل على اثبات اكثر منهما والحركات الواقعة في المحال المتلاصقة صادرة من قدرة مساوية بعدد الاجزاء التى لا تتجزى ولا يجوز ان يقع من قدرة واحدة قوله (مختلفة) قيد اتفاقى فان الاجزاء المتفرقة بعد الضرب يتحرك كل منها الى جهة من الجهات الاعتبارية وكذا وحدة الجهة المتلاصقة فان تحركها لتلاصقها يكون الى جهة واحدة قوله (قال الآمدى الخ) يعنى ان كل واحد من الاجزاء واقعة بطريق التوليد بتوسط فعل واحد مباشر في الصورتين وهو كضرب اليد مثلا فالقول بوقوعها في حال التفرق بقدرة واحدة وامتناعها حال الاجتماع تحكم والفرق الذى ذكروه من لزوم قدرة البقة على تحريك الجبل باطل لابتنائه على مقدمة باطلة قوله (ما يسهل علينا) بحيث لا يقع بقرينة قوله بخلق التحريك حال التفرق دون الاجتماع وفيه بحث لان العرض في بعض الصور مسلم والمستدل معترف بعدم خلق القدرة لكن الكلام فيما اذا وقعت التحريك حال الافتراق والاجتماع بطريق التوليد من فعل واحد مباشر ففي حال الافتراق واقع بقدرة واحدة وفي حال الاجتماع بقدرة متعددة وبهذا ظهر بطلان الفرق بما ذكره الجبائى من ان الاجتماع مانع التحريك وان ما ذكره ليس من تتمة الفرع الثالث اذ معناه انه بعد وقوع حركة الاجزاء في الحالين بل هو بقدرة واحدة او بقدرة متعددة بل هو فرع بانفرادها وان جعل الآمدى من تتمة قدرة وصدور المصنف فان نظره ادق قوله (من غير ان يكون الخ) وما ذكره من انه

عدد القدر بعدد الاجزاء ولا محيص لهم عن ذلك واما الجبائي فانه قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك الا ترى انا نجد القادر على المشي يمتنع عليه المشي بالربط والتقييد وليس ذلك الا بسبب انضمام اجزاء القيد الى رجليه وهو مبني على اصله في جواز منع القادر وقد بان بطلانه وان سلمنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجليه بل جاز ان يكون المنع لمعنى مختص بصورة القيد لا وجود له فيما نحن فيه من الاجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة ان مانع القيد لا يزول وان تضاعفت القدر بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال بزوال المانع بتقدير ان يوجد قدر موازية لعدد الاجزاء المنضمة ومما نقلناه تبين ان كلام الجبائي من تتمة الفرع الثالث كما هو المناسب لكن الموجود في اكثر نسخ الكتاب هكذا (الرابع) اى من الفروع (قال الجبائي الاجتماع يمنع التحريك كالقيد) فانه مانع عن المشي لمن هو قادر عليه (وهو) اى كون القيد مانعا عن الفعل (فرع ان المعدوم مقدور) حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعا منه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود لكنا بينا بطلان كون المعدوم مقدورا بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله (و به) اى بكون الاجتماع مانعا عن التحريك (منع) الجبائي (كون القادر على حمل مائة من قادرا على حمل المائة الاخرى) معها وحكم بانه ليس قادرا على حملها وفيه بحث لان كون الاجتماع مانعا من الفعل يقتضي كون ذلك القادر قادرا على حمل الاخرى ممنوعا منه لا كونه غير قادر عليه ﴿ المقصد الحادي عشر ﴾ اى من مقاصد هذا النوع وكأنه سهو من الناسخ فان هذا المبحث من فروع المعتزلة لا من مقاصد النوع الرابع فان جعل كلام الجبائي من تتمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا رابعا وان جعل فرعا على حدة كان هذا فرعا خامسا واما جعله مقصدا حادي عشر فلا وجه له (القدرة المحركة يمنة ويسرة هل تقدر) وتقوى (على التصعيد) والرفع الى جهة الفوق (منهم من جوزه ومنهم من منعه للفرق بين الدحرجة والرفع ضرورة) فان كل عاقل يجد تفاوتا بينهما ويعلم ان رفع شيء اشق واقوى من تحريكه دحرجة (وعليه) اى على المنع (البهشمية) اى الطائفة التابعة لرأي ابي هاشم (واوجبوا) للتصعيد والرفع (زيادة قدرة واحدة) على القدرة المحركة يمنة ويسرة (ولا يخفى ما فيه من التحكم) اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج الى ما يزيد عليها * ﴿ المقصد الثاني عشر ﴾ بل الحادي عشر لما عرفت (القدرة مغايرة للمزاج من وجهين * الاول المزاج واثره من جنس الكيفيات المحسوسة) بالقوة اللامسة وذلك لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهي بالحقيقة من جنسها الا انها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها فيكون اثرها وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف من احكامها ولا شك ان احكام هذه الاربع وآثارها من جنسها ايضا فالمزاج واثره من جنس الكيفيات الملموسة (دون القدرة) فانها ليست مدركة باللمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس المزاج بل هي

﴿ سيالكوتي ﴾

ليس عدد اولى من عدد فباطل **قوله** (من جواز منع القادر) يعني ان الممنوع قادر **قوله** (ومما نقلناه الخ) قد عرفت حال ما نقله وان جعله فرعا رابعا اولى **قوله** (كما فعله بعضهم) بان اسقط لفظ الرابع **قوله** (بقدرة واحدة) اى بقدرة متعلقة بكل ذلك المحل من حيث هو ولا يحتاج الى قدرة متعددة بحسب الاجزاء على ما قال جمهورهم كما مر وعلى هذا اندفع التحكم الذي ذكره الشارح **قوله** (كيفية متوسطة) اما حاصلة عن تلك الكيفيات المنكسرة او فائضة على المركب بعد انكسارها على الاختلاف بين الاطباء والطبيعيين **قوله** (وهي في الحقيقة من جنسها) وان كان في الظاهر مخالفة لها من حيث ان الكيفيات الاربع تؤثر بالملاقاة بظاهر البدن بخلاف المزاج فانه يؤثر بالملاقاة بالباطن **قوله** (دون القدرة الخ) اشارة الى الكبرى فهو استدلال بالشكل الثاني بوجهين الاول ان المزاج من جنس الكيفيات الاربع ولا شيء من القدرة

قوله ومما نقلناه تبين ان كلام الجبائي الخ) سياق الكلام يدل على ان الجبائي يقول بوجود القدرة على تحريك الاجزاء المجتمعة وتخلف التحريك عنها لمانع الاجتماع وغيره لا يقول بوجود القدرة فبملاحظة هذا التفصيل يصح جعل كلام الجبائي فرعا رابعا الا ان الشارح نظر الى ان الفرع الثالث المذكور في المتن توليد القدرة الواحدة في محال متفرقة حركات متعددة الى جهات وعدم توليدها في محال مجتمعة فاندرج فيه مذهب الجبائي غاية ما في الباب انهم بعدما اتفقوا على عدم التوليد ههنا فالجبائي على تحقق القدرة على التحريك وتخلفه لمانع والباقون على انتفاء القدرة عليه يشعر بما ذكره قول الشارح من تتمة الفرع الثالث

قوله لان المزاج كيفية متوسطة) كون المزاج عبارة عن الكيفية المتوسطة انما هو مذهب الاطباء واما عند الحكماء فكيفية اخرى حادثة عند الانكسار التام

قوله فليست القدرة نفس المزاج) قد يقال يجوز ان يكون لمتبوع واحد باعتبارات مختلفة توابع متنوعة فتغاير التوابع لا يستلزم تعدد المتبوع وهذا انما يرد اذا جعل دليلا لتعدد اختلاف الآثار واما اذا جعل كون احدهما ملموسا دون الآخر وجعل اختلاف الآثار مؤيدا له فلا وقد يستدل على التعدد بان المزاج يوجد في المعادن والنباتات ولا قدرة فيهما فقد ثبت تغايرهما وفيه ان هذا لا يدل على مغايرة المزاج الحيواني للقدرة الموجودة في الحيوان وهو المقصود

كيفية تابعة له (الثانى المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب) فان من اصابه اللغوب والاعياء يصدر عنه افعاله بقدرته واختياره ومزاجه يمانع قدرته فى تلك الافعال والشئ لا يمانع نفسه فالقدرة غير المزاج

﴿ المقصد الثالث عشر ﴾ بل الثانى عشر قال الامام الرازى لفظ القوة وضع اولا للمعنى الموجود فى الحيوان الذى يمكنه به ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن الناس ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة اعنى كون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشئ بسهولة وذلك لان من اول الجد بمكابدة الشاقة اذا انفعل عنها صده ذلك عن اتمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة والى ذلك اللازم وهو اللاانفعال ثم ان للقدرة وصفا هو كالجنس لها اعنى الصفة المؤثرة فى الغير ولها لازم هو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقلوا اسم القوة الى ذلك الجنس وذلك اللازم فيقولون للابيض انه اسود بالقوة اى يمكن ان يصير اسود وسموا الحصول والوجود فعلا وان كان فى الحقيقة انفعالا بناء على ان المعنى الذى وضع له لفظ القوة اولا كان متعلقا بالفعل فلما سموا ههنا الامكان قوة سموا الامر الذى تعلق به الامكان وهو الوجود والحصول فعلا والمهندسون يجعلون مربع الخط قوة له كأنه امر ممكن فى ذلك الخط خصوصا اذ اعتقد ماذهب اليه بعضهم من ان حدوث المربع بحركة ذلك الخط على مثله ولذلك قالوا وتر القائمة قوى على ضلعيها اى مربعه يساوى مربعيهما واذا انتقش هذه المعانى على صحيفة خاطرك فلنرجع الى مافى الكتاب فنقول (القوة تقال للقدرة والمراد هنا جنسها) اى المقصود فى هذا المقصد بيان القوة التى هى جنس القدرة (وهو) كما قاله ابن سينا (مبدأ التغير فى آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر ليدخل فيه) اى فى هذا الحد (المعالج لنفسه فانه يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب) عامل بمقتضاها (ويتأثر من حيث هو جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا مبنى على ما يتبادر الى الاوهام من ان الانسان هو هذا الجسم والتحقيق ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر هو البدن وهما متغايران بالذات فالاولى ان يمثل بمعالجة الانسان نفسه فى ازالة الاخلاق الرديئة التى هى امراض نفسانية وانما كان هذا القيد موجبا لعموم الحدود ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الآخر هو المغاير بالذات فلما قيد بالحيثية علم ان التغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان الصادر من القوة اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها اولا فالاول النفس الفلكية والثانى الطبيعة العنصرية وما فى معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وقد مرت الاشارة اليها قال الامام الرازى بعض هذه الاقسام صور جوهرية وبعضها اعراض فلا تكون

﴿ سيالكوتى ﴾

كذلك فلاشئ من المزاج بقدرة فلاشئ من القدرة بمزاج **قوله** (المبدأ وهو القدرة) كونها مبدأ باعتبار ان القوة بذلك المعنى هى القدرة الشديدة فكانه القدرة مع وصف الشدة **قوله** (من الصفة المؤثرة) فان اريد بالصفة ما يعم الجوهر والعرض كان شاملا للطبيعة والصور النوعية كما مر وان خص بالعرض فلا **قوله** (القوة تقال للقدرة الخ) فبهذه المناسبة اورد بيان معانى القوة فى بحث القدرة **قوله** (يعنى ان المقصود الخ) بخلاف المعانى الاخر فان بيانها موكول فى المقاصد الاخر وذكرها هنا استطرادى لبيان اطلاقات القوة فان بيان الامكان قدمر فى الامور العامة والقدرة قدمر فى المقاصد السابقة والانفعال سيجئ فى الكيفيات الاستعدادية **قوله** (هو النفس الناطقة) وان كان باعتبار تعلقه بالبدن اذ لابد فى العلاج من استعمال الاعضاء **قوله** (هو البدن) لانه من حيث كونه متعلق النفس اذ لابد من الحيوة حين العلاج **قوله** (وانما كان الخ) دفع لما يتراءى من انه مخالف لما تقرر من ان القيد فى الاثبات للاخراج

قوله قد يمانع القدرة كما عند اللغوب) فان قلت المانع هو الثقل قلت بل المزاج يمانعها باعتبار الثقل والكلال العارض له وقد يقال المتمسك فى تحقق القدرة فيمن اصابه الاعياء هو الوجدان فليتمسك به فى المغايرة من اول الامر وفيه نظر لانه يتوقف على كون المزاج مدركا بالوجدان

قوله ان يصدر الخ) المراد من الباء السببية القريبة التى يتبادر منها فلا يصدق التعريف على مبدأ هذا المعنى اعنى القدرة المطلقة

قوله اما المبدأ فهو القدرة اعنى كون الحيوان الخ) قال رحمه الله تعالى القدرة بهذا المعنى مبدأ لجميع الافعال الاختيارية ولا يختص مبدئيته بمعنى يمكن به صدور الافعال الشاقة قطعا وليس مراده الاختصاص ايضا بل بيان مبدئيتها ثم قال والحاصل ان القوة هى القدرة الكاملة ومبدؤها اصل القدرة هذا وفى تفسير القدرة بالكون المذكور مسامحة لانه اعتبارى بخلافها فالمراد صفة بها الكون

قوله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة) لايخفى ان وجود اللازم من حيث هو لازم لا يدل على وجود الملزوم الا ان يثبت المساواة بينهما ولم يصرح بها ههنا فالاقرب ان يقال الضعف يلزمه الانفعال فعدم الانفعال يدل على الشدة والقوة

قوله اعنى الصفة المؤثرة) لو بدل الصفة بالامر ليظهر تناوله للصورة الجوهرية المؤثرة لكان اولى

قوله ولها لازم هو الامكان) بين الامام العلاقة بين القوة والامكان المطلق والذى يطلق عليه القوة هو الامكان المقارن للعدم فلا تقريب وسيشير اليه المص

قوله بناء على ان المعنى الذى الخ) حاصل ما ذكره انه شبه الحصول والوجود بالفعل فى كونه متعلقا للقوة وان كان القوة فى الموضعين بمعنيين

قوله والمهندسون يجعلون الخ) قال فى المباحث المشرقية ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شانه ان يكون ضلعا لمربع وبعضها ليس ممكنا له ذلك جعلوا ذلك المربع قوة لذلك الخط كأنه امر ممكن فى ذلك الخط وخصوصا لما اعتقد بعضهم ان حدوث المربع ٢

القوة مقولة عليها قول الجنس بل قول العرض العام لامتناع اشتراك الجواهر والاعراض فی وصف جنسی (وتقال) القوة (للامكان المقابل للفعل لانه) ای هذا الامكان (سبب للقدرة عليه) ای على الشئ الذی تعلق به هـذا الامكان (مجازا) وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق الارادة التی يجب مقارنتها لعـدم المراد فلولا الامكان المقارن للعـدم وهو الذی يقابل الفعـل لم تؤثر القدرة فی ذلك المراد فهـذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة مسماة بالقوة اطلق اسمها على سببهـا وانما لم يجعـل الامكان المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعمه الامام الرازی ووجهه بان القادر هو الذی يصح منه الفعل او الترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتی لا المقـابل للفعل وللتنبيه على ذلك قال المصنف (وهذا) ای الامكان المقابل المسمی بالقوة (غير الامكان الذاتی فانه) ای الامكان الذاتی (قد يقارن الفعل) فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا (و ينعكس من الطرفين) ای طرفی الوجود والعدم فان ممكن الوجود ممكن العدم ايضا و بالعكس (دون هذا) الامكان المقابل فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن ان يكون وجود السواد وعدمه معا بالقوة فان قلت قد علم مما ذكرت ان الامكان الذاتی اذا قيـد بمقارنة العـدم كان مقابلا للفعل ومسمی بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك كما فی مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن ان يكون ماء بهـذا الامكان دون الامكان الذاتی والنطفة يمكن ان تكون انسانا مع صدق قولنا لا شئ من النطفة بانسان بالضرورة فتأمل (وقد تقال) القوة (فی العرف للقدرة نفسها) وهذا تكرار لما ذكره اولا (و) تقال القوة (لما به القدرة على الافعال الشاقة) وهذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنی سبب للقدرة ومبدأ لها وليس كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة مبدأ لهذه القوة ففی المباحث المشرقية ان القوة بهذا المعنی كأنها زيادة وشدة فی المعنی الذی هو القدرة وقد قيل اراد هنا بالقدرة على الافعال الشاقة التمكن منها (و) تقال القوة (لعدم الانفعال) والقوة بهذا المعنی من الكيفيات الاستعدادية وهی بمعنی القدرة اذا خصت بالاعراض من الكيفيات النفسانيـة ❁ المقصد الثالث عشر ❁ وفی النسخ المشهورة الرابع عشر (الخلق ملكة تصدر عنها) ای عن النفس بسببها (الافعال بلا روية كمن يكتب شيئا من غير ان يروی

❁ سيالكوتی ❁

وحاصل الدفع انه فيما اذا كان القيد تخصيصا للاثبات السابق اما اذا كان تفسيرا له من معنی الی معنی اعم فهو التعميم **قوله** (فی وصف جنسی) والا لم تكن المقولات العشرة اجناسا عالية **قوله** (مجازا) متعلق بقوله سبب فانه مما يتوقف عليه القدرة فكان سببها **قوله** (معا بالقوة) لاستلزامه ارتفاع النقيضين اجتماعهما **قوله** (مما ذكرت الخ) من قوله فلولا الامكان المقارن للعـدم وهو الذی يقابل الفعل الخ **قوله** (كما فی مثال السواد) من قولنا الابيض الاسود بالقوة فانه يستعد السواد ويمكن لذاته البياض بناء على انه لا يتغير حينئذ فانه عند حصول البياض **قوله** (فان الهواء الخ) فانه مستعد لان يصير هواء بزوال صورته النوعية وحصول الصورة المائية وليس ممكنا له بالنظر الی ذاته لامتناع اجتماع الصورتين والحاصـل ان الامكان الاستعدادی مع التغير فی ذات المسـتعد بخلاف الامكان الذاتی **قوله** (وهذا تكرار الخ) الا ان المقصود من ذكره اولا بيان وجه المناسبة لايراد معانی القوة فی مباحث القـدرة ومن ذكره ههنا بيـان اطـلاق القوة عليهـا **قوله** (هـذه العبارة توهم) فالاولی ان يقال للقدرة على الافعال الشاقة **قوله** (زيادة وشـدة) والمعـنی الاول اصل ومبدأ لها **قوله** (التمكن منها) لا مبدأ التمكن حتی يتوهم ما ذكر **قوله** (عدم الانفعال) ای كونه بحيث لا ينفعل ليكون معـنی الكيفيات النفسانية **قوله** (اذا خصت بالاعراض) ای لم تجعل شاملة لقدرته تعالی **قوله** (ای عن النفس الخ) فاسناد الصدور الی الملكة مجازی باعتبار كونه آلة **قوله** (بلا روية) فی القاموس دواء فی الامر يرونه وترد بالنظر فيه و يعقبه ولم يقل بجواب والاسم الروية والروية **قوله** (كمن يكتب الخ) تنظير لا تمثيل لما صرح به فی شرح المقاصـد

؟ هو بحركة ذلك الضلع على مثل نفسه ثم قال فاذا عرفت القوة عرفت القوی وعرفت ان غير القوی اما الضعيف واما العاجز واما سهل الانفعال واما الضروری واما غير المؤثر واما ان لا يكون المقدار الخطی ضلعا لمقدار سطحی مفروض فقد ظهر من كلامه مقابل كل معنی من معانی القوة وانه مشتق من القوة القوی على جميع المعانی

قوله خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم الخ) قال رحمه الله تعالی هذا الاعتقاد ضعيف لان السطح لا يحصل من الخط كما ان الخط لا يحصل من النقطة وكما ان الجسم لا يحصل من السطح بل هی اعراض لها ولا يتقدم العرض بالوجود على محله القائم هو به نعم يتوهم حركة الخط على مثله بتخيل المربع واما ان حدوثه فيهما فكلا

قوله ولذلك قالوا وتر القائمة قوی على ضلعيها ای مربعه يساوی مربعيها) ای ولان المهندسين يجعلون مربع الخط قوة له قالوا وتر القـائمة قوی على ضلعيهـا ای على مربع ضلعيهـا وارادوا ان مربعه يساوی مربعيهما و التقريب ان مجموع مربعيهما حينئذ يكون قوة للوتر فيندرج فی قولهم مربع الخط قوة له وهذا الكلام يستدعی نوع توضيح فنقول وتر القائمة هو الخط الواصـل بين ضلعيها والمربع قد يطلق على العدد الحاصل من ضرب عدد فی نفسه مثلا اذا ضرب عشرة فی نفسها حصل مائة فالمائة مربع العشرة والعشرة جذر المائة وقد يطلق على سطح يحيط به اربعة اضلاع متساوية وهو المراد ههنا كما هو الظاهر ومساواة مربع الوتر بمربعی الضلعين يستقيم على كلا المعنيين فلنتصور على المعنی الاول ليصح على المعنی الثانی ايضا فنقول اذا فرضنا كلا من ضلعی القائمة عشرة اجزاء متساوية فمربع كل ضلع مائة منها لانها الحاصلة من ضرب عشرة فی نفسها ومربع الوتر يساوی مربع مجموع الضلعين اعنی المائتين فالوتر جذر مائتين وانه فوق اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر وذلك لان الحاصـل من ضرب اربعة عشر فی نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر فی نفسها مائتان وخمسة

فى حرف حرف او يضرب الطنبور من غير ان يفكر فى نعمة نغمة) اوفى نقرة نقرة فالكيفية النفسانية اذا لم تكن ملكة لاتسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم تكن مبدأ اصدور الفعل عن النفس لم تسم ايضا خلقا واذا كانت مبدأ له بعسر وتأمل لم تكن خلقا واذا اجتمعت فيها هـذه القيود معا كانت خلقا (وينقسم) الخلق (الى فضيلة) هى مبدأ لما هو كمال (ورذيلة) هى مبدأ لما هو نقصان (وغيرهما) وهو مايكون مبدأ لماليس شيئا منهما والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه تحتاج الى قوى ثلاث احديها القوة التى تعقل بها ماتحتاج اليه فى تدبيره وتسمى قوة عقلية ملكية وثانيتها القوة التى بها تجتذب ماينفع البدن ويلايمه وتسمى قوة شهوية بهيمية وثالثها مايدفع به مايضر البدن ويؤلمه وتسمى قوة غضبية سبعيـة ولكـل واحـدة من هـذه القوى احوال ثلاثة طرفان ووسط (فالفضيلة) الخلقية هى (الوسط) من احوال هذه القوى (والرذيلة) هى (الاطراف) من تلك الاحوال (وغيرهما) اى غير الفضيلة والرذيلة (ماليس) شيئا (منهما) اى من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقيـة اصولها ثلاثة هى الاوساط من احوال القوى المذكورة والرذائل الخلقية اصولها ستة هى اطرف تلك الاوساط ثلاثة منها من قبيل الافراط وثلاثة اخرى من قبيل التفريط كلا طرفى كل الامور ذميم (فالعفة هيئة للقوة الشهوية) متوسطة (بين الفجور) الذى هو افراط هذه القوة (والخمود) الذى هو تفريطها (والشجاعة هيئة للقوة الغضبية) متوسطة (بين التهور) الذى هو افراط فى هذه القوة (والجبن) الذى هو تفريط فيها (والحكمة هيئة للقوة العقلية) العملية متوسطة (بين الجربزة) التى هى افراط هذه القوة (والبلاهة) التى هى تفريطها فهذه الاوساط الثلاثة اصول الفضائل الخلقية ومجموعها يسمى عدالة ومقابل العدالة شئ واحد هو الجور وفى الملخص قدظن بعضهم ان الحكمة المذكورة ههنـا هى التى جعلت قسيمة للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة امانظرية واماعملية وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه الحكمة ملكة تصـدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجربزة والغبـاوة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم بالامور التى وجودها من افعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة وقدتبين ممانقلناه ايضا ان الحكمة المذكورة ههنا مغايرة للحكمة التى قسمت الى النظرية والعملية لانها بمعـنى العلم

﴿ سيالكوتى ﴾

من ان الراسخ الذى يكون مبـدأ لافعـال الجوارح بسهولة لايسمى خلقا كملكة الكتابة والمراد بافعال النفس مالايكون بخصوصية جارحة تدخل فيه وبافعال الجوارح خلافه **قوله** (فى نغمة) ان اريد الفصـل الغائى اوتقرره ان اريد الفصـل القريب وهو المذكور فى الكتب المشهورة **قوله** (اذا لم تكن ملكة) كغضب الحليم **قوله** (ولم تكن مبدأ لصـدور الفعل عن النفس) بل عن الجوارح كملكة الكتابة **قوله** (واذا كانت الخ) كالبخيل اذا حال والكرم **قوله** (فانفقه الخ) انفقة ان يكون تصرفات الهيمت على وفق واقتضا القوة العقلية ليسلم ان يستعبد الهواء ويستخدمها اللذات والفجور الوقوع فى ازدياد اللذات على ماينبغى والخمود السكون عن سلب مارخص فيه العقل والشرع من اللذات والشجاعة هى انقياد السبعية للعقلية ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب فى الامور والتهور الاقدام على ماينبغى فالجبن والحذر عمـا ينبغى والحكمة هى ان يكون استعمال الفكر فيما ينبغى الجربزة استعماله فيما لاينبغى اوعلى ماينبغى والبلاهة تعطيل الفكر والوقوف عن اكتساب العلوم كذا ذكره المصنف فى رساله الاخلاق **قوله** (والخمود) بالخاء من خمدت النار اذا سكن لهبها لانايخيم على وشم **قوله** (للقوة العقلية العملية دون النظرية) لعدم كونه مبدأ لصدور الافعال **قوله** (بين الجربزة فى القاموس) الجربزة بالضم بخبث معرب كربزة ومصدر الجربزة **قوله** (اصول الفضائل الخلقية) ولكل منها شعب وفروع مذكورة فى كتب الاخلاق وكذا الرذائل الست **قوله** مغايرة للحكمة الخ)

(بالاشياء)

---

٢ وعشرون فلابدان يكون جذر المأتين فيمابينهما واذا تحليت هذا تحليت المساواة على المعنى الثانى ايضا فليتأمل

قوله مبدأ التغير فى آخر الخ) قال الشارح فى حواشى التجريد القوة بحسب الاصطلاح يتناول القوة الفعلية والانفعالية اعنى التى تهيأ محلها نحو الفعل اوالانفعـال فلذلك اخذوا فى تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال وقال ايضا فان قلت هل يطلق القوة المؤثرة على القوة الانفعالية قلت صرح بذلك بعضهم وادعى انهم ارادوا بالتأثير ههنا التغير مطلقا سـواء كان تاثيرا اوتأثرا ثم قال بعد نقل قول الكاتبى القوة بمعنى الصفة المؤثرة عرفها الشيخ بانهـا مبدأ التغير فى آخر من حيث هو آخر وهذا الكلام منه يؤيد اطلاق التأثير على المعنى المتناول للتأثير والقبول كامر فقدظهر لك من سياق كلامه انه حمل التغير فى تعريف الشيخ على المعنى الشامل للتأثير والأثر وجعل التعريف شـاملا للقوة الفعلية والانفعالية وفيه بحث لان التغير بحسب مفهومه وان كان اعم الا ان اعتبار كون ذلك التغير فى آخر يدل على تخصيص التعريف بالقوة الفعلية لان المتبادر هو المغايرة بين محل المبدأ ومحل التغير ولو بالاعتبار كما لايخفى اللهم الا ان يقال الآخرية معتبرة بالنسـبة الى الفاعل مطلقا فحاصل التعريف انها مبدأ التغير من شئ فى آخر

قوله والتحقيق ان المعالج الخ) قيل المعالجة هى الطب العملى فهى لاتختص بالنفس لانها لايكون الابآلات بدنية نعم يمكن ادعاء اختصاص الطب العملى بالنفس وان كان حصوله لها بمعاونة الآلات البدنية فالمعالج بكسر اللام ليس فى التحقيق الاالمجموع واما المعالج بالفتح فيحتمل ان يكون هو المجموع ايضا لان النفس لما جاز تأثرها عما ارتسم فى قواها بان ينتقش بكليات تلك الجزئيات المرتسمة فى القوى ويحصل لها بواسـطة تلك الانتقاش اعراض نفسانية كالغضب ونحوه جاز ان يتأثر ايضا من الاحوال البدنية العارضة للقوى من الصحة والمرض والجواب ان آلات الفعل لايسند اليها الفعل حقيقة وانما يسند الى الفاعل

قوله وانما كان هذا القيد موجبا الخ) اشارة الى جواب مايقال المعقول كون القيد فى الاثبات ٢

بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا اولا ومما يجب التنبه له ان الافراط المذموم انما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية فان هذه القوة اعنى النظرية كلما كانت اشد واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة تكون افضل من كل واحدة من اجزائها لا من الحكمة النظرية اذ لا كمال اشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة افعاله في المبدأ والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته واحوالها وليست هذه داخلة في العدالة كما يظهر بادنى تأمل في مقالاتهم لمن له فطرة سليمة (والخلق مغاير للقدرة) لان الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة من غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك في اصل القدرة وايضا لا يجب في الخلق ان يكون مع الفعل كما وجب ذلك عند الاشاعرة في القدرة فالفرق بينهما ظاهر (سيما ان جعل نسبة القدرة الى الطرفين على السواء) فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لا بد ان يكون متعلقا باحد طرفي الفعل واحد الضدين ❊ خاتمة في تفسير كيفيات نفسانية قريبة مما مر ❊ في النوع الثالث والرابع (الاول) من هذه الامور القريبة (المحبة قيل هي الارادة فمحبة الله لنا ارادته لكرامتنا) ومثوبتنا على التأبيد (ومحبتنا لله ارادتنا اطاعته) وامتثال اوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا لله سبحانه كيفية روحانية مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور وفرار واما محبتنا لغيره فكيفية تترتب على تخيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة العاشق لمشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه (الثاني) من تلك الامور (عند المعتزلة ان الرضاء هو الارادة) فاذا لم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريدا له ايضا (وعندنا) ان الرضاء هو (ترك الاعتراض) فالكفر مع كونه مراداً له ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه (الثالث الترك) بحسب اللغة هو (عدم فعل المقدور) سواء كان هناك قصد من التارك اولا كما في حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده اولم يتعرض واما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام (وقيل ان كان قصدا) اى عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصلا بالقصد فلا يقال ترك النائم الكتابة (ولذلك يتعلق به) اى بالترك (الذم) والمدح والثواب والعقاب فلولا انه اعتبر فيه القصد لم يكن كذلك

❊ سيالكوتي ❊

رد لما في شرح المقاصد حيث قال والحديث من الاعتدال حركة المفصلة الحكمة وهي معرفة الحقايق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة **قوله** (من الحكمة النظرية) المعرفة بمعرفة حقايق الموجودات التي ليست وجودها بقدرتنا واختيارنا **قوله** (وليست هذه داخلة الخ) فان الداخلة فيها بمعنى ملكة يحصل من استعمال الفكر على ما ينبغي كما عرفت **قوله** (بل لا بد الخ) اوسهولة صدور العارفين والضدين بقياس كل منهما الى الآخر لا يتصور كيفيات نفسانية ولو باعتبار بعض المعاني فذكر جميع ماله المعاني مقصود في القائمة لا كما وهم من ان ذكر تفسير محبته تعالى استطرادي **قوله** (وقد يقال الخ) قسم المحققون من الصوفية المحبة الى فعلية وصفية وذاتية وفسر الذاتية بميل يكون لمناسبة بين الذاتين من غير اعتبار لفيل وصفية وهذا التفسير لا يشملها **قوله** (الكمال المطلق) اى من كل وجه **قوله** (على الاستمرار) بقوله لصور فان التصور المستمر على حسب استمراره يوجب المحبة على اختلاف مراتبها **قوله** (بلا فتور) اى بلا فتور في ذلك التوجه والافراد يعتد بهما **قوله** (من لذة) اى حسية او منفعة منه يترتب عليه اللذة بعد حصولهما او مشاركة بينهما بوجه والمثالان الاخيران لمشاكلة الاول باعتبار الجزئية والثاني للمشاكلة باعتبار الوصف **قوله** (لم يكن مريدا) فالكفر والفسق واقعان من غير ارادته تعالى عندهم **قوله** (هو ترك الاعتراض اى) اى الارادة مع ترك الاعتراض لان الرضى صفة وجودية **قوله** (حاصلا بالقصد) فيه ان القصد لا يتعلق بالاعدام كما يدل عليه الحديث المرفوع ماشاء

٢ موجبا لخصوص الحد وخروج ما كان داخلا قبله فكيف انعكس الامر ههنا وحاصل الجواب ان المذكور ههنا ليس بقيد لما قبله في التحقيق بل ازالة للقيد المتوهم منه وهو وجوب المغايرة الذاتية لكن في دلالة قيد الحيثية على كفاية التغاير الاعتباري نوع مناقشة يندفع بلزوم استدراكها اذا لم يحمل عليه فتأمل

قوله فالاول النفس الفلكية) قال الشارح في حواشي التجريد انحصار القوة الشاعرة التي تكون مبدأ لفعل واحد في النفس الفلكية مما لا دليل عليه وكذا الحال في سائر الاقسام ولعلهم بنوا ذلك على ما وجدوه ولم يدعوا في ذلك حصرا عقليا كما في انحصار العناصر

قوله ومافي معناها كالصور النوعية للمركبات مثل الصورة المبردة التي للافيون والمسخنة التي للفربيون وكالحرارة والبرودة على مامر

قوله مجازا) متعلق في المعنى بقوله سبب للقدرة عليه لا بتقال يدل عليه تأخره عن ذلك القول ويدل ايضا قول الشارح فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر

قوله التي يجب مقارنتها لعدم المراد) قد سبق ان الارادة يجب مقارنتها للمراد عند اهل التحقيق فهذا الكلام لغيرهم ولعله الحكماء

قوله لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتي) فيه بحث اذ يحتمل ان يكون مراد الامام امكان الفعل من القادر كما هو الظاهر وسيجيء في مباحث التكوين من الالهيات ان الصحة من شخص غير الامكان الذاتي الذي هو الصحة في نفسه فان قلت حمل الامكان على ما ذكرته ليس بمحتمل لان مقصوده بيان العلاقة لاطلاق القوة على الامكان والامكان الذي يطلق عليه القوة ليس ذلك الامكان بالمعنى الذي ذكرته قلت هذا مشترك الورود على المعنيين اذ ليس الامكان الذي يطلق عليه القوة هو الامكان الذاتي ايضا بل الاستعدادي والجواب على تقدير تسليم تساوي الامكانين في عدم اطلاق القوة عليهما ان الحصر في قوله هو الامكان الذاتي اضافي بقرينة قوله لا المقابل للفعل فتأمل

قوله قد يكون الامر كذلك كما في مثال السواد الخ) حاصل الفرق بين المثالين ان الاسود ٢

قطعا (وقيل انه) اى الترك (من افعال القلوب) لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتياده (وقيل هو) اى الترك (فعل الضد لانه مقدور والعدم) اى عدم الفعل (مستمر) من الازل (ولايصلح اثرا للقدرة) الحادثة وقديقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه الجهة صلح ان يكون العدم اثرا للقدرة قالوا ولابد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب احدهما تركا للآخر فان لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصح استعمال الترك هناك فلايقال ترك بقعوده الصعود الى السماء ولاترك بحركته الاضطرارية حركته الاختيارية ولاترك بحركته الاضطرارية الصعود (الرابع) من تلك الامور (العزم هو جزم الارادة بعد التردد) الحاصل من الدواعى المختلفة المنبعثة من الآراء العقلية والشهوات والنفرات النفسانية فان لم يترجح احد الطرفين حصل التحير وان ترجح حصل العزم (وهذا كله) اى الذى ذكرناه فى تفسير ماعدا الترك (انما يصح اذا لم نفسرها) اى الارادة (بالصفة المخصصة) لاحد طرفى المقدور بالوقوع (بل بالميل) اومايقتضيه من اعتقاد النفع اوظنه اما اذا فسرناها بالصفة المخصصة فلايصح لان الصفة المخصصة قد تخصص مالايكون محبوبا ولامرضيا والعزم قديكون سابقا على الفعل الذى يجب ان تقارنه الصفة المخصصة

﴿ النوع الخامس ﴾

من انواع الكيفيات النفسانية (بقية الكيفيات النفسانية وفيه) اى فى هذا النوع ﴿ مقصدان الاول ﴾ اللذة والالم بديهيان) لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة (فلايعرفان) لتحصيل ماهيتهما فان الاحساس الوجدانى بجزئياتهما قد افاد العلم بتلك الماهية على وجه لايتأتى لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما فى سائر المحسوسات على ماهو وهذا مما لايخفى على ذى انصاف نعم قد يقصد فى المحسوسات شرح الاسم وذكر الخواص دفعا للالتباس اللفظى (وقيل اللذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم) والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر (والملايم

﴿ سيالكوتى ﴾

الله كان ومالم يشأ لم يكن اللهم الا ان يراد منه كونه حاصلا بقصد مايستلزمه تجوزا **قوله** (وكف النفس عن ارتياده) اى طلب حصوله ولوكان عدم الفعل المقدور لزم ان يثاب المكلف فى انه مثوبات عدد عدم فعل المتبهات **قوله** (دوام استمراره) اى بقاء استمرار ذلك العدم فى الازمنة الآتية مقدور لابمعنى انه يتعلق به القدرة الحادثة حتى يلزم تعلق القدرة بالعدم الازلى بل بمعنى انه يتعلق القدرة بالفعل فيزول استمرار العدم فى الازمنة الآتية بحدوث ذلك الفعل **قوله** (لابد ان يكون الخ) بان يصلح تعلق القدرة لكل منهما على سبيل البدل **قوله** (بديهيا) اى بالكنه الاجمالى الحاصل من حصول جزئياتهما فى الخيال وحذف مشخصاتها فى سائر المحسوسات **قوله** (من نفسه) اى وجدانا حاصلا من نفسه لامن النظر **قوله** (على وجه لايتأتى الخ) لان هذه حصول لماهيتها بانفسهما والحاصل بالتعريف حصولها بالوجه بناء على ان الاطلاع على ذاتيات الحقايق متعذر **قوله** (شرح الاسم) ومآله التصديق بوضع الالتباس اللفظى بين الامور الحاصلة فى الذهن لم يحصل مالم يكن حاصل **قوله** (ادراك الملايم الخ) لاخفاء فى انه لابد فى اللذة والالم من امور ثلاثة الادراك كونه المدركة ملايما اومنافرا فى اعتقاده ونيل نفس ذلك المدرك اما الاولان فظاهر اذ بانتفائهما تنتفى اللذة والالم واما الثالث فلانه اذا لم يكن نيل هناك بل اللذة كان رضاك بتخيل اللذة والالم لاتصفهما كما فى تخيل الحلاوة والمرارة ولايختلجن فى ذهنك التباس تخيل اللذة مع لذة التخيل والمدفان قيل للتخيل الذى هو الملذ حاصل فيها فيختل لذة الجماع غير لذة تخيله ولذا قال الشيخ فى الشفاء للذة ادراك ونيل لماهو كمال عند المدرك من حيث انه كمال وخير فلابد من اعتبار النيل فى التعريف المشهور بان يقال قيد الحيثية يدل على ذلك فان الملائم لايتصف

٣ من غير تغير فى ذاته يمكن ان يصير ابيض واما الهواء فانما يصير ماء اذا غير صورته النوعية الداخلة فى قوامه فلايمكن للهواء المركب من الهيولى والصورة المخصوصة امكانا ذاتيا ان يصير ماء نعم لواريد بالهواء هيولاه مثلا لامكن ذلك امكانا ذاتيا ان قلت فهذا المجموع لايمكن امكانا استعداديا ان يصير ماء فلافرق قلت الاستعداد انما يعتبر بالقياس الى المادة وان وصف به المجموع ظاهرا ولاكذلك الامكان الذاتى

قوله وهذا تكرار لماذكره اولا) فيه بحث لان التكرار انما يلزم على ما حمل نفسه كلام المصنف عليه واما لوحمل قوله اولا والمراد ههنا جنسه ان المراد فى هذا المحل بالقدرة التى اطلق عليها القوة جنسها وحمل قوله ثانيا وقد يقال فى العرف للقدرة نفسها انها قد يطلق على نفس القدرة لم يكن تكرارا اصلا فان قلت قوله فى العرف يأبى عن حمل القدرة فى كلامه الثانى على تمامها اذا طلاق القوة فى العرف على جنس القدرة ليس الاقلت لوسلم لاتكرار حينئذ ايضا لانا نحمل القدرة فى كلامه السابق على تمامها لا على جنسها وفى الثانى على جنسها فتأمل

قوله ففى المباحث المشرقية) تعليل لقوله بل الامر بالعكس بناء على ان المفهوم من كلامها متنوعية القدرة للقوة

قوله من غيران يفكر فى نغمة) قال رحمه الله المشهور فى الكتب فى نغرة نغرة لانها هى الفعل الصادر وانما النغمة تحصل منها

قوله بين الجربزة) رجل جزبر بالضم بين الجربزة اى خب لئيم وهو الوزا ايضا وهما معربان

قوله فان الخلق لايتصور فيه ذلك) قد يناقش فيه بجواز تعلق الخلق بالقيام والقعود مثلا مع انهما ضدان لابد لنفيه من دليل

قوله فمحبة الله تعالى لنا الخ) ذكر محبة الله تعالى فى عداد الكيفيات النفسانية استطرادى لالانها هى التى تختص بذوات الانفس من الاجسام العنصرية اذ قد سبق ان الاختصاص المعتبر فيها اضافى بالقياس الى الذاتيات بل لان الصفات القائمة به تعالى ليس من قبيل الاعراض كما سلف

قوله اومنفعة اومشاكلة) فان قلت سيجئ ٣

هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة و لدسومة للذائقة) واستماع النغمات الطيبة المتناسبة للقوة السامعة (والجاه) اى وكالجاه والرفعة(والتغلب للغضبية) وكادراك حقائق الاشياء واحوالها على ماهي عليه للقوة العقلية (فقولنا من حيث هو ملايم لان الشيء قد يلايم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب) والهلاك فانه ملايم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملايم بل منافر من حيث اشتماله على ماتنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملايم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر فانه الم لالذة و بهذا ايضا ظهر فائدة قيد الحيثية فى تعريف الالم قال الامام الرازى (وذلك) اى كون اللذة عين الادراك المخصوص (لم يثبت) بالبرهان (فانا ندرك) بالوجدان عند الاكل والشرب والوقاع (حالة) مخصوصة (هى لذة ونعلم) ايضا (ان ثمه ادراكا لملايم) الذى هو تلك الاشياء (واما ان اللذة هل هى نفس ذلك الادراك او غيره وانما ذلك) الادراك (سبب لها) اى للذة (و) انه (هل يمكن ان تحصل) اللذة (بسبب آخر) مغاير لذلك الادراك (ام لا) وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك بدون اللذة اولايمكن (فلم يتحقق) شيء من هذه الامور بدليل (فوجب التوقف فيه) اى فى الكل الى قيام البرهان وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافر فان قلت كيف يتأتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصورهما بديهى واجلى من تصور الملايم والمنافر قلت لعله اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس و بداهة تصورهما على وجه ابلغ مما يذكر فى تعريفهما لايستلزم تصور كنههما (وقال ابن زكريا الطبيب الرازى لا لذة) اى ليست اللذة امرا محققا موجودا فى الخارج بل هى امر عدمى هو زوال الالم واليه اشار بقوله (ومايتصور منها) اى من اللذة (انما هو دفع الم) من الآلام (كالاكل) فانه دفع (لالم الجوع والجماع) فانه دفع (لالم دغدغة المنى لاوعيته) و بالجملة ليست اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اعنى زوال الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية (ولانمنع) نحن (جواز ان يكون ذلك) اى دفع الالم وزواله (احد اسبابه)

﴿ سيالكوتى ﴾

بالملائمة له لابعد الحصول لملايمه والمراد بقوله ادراك نيل ما ادراك مجامع للنيل اورد الواو اشارة الى كمال مدخلية النيل فى حصول اللذة فانها مجموع الادراك والنيل وهو المطابق بظاهر قولهم ادراك الملايم والانيل فانه صريح فى انها من قبيل الادراك اومجموع الادراك والنيل فيكون قولهم مبنيا على اتساع حيث جعل جزأ الشيء قيداله تنبيها على ان الادراك هو العمدة فتطابق التعريفات المشهورة فى الاثبات و يكون الثانى تفصيل الاول لما انه وقع فى بعض عبارات الشيخ ان ادراك الملايم سبب للذة فتوهم البعض التدافع بين كلاميه وليس كذلك فان اللذة تطلق على الكيفية المخصوصة التى هى الادراك وعلى المعنى المصدرى اعنى الالتذاذ وهو سبب عن تلك الكيفية **قوله** (هو كمال الشيء) الكمال مصدر كمل الشيء بمعنى تم والمراد به مابه الكمال اى يخرج مابه الشيء من القوة الى الفعل وقد يقال لايكون مناسبا ولا لقيامه ومؤثرا عنده وهو المراد هنا ولذا قال الشيخ كمال وخير فان الكمال من حيث انه مؤثر يقال له الخير **قوله** (كالتكيف الخ) اى الاتصاف بكيفية الحلاوة فهو مثال للملائم كما فى شرح المقاصد ويؤيده عطف الجاه عليه **قوله** (واستماع النغمات) اى ادراكها **قوله** (وادراك حقايق الخ) فاللذة فيهما ادراك ذلك لادراك **قوله** (وايضا تصور الخ) اى تصور الشيء بالكنه التفصيلى مانع عن الالتباس بشيء آخر لتميزه بالذات وتصور اللذة والالم بالكنه الاجمالى هو ابلغ من التصور المكتسب بالرسم لايستلزم تصورها بالكنه التفصيلى فالتباسهما بمالا يلازمهما باق حال تصورها بالكنه الاجمالى وهو حصولهما بنفسهما **قوله** (وبالجملة الخ) لما كان عبارة المتن موهمة كون اللذة عدمية والالم وجوديا صرفها الشارح بان المراد اللذة تبدل حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية كما ان الالم تبدل حالة طبيعية الى حالة غير طبيعية فكانهما عدميان عبارتان عن زوال حالة الى حالة اخرى **قوله** (اعنى زوال الخ)

---

٢ ان اللذة ادراك الملائم فظاهر ان تخيل اللذة موجود فى جميع الصور الثلث فما معنى جعل قوله اومنفعة اومشاكلة قسيما لقوله من لذة قلت المراد باللذة ههنا معناها اللغوى قال فى شرح المقاصد لا شك ان لفظة اللذة اوالالم بحسب اللغة انما هو للحسى دون العقلى

قوله وقد يقال دوام استمراره مقدور الخ) فان قلت يلزم على هذا حدوث ذلك الدوام و فى ملاحظة حدوثه على تقدير ازلية اصل العدم خفاء ظاهر قلت يمكن ان يقال دوام استمرار عدم الفعل فى هذا اليوم مثلا متجدد اذ لم يوجد فى الامر الدوام بالنسبة الى هذا اليوم لكن الكلام فى انطباق كلام الشارح على هذا وايضا يمكن ان يتصور مثله فى نفس العدم ايضا

قوله قالوا ولابد ان يكون كلا الضدين الخ) فان قلت اذا اشترط ذلك فمن ترك الصلوة بفعل ضدها فاما ان يقولوا بان الصلوة مقدورحال كون ضدها مقدورا اولايقولوا بذلك فان كان الاول فهو خلاف اصلهم فى تعلق قدرة واحدة اوقدرتين بضدين معا ضرورة ان المقدور لابد ان يكون مقرونا للقدرة عند تعلقها به وذلك يفضى الى اجتماع الضدين وهو محال وان كان الثانى فالصلوة غير متروكة لفوات شرط الترك وهو خلاف الشرع واصطلاح العقلاء واهل اللسان قلت ليس مرادهم كون الضدين فى الترك مقدورين معا بل على سبيل البدل وذلك لاينافى ماذكر

قوله فى تفسير ماصدا الترك) وماصدا الرضا المفسر بترك الاعتراض

قوله يدركهما من نفسه) الاقرب ان من بمعنى فى كما فى قوله تعالى ارونى ماذا خلقوا من الارض

قوله وقيل اللذة ادراك الملائم) قائله ابن سينا فانه ذكر فى الفصل الاخير من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء ان اللذة ليست ادراك الملايم من حيث هو ملايم وذكر ايضا فى فصل المعاد من المقالة التاسعة ان القوى مشتركة فى ان شعورها بموافقها وملايمها هو خير واللذة الخاصة وذكر فى الادوية القلبية ان اللذة ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة الا انه قال فى هذا الفصل من ذلك الكتاب سبب اللذة عند ابتداء الخروج ؟

اى احداسباب حصول اللذة اذبالعود الى الحالة الملايمة يحصل ادراكها فان الامور المستمرة لايشعر بها فاذازالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال ماليست طبيعية حصل ادراكها الذى هو اللذة (انما نازعه فى مقامين احدهما انه) اى اللذة وتذكير الضمير للنظر الى الخبر (دفع الالم) فان من المعلوم البين اللذة امر وراء زوال الالم (وثانيهما انه لايمكن ان تحصل) اللذة (بطريق آخر) سوى دفع الالم (وممايدبه) على (انه قد تحدث) اللذة بطريق سواه (مايوجب اللذة دفعة بلاشوق اليه ولاان يخطر بالبال حتى يقال انها) اى اللذة التى اوجبها ذلك الشئ (دفع لالم الشوق) اليه اذلاامكان للشوق بدون الشعور (وذلك) الموجب للذة دفعة (مثل النظر الى وجه مليح والعثور على مال بغتة) والاطلاع على مسئلة علمية فجأة فان الانسان يلتذ بهذه الاشياء ولم يكن له الم بفقدانها فقد ظهر ان دفع الالم على تقدير كونه سببا لحصول اللذة ليس سببا مساويا لها وقد يقال انه كان مدركا الكليات هذه الاشياء ومشتاقا اليها فى ضمن جميع جزئياتها ومتألما بفقدانها وان لم يكن له شعور بهذه المعينات فاذاحصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذاحصل له جزئيات اخر زال بعض آخر وهكذا فلايتحقق لذة بلازوال الم (ثم قال الحكماء الالم سببه) الذاتى (تفرق الاتصال) فقط (بالتجربة) وهذا مذهب جالينوس فالحار انما يوجع و يؤلم لانه يفرق الاتصال وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ماتتكاثف اليه و يلزم من ذلك تفرقها عما تنجذب عنه والاسود الحالك المظلم يؤلم لشدة جمعه والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يؤلمان لفرط التفريق والعفص والقابض لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال فى المشمومات فبعضها مفرق و بعضها مكثف والاصوات القوية تؤلم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ و بالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب ذاتى للوجع (وانكره الامام الرازى فان من عقر) اى جرح بدنه (بسكين شديدة الحدة) فى الغاية (لم يحس بالالم الابعد زمان ولو كان ذلك) اى تفرق الاتصال (سببا) ذاتيا قريبا (لامتنع التخلف عنه) وحيث تخلف الالم عن القطع والتفريق ظهر انه ليس سببا له كذلك (بل تفرق الاتصال) الحاصل

❁ سيالكوتى ❁

فسر العود بذلك لدفع توهم كونه وجوديا **قوله** (وقد يقال الخ) و الجواب ان ادراك الكليات انما يحصل من الاحساس بالجزئيات ولاشك ان من نظر الى وجه مليح اول مرة يحصل له اللذة من غير سبق شعور بذلك لابوجه جزئى ولابوجه كلى **قوله** (وسبب الذاتى الخ) اى القريب على ما فى شرح المقاصد من ان المراد بالسبب الذاتى مالا يحتاج الى سبب يتوسط بينه و بين المسبب **قوله** (تفرق الاتصال) حاصل الكلام ان الاطباء بعدما اتفقوا على ان كلا من تفرق الاتصال وهو المزاج المختلف يقع سببا للوجع فى الجملة وانه لاسبب له سواهما اما بالاستقراء او بالاستدلال وان كان ضعيفا وهو ان كمال العضو صحة و هى بالمزاج المعتدل والهيئة التى بها يتأتى الافعال على ما يجب فالمنافى لهذا الكمال يكون مبطلا لاعتدال المزاج وهو المزاج او للهيئة وهو تفرق الاتصال اختلفوا فى ان كلا منهما سبب بالذات واليه ذهب الشيخ ان السبب بالذات وهو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج سبب بواسطة تفرق الاتصال وذهب جالينوس وكثير من الاطباء ان السبب بالذات سوء المزاج فقط والتفرقة انما يكون سببا بواسطته واليه ذهب الامام الرازى وجمع من المتأخرين **قوله** (تفرق) اما من داخل كخلط الحال اومحرق اومرطب اوميبس صارع اومتلازمى وخلطى واما من خارج بجسم يمد وكالجبل او يقطع كالسيف او يحرق كالنار او يرض كالحجر او ينقب كالسهم او ينهش كالكلب والافعى والانسان كذا فى القانون **قوله** (لوكان ذلك سببا ذاتيا لامتنع الخ) الملازمة ممنوعة لان السبب الذاتى لايلزم ان يكون علة موجبة حتى يمتنع التخلف عنه لجواز توقفه على شرط كيف والامام يقول اما سوء المزاج المختلف بسبب ذاتى

(بالقطع)

م الى الحالة الطبيعية هو حصول الادراك ولما عرض ان كان حصول الادراك مع الخروج عن الحالة الغير الطبيعية عرض ان كانت اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس كذلك بل السبب هو ادراك حصول الكمال لاغير فهذا هو سبب اللذة هذه عبارته و يرد عليه انه لما جعل الادراك سبب اللذة وجب كونه مغايرا للذة لان الشئ لايكون سببا لنفسه فبين كلاميه تدافع على ان فى التعريف المذكور نظرا لان اللذة ليست مجرد ادراك الملايم بل ادراك ونيل بما هو كمال و خير عند المدرك كما صرح به نفسه فى الاشارات لايقال المراد من الادراك معناه اللغوى اعنى اللحوق والوصول لا الادراك الباطنى لانا نقول قد صرحوا بان اللذة والالم من قبيل الادراك الباطنى فلا يستقيم جعل الادراك المذكور فى التعريف بمعناه اللغوى و يمكن ان يقال المراد بالملايم هو الكمال كما صرح به والحصول بالفعل معتبر فى الكمال لكن بقى الكلام فى الاحتياج الى قيد النيل فى التعريف الثانى هذا فان قلت التعريف الثانى يدل على ان اللذة والالم ليسا من قبيل الادراك لان النيل المذكور فى تعريفه بمعنى الاضافة والوصول كما اشار اليه الشارح فى حواشى التجريد فاللذة لايصح تعريفها بكل من الادراك والنيل لان صدق احدهما لايستلزم عدم صدق الآخر فتعين ان المعرف مجموعها ومجموع الادراك والنيل لايكون من قبيل الادراك لان المركب من الشئ وغيره لايكون ذلك الشئ بل لايكون للذة حينئذ ماهية واحدة وحدة حقيقية قلت الواو فى التعريف بمعنى مع والمعنى اللذة ادراك مجامع للنيل فالمميز هو المجامعة قال الشارح فى حواشى التجريد فان قلت قد يلتذ الانسان بتخيل جماع حسناء وبتخيل شرب مشروب مرغوب فيه فهنا التذاذ ولانيل قلنا هناك تخيل اللذة بتخيل النيل ولعل مراده انه لالذة ههنا بالنسبة الى القوة الشهوانية الملتذة بجمال الحبيب وشرب مشروب مرغوب فيه والافقيه لذة بالنسبة الى القوة المتخيلة لان الصورة الخيالية المخصوصة كمال وخير بالنسبة الى القوة المتخيلة

قوله والملايم هو كمال الشئ) الكمال يطلق تارة على ماهو حاصل للشئ بالفعل سواء كان مناسبا له لاتقابه اولا و يطلق تارة اخرى على المقيد م

بالقطع (بعد) العضو (لسوء المزاج) الذى هو الالم (وحصوله يستدعى زمانا ما) وان كان قليلا (فريثما يتادى العضو) المقطوع (بالاستحالة الى مزاج سيئ يحصل الالم) الذى هو سببه (ور بما احتج) الامام على ما انكره من كون تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم (بان التفرق عدم الاتصال) عما من شانه ان يكون متصلا (وهو عدمى) فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا للالم الذى هو وجودى بالضرورة (و) احتج ايضا على ذلك (بان التغذى مداخلة الغذاء لجميع الاجزاء ولا تتصور) هذه المداخلة (الا بتفريق) فيما بين الاجزاء فالغذاء انما يصير جزأ من المغتذى بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغتذى و يتوسط بينها و يتشبه بها والاغتذاء حاصل لاكثر اجزاء المغتذى فى اكثر الاوقات فيكون التفرق ايضا حاصلا لاكثر الاجزاء فى اكثر الاوقات (فيجب ان يؤلم) التغذى وليس كذلك لان المغتذى لا يجد الما اصلا فلا يكون التفرق مؤلما بالذات وكذا نقول ان النمو لا يحصل الا بتفرق الاتصال مع انه غير مؤلم بل نقول ان اعضاء البدن لاشك انها دائما فى التحلل ولا معنى له الا ان ينفصل من العضو ما كان متصلا به وليس هذا التحلل مختصا بظاهر العضو دون باطنه وذلك لان المحلل هو الحرارة السارية فى ظاهر العضو و باطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا لظواهره واعماقه مع انه لا الم فيه فان قيل التفرق الحاصل من التغذى والنمو والتحلل تفرق فى اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا لان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هى حاصلة فى جميع الاجزاء فالتفرق الناشئ منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مؤلما بالذات لعم الالم الاعضاء باسرها لا يقال تلك التفرقات مؤلمة الا ان آلامها لما استمرت لم يحس بها كسائر الكيفيات المستمرة لانا نقول لا نعنى بالالم الا المعنى المخصوص الذى يجده الحى من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعا فان قيل الحس شاهد بان تفرق الاتصال مؤلم قلنا تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذى هو المؤلم بالذات فان اختلاط العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الى اقتضاء الكيفية الخارجة عن الاعتدال فالفاعل للمزاج السيئ هو طبائعها لا التفرق العدمى فلا يلزمنا جعل العدمى سببا للوجودى واحتج فى الملخص بوجه آخر الزامى وهو ان الفلاسفة متفقون على ان الكيفيات والصور الحادثة فى الاجسام التى تحت كرة القمر انما تحدث عن مبدأ عام الفيض وانما يختلف الاعراض والصور فى تلك الاجسام لاختلافها فى الاستعداد

﴿ سيالكوتى ﴾

للالم مع تخلفه عنه فى حال عدم الشعور بالاغماء اوشرب دواء **قوله** (بعد العضو) اى يهيئ لسوء المزاج وليس المراد به المعد الاصطلاحى لمجامعتهما **قوله** (بان التفرق الخ) اجيب عنه بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن بعض فلا يكون عدميا والاولى ان يقال التفرق عبارة عن هيئة تحصل بعد الاجزاء بعد الانفصال والحركة بدليل ان الالم باق بعد الحركة ولو كان التفرق حركة لزم ان يزول الالم بزوال الحركة **قوله** (فلا يجوز ان يكون سببا ذاتيا للالم الذى هو وجودى) وقيل العدمى يجوز ان يتصف به امر فى الخارج و يكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا للامر الوجودى وفيه انه خروج عن محل النزاع كما مر تقريره فيجب ان يألم لتغذى فيه ان التفرق الطبيعى غير مؤلم كسوء المزاج المتصف ولو لم فيجوز ان يكون مشروطا بشرط لا يوجد فيما نحن فيه كالشعور ويؤلم فانما يوجب الالم ولو كان مدركا من حيث انه منافر وفيما نحن فيه ليس كذلك فانه مدرك من حيث انه ملايم لكونه منقيا للبدن وموصلا الى كماله ودافعا للفضلات **قوله** (قلنا الخ) فيه ان التفرقات وان كانت كثيرة بحسب العدد صغيرة بالمقدار غير مؤلم كل واحد منها فى موضعه فلا يكون الكل مؤلما **قوله** (عاد طبيعة كل منها الخ) اذ لم يبق الاجتماع الذى كان حافظا للمركب ومانعا عما اقتضته طبايع العناصر

٢ بالمناسبة وهو المراد ههنا فلذلك الحاصل للشئ كمال بالاعتبار المذكور وخير باعتبار كونه مؤثرا له

قوله كالتكيف بالحلاوة الخ) هذا مثال للملايم كما صرح به بعض الفضلاء لا لادراك الكمال الذى هو الملايم فان قلت عطف قوله واستماع النغمات يأباه لان الاستماع هو الادراك قلت لا اباء لان ادراك النغمات ملايم للقوة السامعة وملاحظة النفس لذلك الادراك لذة وادراك للملايم كما ان ادراك حقايق الاشياء يلايم للقوة العاقلة وادراك النفس لذلك الادراك لذة لها

قوله للقوة الغضبية) اى للنفس باعتبار قوتها الغضبية لان الملتذ والمدرك للملايم انما هو النفس وههنا بحث وهو ان الشيخ ذكر فى الفصل الثالث من المقالة الثانية من علم النفس من كتاب الشفاء ان الشم والذوق واللمس يلتذ و يتألم بتوسط محسوساتها بخلاف البصر فانه يلتذ بالالوان ولا يتألم بل النفس يلتذ و يتألم بذلك وكذا الحال فى الاذن واما تألم العين بالضوء والاذن بالصوت الشديد فليس تألما من حيث الابصار والسمع بل من حيث اللمس لانه يحدث فيها الم لمسى وكذلك يحدث بزوال ذلك لذة لمسية واعترض عليه بان الابصار كمال للعين فكيف زعم انها لا يلتذ به مع انه حد اللذة بانها ادراك الملايم اجاب عنه الرازى فى المباحث المشرقية بان كمال القوة الباصرة ادراك الالوان لا نفسها لاستحالة اتصافها بها ولابد منه فى الكمال ثم تلك القوة لا تدرك ادراك الالوان بل نفسها فلا يحصل لها اللذة المفسرة بادراك الكمال مع النيل ولقائل ان يقول يلزم من هذا ان لا يثبت اللذة اللامسة مثلا ايضا لان كمالها ادراك الكيفيات الملموسة لا نفسها بعين ما ذكر وهى لا تدرك هذا الادراك وبهذا التحقيق يظهر ان ما ذكره الشارح فى حواشى التجريد من ان للقوة الحسية كمالات مؤثرة عندها تنالها وتدركها من هذه الحيثية وتلذ بها ثم ذكر فى تفصيلها ان كمال الباصرة هو مشاهدتها للالوان الحسية والاشكال الجميلة وكمال اللامسة ادراكها الكيفيات المناسبة ولمسها للسطوح اللينة الناعمة محل نظر اللهم الا ان يحمل على المسامحة فليتدبر ٢

فالجسم المركب يختص بصورة او كيفية لان مزاجه افاده استعدادا لقبول تلك الصور او الكيفية من واهب الصور فعلى هذا يكون السبب القريب للذة والالم ثبوتا وانتفاء هو المزاج لا التفرق (وزاد ابن سينا) للالم (سببا آخر) فقال السبب القريب للالم امران احدهما هو تفرق الاتصال على ماذكره جالينوس (و) ثانيهما (هو سوء المزاج) وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمؤلم من هذين سوء المزاج (المختلف ولذلك) اى ولان سوء المزاج المختلف سبب للالم (تؤلم لسعة العقرب مالا تؤلم الابرة) بل تلك اللسعة اشد ايلاما من الجراحة الكبيرة ولو كان المؤلم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك (بخلاف) سوء المزاج (المتفق فانه لا يؤلم) ويدل عليه برهان انى ولمى (اما انيته فان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب بكثير) لان حرارة الدق مستقرة فى جوهر الاعضاء الاصلية ومذيبة لها وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط صفراوى على اعضاء هى على مزاجها الطبيعي حتى اذا تنحى عنها ذلك الخلط كانت باقية على امزجتها الاصلية (والثانى) من المذكورين اعنى حرارة الغب (مدرك دون الاول) فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا عظيما دون المدقوق (واما لميته فان الاحساس شرطه مخالفة ما لكيفية الحاس و) كيفية (المحسوس اذ مع الاتفاق) بين كيفيتيهما (لا يحصل تأثر) للحاس من المحسوس (فلا يكون) هناك (احساس) لكونه مشروطا بالتأثر (فاذا تمكن الكيفية المنافرة فى العضو وازال) ذلك المتمكن (كيفية العضو الاصلية) كما فى سوء المزاج المتفق على ما عرفت (فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا يحس به) اى بالمنافر الذى هو تلك الكيفية القريبة فلا يكون هناك الم واما فى سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة والاحساس بالمنافى الذى هو الالم (ولذلك) اى ولان شرط الاحساس التأثر المتوقف على المخالفة والمنافاة (فان المحسوسات اذا استمرت) زمانا (يضعف الشعور بها متدرجا) اذ بحسب استمرارها تقل المخالفة بينها وبين كيفية الحاس بها فيضعف التأثر والاحساس ايضا (حتى ربما لم يشعر بها) اى بتلك المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتى الحاس والمحسوس ويكون لها فى اول الوهلة سورة ثم تضمحل (وان شئت) شاهدا على ما ذكرناه (ففس من داخل الحمام)

❊ سيالكوتي ❊

قوله (لان مزاجه الخ) لا يخفى ان اللازم مما ذكر ان يكون كل صورة وكيفية للاجسام العنصرية بواسطة استعدادها واما ان مزاجه افاد ذلك الاستعداد فلابد له من دليل **قوله** (فالمتفق مزاج غير طبيعي) وهو انما يتمكن فى العضو بتدريج ولذا لا يحس به **قوله** (والمختلف الخ) يعنى ان للاعضاء فى جواهرها مزاجا يعرض عليها مزاج غريب مضاد لذلك حتى يكون اسخن من ذلك اوابرد فتحس القوة الحساسة لورود ذلك المنافى فيتألم لكن كل سوء مزاج مختلف لا يكون مؤلما بل الحار بالذات والبارد بالذات واليابس بالعرض والرطب بالعرض لا يؤلم البتة لان الحار والبارد كيفيتان فعليتان والرطب واليابس كيفيتان انفعاليتان قوامهما ليس بان يؤثر جسم فى جسم بل بان يتأثر جسم واما اليابس فانما يؤلم بالعرض لانه قد يتبعه سبب من الجنس الآخر وهو تفرق الاتصال كذا فى القانون يعنى ان الرطوبة واليبوسة حقيقتهما الاستعداد نحو القبول واللاقبول وليستا كيفيتين ملموستين على ما اشتهر كذا حققه فى الشفاء وما قيل ان المزاج حاصل من كثير الكيفيات الاربع فمعناه ان للرطوبة واليبوسة مدخلا فى حصول الكيفية المتوسطة لا ان لهما دخلا على ما اشتهر بينهم وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان الرطوبة قد تكون موجبة للاسترخاء الموجب لتفرق الاتصال فيكون سوء المزاج الرطب موجبا للالم بالعارض كاليابس لان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال لا يكون موجبة للاسترخاء ما لم يقارنه الرطوبة

٣ **قوله** كالدواء الكريه) اى كشرب الدواء الكريه فانه الكمال الحاصل للشئ

قوله لم يثبت بالبرهان) ولهذا يقال الظاهر ان اللذة انبساط لنفس عند ادراكها الملايم لها اولبعض قواها

قوله وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافر) ثم قال الامام والاقرب ان الالم ليس نفس ادراك المنافر ولا هو كاف فى حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي

قوله وايضا تصورا لكنه الخ)هذا التوجيه لا يخلو عن بعد فان الظاهر من قولهم بديهيان لا بعر فان انهما بديهيان بالكنه

قوله وبما ينبه على انه الخ) تقرير الشارح يدل على ان قول المصنف ما يوجب مبتدأ وبما ينبه خبره مقدم عليه والجار محذوف من قوله انه مدبحدث وفاعل يحدث مستتر راجع الى اللذة والاقرب الى عبارة المتن ان المبتدأ انه يحدث وفاعل يحدث ما يوجب وبما ينبه خبر مبتدأ

قوله بلا شوق اليه)وايضا قد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما فى حصول الصحة على التدريج وفى ورود الملتذات من الطعوم والروائح ونحوها على من له غاية الشوق وقد عرض الشاغل عن الشعور والادراك

قوله وقد يقال الخ) فان قلت مقصود المصنف من قوله بلا شوق اليه نفى الشوق مطلقا اى التفصيلي والاجمالى بان لم يخطر بباله قط لا جزئيا ولا كليا كما ذكره شارح المقاصد فحينئذ لا يرد هذا القيل قلت هذا القائل لايس لم انتفاء الشوق الاجمالى فى شئ من الصور فان قلت اذا كان الاشتياق الى كليات هذه الامور فى ضمن جميع جزئياتها لما تفاوت اللذات بحسب حصول المعينات واللازم ظاهر البطلان لان من طالع جمال جميل فى الغاية يلتذ فوق ما يلتذ بمطالعة جمال آخر دونه قلت لا يلزم مما ذكر عدم التفاوت لانه الاشتياق الى مطالعة كمال الجمال وان كان اجماليا اشد من الاشتياق الى مطالعة جمال ادنى من مرتبة الكمال ثم وثم فتأمل

قوله فان من قطع يده الخ) اجيب بان قطع العضو سريعا بآلة فى غاية الحدة ان كان مع ٣

فانه عند دخوله فيه (يستسخن الماء الحار بحيث يشمئز منه) و يتأذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه الكيفية الماء (حتى اذا لبث فيه قاب ساعة اثر فيه هواء الحمام فيسخن) وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية الماء (فتراه) حينئذ (لا يدرك سخونته بل ربما استبرده) بسبب زيادة سخونة بدنه لاجل الهواء على سخونة الماء

المقصد الثانى الصحة ✻ على ماذكره ابن سينا فى الفصل الاول من القانون (ملكة اوحالة) لم يكتف بذكر احديهما تنبيها على ان الصحة قد تكون راسخة وقد لاتكون كصحة الناقه (يصدر عنها) اى يصدر لاجلها او بواسطتها (الافعال من الموضوع لها سليمة) غير مأوفة (وهذا) التعريف (يعم انواعها) اذ يدخل فيه صحة الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات ايضا اذ لم يعتبر فيه الاكون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدر عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة وجب ان يكون صحيحا (ور بما تخص) الصحة وتعريفها (بالحيوان او بالانسان فيقال) الصحة (كيفية البدن الحيوان) الى آخر مامر (او) يقال كيفية (البدن الانسان) الى آخره (كما وقع الجميع فى كلام ابن سينا) اما الاول فكما عرفت واما الثانى فقد ذكره فى الفصل الثانى من سابعة قاطيغورياس منطق الشفاء فانه قال هناك الصحة ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعى غير مأوفة وكأنه لم يذكر الحالة ههنا اما للاختلاف فيها واما العدم الاعتداد بها واما الثالث فقد ذكره فى الفصل الثانى من التعليم الاول من الفن الثانى من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان فى مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة (واورد الامام الرازى على جعلها) اى جعل الصحة (من الحالة والملكة) اى من الكيفيات النفسانية سؤالا هو (ان مقابلها المرض وليس) المرض (منها) اى من الكيفيات النفسانية فلاتكون الصحة ايضا منها وانما قلنا ان المرض ليس منها (اذ اجناسه) اى انواعه المندرجة تحته باتفاق الاطباء ثلاثة (سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وهى) اى هذه الامور المذكورة (امامن) الكيفيات (المحسوسة اومن) مقولة (الوضع اوعدم) فان سوء المزاج الذى هو مرض انما يحصل اذا صار احدى الكيفيات الاربع از يد اوانقص مماينبغى بحيث لاتبقى الافعال سليمة فهناك امور ثلاثة تلك الكيفية وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن بها فان جعل المرض الذى هو سوء المزاج

✻ سيالكوتى ✻

بمعنى البلة **قوله** (يشمئز) الاشمئزاز الانقباض والاقشعرار **قوله** (قاب) اى مقدار **قوله** لم يكتف بذكر احداهما الخ) الاولى لم يكتف بذكر احداهما لفوات انعكاس التعريف ولم يذكر ماهو اعم منهما اعنى الكيفية النفسانية للتنبيه المذكور **قوله** (على ان الصحة قد تكون الخ) فكلمة اوللتنويع لاللترديد وبعبارة اخرى الحكم بالترديد لا للترديد فى الحكم فاندفع الاعتراض المشهور من ان كلمة او للترديد وهو ينافى التعريف وماقيل انه ان كان المذكور قبل الترديد الامر المشترك فهى للتنويع والا فللترديد فاكثرى **قوله** يصدر لاجلها الخ) فلها مدخل فى الصدور بكونها آلة للفعل الموضوع واسناد الفعل اليه كاسناد القطع الى السكين على التجوز المشهور غير مافيه الاظهر ان يقال على المجرى الطبيعى **قوله** (وصحة النبات الخ) وعلى هذا فالمراد بالنفس فى تفسير الكيفيات النفسانية مايعم النفس النباتية ومافى شرح المقاصد من ان اطلاق النفس على مايعم النفس الحيوانية والنباتية خلاف الاصطلاح حيث قالوا النفوس ثلثة نفس نباتى ونفس حيوانى ونفس انسانى وعرفوا كل واحد منهما تعريفا على حدة **قوله** (فى قاطيغورياس) باليونانية بيان الالفاظ المفردة والمراد ههنا مباحث المقولات العشر من حيث انها مدلول الالفاظ المفردة **قوله** (لعدم الاعتداد بها) اى فى ذلك المبحث لانه اورده مثالا للمتضادين اللذين ليس بينهما واسطة الا فى مقام الحد فلايردان عدم الاعتداد ببعض افراد المعرف لنقصانه غير موجه لانه يخل بجامعية التعريف **قوله** فانه قال هناك) بناء على ان الصحة لاتختص بالانسان فى نفس الامر **قوله** حيث قال الخ) بناء على ان الاليق بعلم

٢ النفسات النفس و الشعور فلا نم تأخر الالم وان كان بدونه فلا اشكال للاتفاق على ان الالتفات شرط الادراك ان من انصرف فكره الى امر اهم شريف كتأمل فى مسئلة علمية اوخسيس كاللعب بالشطرنج وامثالهما ربما لايدرك الم الجوع والعطش وانت خبير بان الفصل فى تأخر الالم التجربة

قوله و هو عدمى فلايجوز ان يكون الخ) اجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض ولوسلم فالعدمى يجوز ان يتصف به امر فى الخارج و يكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودى و بالجملة المراد بالسبب الذى هو الجزء الاخير من العلة التامة والامر العدمى يجوز ان يكون جزأ اخيرا مستلزما للمعلول وان لم يجز ان يكون موجدا

قوله بان التغذى مداخلة الغذاء اى لجميع الاجزاء) اى لجميع اجزاء المتغذى به فلاينافيه قول الشارح لاكثر اجزاء المتغذى على ما فيده بقوله فى اكثر الاوقات وقد يجاب عن هذا وعن قوله فان من عقره بان المراد بالسبب الذاتى ما لايحتاج الى سبب متوسط بينه و بين المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب بفقدانه

قوله الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا الخ) قيل التفرق الحاصل فى الاجزاء بالاغتذاء والنماء وان كان كثيرا لكنه متصغر فلايؤلم وكثرة التفرقات لااعتبار لها لان حاسة عضو اذا لم تدرك الما لتصغر التفرق لم يدركه حاسة عضو آخر لذلك فتأمل

قوله لمازال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الخ) فان قلت العضو المقطوع المنفصل وان اشتمل على العناصر الا ان الباقى ايضا يشتمل على العناصر المختلطة فكيف يعود طبيعة كل واحد منهما الى ما ذكر قلت يجوز ان يكون للعناصر المنفصلة بالقطع مدخل فى المزاج المخصوص الحاصل لمايجاور موضع القطع لكن هل يعود المزاج المعتدل عند البرء اولا بل انما لايحس بالالم لاستمرار المزاج السئ فيه تأمل والظاهر هو الاول وان كان لايخلو عن مناقشة فتأمل

قوله هو سوء المزاج المختلف) لكن اشترط ٢

عبارة عن تلك الكيفية كأن يقال الحمى هى تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واقتصر المصنف من هذه الاقسام الثلاثة على الاول فلذلك حكم بان سوء المزاج من المحسوسات واما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار اوعدد اوشكل اووضع اوانسداد مجرى يخل بالافعال وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر وكون هذه الامور غريبة منافرة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من مقولة ان ينفعل واقتصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع فعد سوء التركيب منه واما تفرق الاتصال فظاهر انه امر عدمى فلا يكون كيفية نفسانية ومنهم من اجاب عن ذلك بان عبارة الاطباء فيها مسامحة والمقصود ان انواع المرض كيفيات نفسانية غير معتدلة تابعة للامور المذكورة ومخلة بالافعال (ولاشئ منها) اى من الكيفيات المحسوسة والوضع والعدم (بكيفية نفسانية) فلا يكون شئ من سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض الذى هو جنسها منها ايضا ولا تكون الصحة منها ايضا لانها تكون عبارة اما عن امور وجودية مقابلة للامور التى سميناها مرضا وهى المزاج الملايم والهيئة الملايمة والاتصال الملايم واما عن امور عدمية هى عدم تلك الاشياء المسماة بالمرض وعلى التقديرين لم تكن الصحة كيفية نفسانية اللهم الا اذا ثبت ان هناك كيفيات اخر مغايرة لتلك الوجوديات وهذه العدميات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة (واورد) الامام الرازى فى المباحث المشرقية (على هذا الحد الذى ذكر) للصحة (شكوكا) واجاب عنها ايضا (الاول لم قدم الملكة) على الحالة فى الذكر (وانما تكون) الكيفية النفسانية التى هى الصحة اولا (حالة ثم تصير ملكة قلنا الملكة اتفق على كونها صحة) والحالة اختلف فيها فقيل هى صحة وقيل واسطة فقدمت لذلك (اولان الملكة غاية الحالة) والعلة الغائية متقدمة فى الذهن وان كانت متأخرة فى الوجود (الثانى فيه) اى فى الحد (اضطراب اذ اسند) فيه (الفعل) وصدوره (الى الموضوع والى الصحة) فان قوله يصدر عنها الافعال يدل على ان مبدأ الافعال هو تلك الحالة

﴿ سيالكوتى ﴾

الطب لانه باحث عن احوال بدن الانسان **قوله** (عن كون تلك الكيفية غريبة منافرة) اى من منافرة الكيفية وانما قلنا ذلك لان المذكور امر اعتبارى ليس من باب المضاف **قوله** (من هذه الاقسام الاولى من هذه المحتملات لانها ليست اقسام المرض **قوله** (فلذلك حكم الخ) لا يخفى ان اعتراض شارح المقاصد ليس ان الحكم بكون سوء المزاج من الكيفيات المحسوسة غير صحيح بل انه اقتصار مخل فلا بد من بيان نكتة لهذا الاقتصار وما قيل انه ترك المحتملات الظاهرة البطلان فظاهر البطلان سوء التركيب له اقسام خمسة والجواب لا نسلم ان الاقتصار مخل لانه يكفى لعدم كون المرض مطلقا كيفية نفسانية ان لا يكون قسم من الاقسام داخلا فيها **قوله** (عن مقدار كالشمس المفرط) اوعدد كزيادة اصبع اوشكل كنقطة الرأس اووضع كزوال عضو عن موضعه اوانسداد مجرى كانسداد مجرى الروح الحيوانى **قوله** (مخل بالافعال) صفة لكل واحد من الخمسة **قوله** (واقتصر المصنف الخ) لكفايته فى توجيه السؤال **قوله** (والمقصود الخ) يدل على ذلك ما فى القانون من ان اجناس الامراض المفردة ثلثة جنس يتبع سوء المزاج وجنس يتبع سوء التركيب وجنس يتبع تفرق الاتصال وفيه ان ثبوت كيفيات نفسانية غير الامور المذكورة مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة ولذا قال الشيخ ان المرض عدم الصحة على ما سيجئ **قوله** (ثم تصير ملكة) فتقديم الحالة اولى لتوافق الطبع **قوله** (الملكة اتفق على كونها صحة) والمتفق ذكره اسم فلذا قدمه **قوله** (والعلة الغائية) لا يخفى ان الملكة ليست علة غائية للحالة وان كانت غاية له بمعنى يترتب عليها فلا يتم التقريب والاوجه ان يقال الملكة غاية

٢ فى سوء المزاج المختلف المؤلم ان يكون حارا او باردا لا رطبا ولا يابسا بناء على ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية ثم ذكر ان سوء المزاج اليابس قد يكون مؤلما بالعرض لانه قد يتبعه لشدة التقبض تفرق الاتصال المولم بالذات وفيه بحث اما اولا فلما تقرر فى بحث المزاج ان كلا من الكيفيات الاربع فاعلة وان كان الفعل فى الحرارة والبرودة اقوى ولهذا سميتا بالفعليتين وبالجملة كما يجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال فليكن سببا للوجع من غير توسط تفرق الاتصال اللهم الا ان يبنى كلامه على انهما ليسا بمحسوسين كما مال اليه فى فصل الاسطقسات من الشفاء وان كان مخالفا للمشهور ولما صرح به فى مباحث النفس منه واما ثانيا فلان الرطوبة ايضا قد يستتبع التفريق بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان اوسع وقد يجاب عن هذا بان ذلك انما يكون فى الرطوبة التى مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها

قوله تؤلم لسعة العقرب الخ) يمكن ان يقول العقرب بسميته المبردة يفرق تفريقا غير تفريق دخول جرم ابرته ولا دليل على ان هذا التعريف الحاصل من المجموع ادنى من تفريق الابرة ولان تفريق جراحة ايلامها انقص من ايلام نفس اللسعة

قوله من حرارة صاحب الغب) الغب فى الاصل ان ترد الابل الماء يوما وتدعه يوما وكذا فى الحمى والدق ايضا نوع من الحمى وتفسيره يفهم من كلامه

قوله واما الميته فان الاحساس شرط) هذا بظاهر يخالف ما مر فى بحث الحرارة من ان احد الجسمين اذا كان اسرع انفعالا من الحار مثلا دل ذلك على ان فى الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجى فى التأثير فليتأمل فى التوفيق

قوله كصحة الناقه) نقه من مرضه نقها مثل تعب تعبا وكذا نقه نقوها مثل كلح كلوحا فهو ناقه اذا صح وهو فى عقب علة والجمع نقه

قوله وصحة النبات ايضا) قال فى شرح المقاصد هذا ليس بمستقيم لان الحال والملكة من الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به اللهم الا ٢

والملكة وقوله من الموضوع يدل على ان مبدأها هو الموضوع (ولايكون) المسند اليه الفعل بحسب الواقع (الااحدهما) لامتناع صدور فعل واحد من شيئين على ان يكون كل منهما فاعلاله على حدة (قلنا الموضوع فاعل) للفعل السليم (والصحة آلته) فى صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها اراد به لاجلها و بواسطتها كما اشرنا اليه وقد صرح بهذا المعنى فى التعريف الثانى وفى الثالث ايضا واماما يقال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة اوالملكة فليس بشئ الان يأول بماذكرناه (الثالث السليم هو الصحيح فالتعريف دورى) اى تحديد للشئ بنفسه حيث عرف الصحة بالصحة (قلنا) السلامة المأخوذة فى تعريف صحة البدن هو صحة الافعال (والصحة فى الافعال محسوسة) معلومة بمعاونة الحس (و) الصحة (فى البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه اجلى) فلااشكال (واذاعرفت هذا) الذى ذكرناه من حد الصحة وماتعلق به (فالمرض خلاف الصحة) ومقابلها (فهى حالة اوملكة يصدر بها الافعال عن الموضوع لهاغير سليمة) بل مأوفة وهذا يعم انواع الامراض فى الحيوانات والنباتات وقد يخص على قياس ماتقدم فى الصحة بالحيوان اوبالانسان وانت خبير بمايرد على هذا الحد مماذكره الامام من عدم اندراج المرض فى الكيفيات النفسانية و بان المرض على هذا الحد يقابل الصحة تقابل التضاد وفى القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفى الفصل الثانى من سابعة قاطيفورياس الشفاء مثل ذلك وفى الفصل الثالث من هذه المقالة السابعة ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمى لست اقول من حيث هو مزاج اوالم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وفى المباحث المشرقية لامناقضة بين كلاميه اذفى وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذى كان مبدأ للافعال السليمة وثانيهما مبدأ للافعال المأوفة فان سمى الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثانى مرضا فالتقابل من قبيل التضاد والاظهر ان يقال ان اكتفى فى المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة وان اثبت هناك آفة وجودية فلابد من اثبات هيئة

⁂ سيالكوتى ⁂

للحالة اى كمال اليها ينتهى اليها فيكون اشرف فلذا قدمه **قوله** (على ان يكون الخ) وماقيل ان الصحة فاعل والموضوع قابل وفيه اشارة الى ان صدور الافعال التمية عن الكيفيات لمدخلية موضوعاتها ففيه انه يصح اسناد الصدور الى القابل على حدة كما يدل عليه ايراد كلمة عن ومن فى الموضعين **قوله** (واماما يقال الخ) هذا مذكور فى شرح الملخص وقد نقله الشارح فى حواشى حكمة العين من غير جرح وههنا قال ليس بشئ ولعل وجهه ان السلامة ليست امرا وجوديا حتى يكون لها فاعل فانها عبارة عن كون الافعال على المجرى الطبيعى فالصادر هو الافعال الموصوف بالسلامة والفاعل هو الموصوف بالصحة **قوله** (ان يأول بماذكرناه) من ان المراد بكونها فاعلة للسلامة ان لها مدخلا فيها بطريق الآلية **قوله** (اى تحديد للشئ بنفسه) فالمراد بالدور لازم الدور وفيه انه لاحاجة الى هذا لايكون المأخوذ فى التعريف لفظ السليمة ومعرفتها موقوفة على معرفة السلامة اذ معرفة المشتق موقوفة على معرفة المشتق منه ولايخفى مافيه **قوله** (معلومة الخ) اى المراد انها محسوسة بالذات **قوله** قلنا الخ) وقد يجاب بانه عرف الصحة الاصطلاحية بالصحة اللغوية فلادور والمآل واحد **قوله** (مثل ذلك) حيث قال المرض حالة اوملكة مقابلة لتلك اى للصحة ولايكون افعاله من كل الوجوه كذلك بل يكون هناك آفة فى الفعل **قوله** (لامناقضة الخ) يفهم من كلامه فى الشفاء ان التقابل التضاد فى المشهور وتقابل العدم والملكة بحسب التحقيق كما يشعر به لفظ فى الحقيقة وقد اختار هذا الوجه للدفع شارح حكمة العين **قوله** (والاظهر ان يقال) انما كان هذا اظهر لان فى ثبوت مبدأ للافعال المختلفة سوى الموضوع خفأ انما الثابت زواله عن الحالة الطبيعية ولانه يرجع النزاع حينئذ الى تغير لفظ المرض **قوله** (فلابد من اثبات هيئة الخ) لان المعدوم لايكون

٢. ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح وقد اشار الشارح فى اول مباحث الكيفيات النفسانية الى تعميم الانفس والله اعلم

قوله قاطيفورياس) اى المقولات العشر

قوله حيث قال الصحة هيئة الخ) قيل ليس مراده تعريف مطلق الصحة بل الصحة المبحوث عنها فى الطب وهى صحة الانسان

قوله وليس شئ منها من الكيفيات النفسانية وهو ظاهر) لان المقدار والعدد من مقولة الكم والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات كما صرح به نفسه فى المباحث المشرقية والوضع مقولة برأسه والانسداد من مقوله الوضع كما صرح به الابهرى

قوله واقتصر المصنف من بينها على اعتبار الوضع) واعتذر الابهرى عنه بانه لم يورد الامور المحتملة فى كل قسم منها لظهور بطلانها ورد بان قولنا سوء التركيب اما كذا واما كذا ليس بيانا للمحتملات بل للاقسام

قوله فظاهر انه عدمى) قيل الظاهر انه ان اريد بتفرق الاتصال المعنى المصدرى فهو انفعال وان اريد الحاصل بالمصدر فهو امر عدمى

قوله قلنا الموضوع فاعل والصحة آلته) وقد يجاب بان الصحة مبدأ الفاعل والموضوع قابل ولفظة من فى قوله من الموضوع له بمعنى فى كما فى قوله تعالى* اروني ماذا خلقوا من الارض فالمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة فى الموضوع له

قوله والصحة فى البدن غير محسوسة) لوقال بدل قوله فى البدن فى الموضوع ليعم النبات لكان انسب بالتعريف المذكور

قوله والاظهر ان يقال) انما كان اظهر لان المفهوم من كلام الامام ان ابن سينا جازم بتحقق الآفة الوجودية ومبدئها فى وقت المرض وليس بمتعين

تقتضيها فكأن ابن سينا كان مترددا فى ذلك (فلا واسطة بينهما) اى بين الصحة والمرض المعرفين بهذين التعريفين (اذ لا خروج عن النفى والاثبات) فالكيفية التى بها تصدر الافعال عن موضوعها اما ان تكون افعالها سليمة اوغير سليمة فالاولى هى الصحة والثانية هى المرض (واثبت جالينوس) بينهما واسطة وسماها الحالة الثالثة (فقال الناقه ومن بعض اعضائه آفة او يمرض مدة) كالشتاء (و يصح مدة) كالصيف (لاصحيح ولامريض وانت تعلم ان ذلك) اى اثبات الواسطة بينهما انما هو (لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة و) تعلم (انه اذا روعى شروط التقابل بين الصحة والمرض (فلا واسطة) بينهما اصلا لان العضو الواحد فى زمان واحد من جهة واحدة لايخلو من ان يكون فعله سليما اوغير سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين بما مر اذا روعى الشرائط المعتبرة فى التقابل (وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فانما هو) اى امتناع الواسطة بينهما (باعتبار شرائط التقابل) فانه اذا اهمل شئ من شرائطه جاز ارتفاعهما معا وحينئذ تثبت الواسطة بينهما قال ابن سينا من ظن ان بين الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد نسى الشرائط التى يجب ان تراعى فيماله وسط ومالیس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه فى زمان واحد وتكون الجهة والاعتبار واحدا وحينئذ ان جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والافلا واذا فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد فى زمان واحد فلابد ان يكون اما معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يكون فعله سليما واما ان لايكون كذلك فلا واسطة الا ان يحد الصحة والمرض بحد آخر و يشترط فيه شروط لاحاجة اليها يعنى ان يشترط فى حد الصحة سلامة جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان بعض اعضائه مأوفا وفى كل وقت فيخرج من يصح مدة ويمرض مدة وان لايكون هناك استعداد يقتضى سهولة الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل و يشترط فى حد المرض آفة جميع الافعال من جميع الاعضاء فى جميع الاوقات فتخرج الامور المذكورة من حده ايضا وتثبت الواسطة قطعا الا ان النزاع حينئذ يكون لفظيا

قوله فلا واسطة بينهما) قيل عدم الواسطة مبنى على ان يجعل لفظ الافعال فى تعريف الصحة للاستغراق وفى تعريف المرض الجنس و يلزم ان عضوا واحدا يجوز ان يكون صحيحا ومريضا اذا كان بعض افعاله سليما و بعضها غير سليم

❊ سيالكوتى ❊

فاعلة للآفة الوجودة **قوله** (مترددا فى ذلك) لاتردد له فى كون المرض فى التحقيق عدميا كما لايخفى على من نظر فى كلامه فى الفصل الثالث **قوله** (اما ان يكون افعاله سليمة) فيه انه يجوز ان لايكون افعالها كلها سليمة ولاغير سليمة بان يكون بعضها غير سليمة والاظهر ان يقول ولا تكون سليمة ليكون المراد دائرا بين النفى والاثبات وصريحا فى عدم الواسطة قبل عدمه انما يظهر اذا عرف بحالة اوملكة لايصدر بها جميع الافعال سليمة لابما عرف به المصنف فانه ان اريد به بلفظ الافعال فى التعريفين الاستغراق يلزم الواسطة وان اريد به الجنس يلزم كونه عضو واحد صحيحا ومريضا اذا كان بعض افعاله سليما و بعضه غير سليم وارادة الاستغراق فى تعريفه والجنس فى تعريف المرض مما لايرضى به الطبع السليم والجواب ان المراد الاستغراق لكن ليس المراد بقوله يصدر عنهما الافعال سليمة اوغير سليمة ان يصدر عنه جميع الافعال موصوفة بالسلامة او بعدمها والالزم ان لايتصف عضو بالصحة والمرض الابعد صدور كل فعل عنه بل المراد ان كل فعل يصدر عنه يكون سليما اذ لايكون كل ما يصدر عنه سليما بطريق رفع الايجاب الكلى الشامل للسلب الكلى والسلب عن البعض دون البعض فلا واسطة وذلك بان يعتبر عموم الافعال بعد نسبة الصدور اليها وان كان الظاهر مقدمة عليها لكونه مدخول الصدور كما ﴿ فى ان الله لايحب كل كفار اثيم ﴾ وان يكون لفظ الغير فى غير سليمة للسلب أى لاسليمة والى ماذكرنا اشار الشارح فيما سبق بقوله اذ لم يعتبر فيه الاكون الفعل الصادر عن الموضوع سليما لكان اظهر واسلم ولو عرف الصحة بانها حالة او ملكة كل فعل يصدر بها عن موضوع لايكون سليما لكان اظهر واسلم **قوله** (يكون لفظيا) اى راجعا

(الفصل)

الفصل الثالث

من فصول الكيف (في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان) الاول انها) اى الكيفيات المختصة بالكميات (عارضة للكم اما وحدها فللمنفصلة كالزوجية والفردية) العارضتين للعدد وكذلك الاولية والتركيب وسائر الاعراض الذاتية للاعداد (وللمتصلة كالتثليث والتربيع) اى كالتثليث والتربيع فانهما عارضان للمثلث والمربع وكذلك التخميس والتسديس وغيرهما من الهيئات العارضة للسطوح الكثيرة الاضلاع (واما مع غيرها كالخلقة فانها مجموع شكل وهو عارض للكم) المتصل من حيث انه محاط بحد واحد او اكثر (مع اعتبار لون) قال الامام الرازى هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التى تعرض اولا و بالذات للكميات و بتوسطها لغيرها و يدخل فى ذلك ما يكون كذلك اما لنفسه كالشكل العارض للمقدار واما لجزئه كالخلقة فانها كذلك بواسطة جزئها الذى هو الشكل فان قيل الخلقة عارضة للجسم الطبيعى اذ لولاه لم يكن خلقة قلنا العارض للكمية اما ان يعرض لها من حيث انها كمية او من حيث انها كمية شئ مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح الذى هو نهاية الجسم الطبيعى بتوسط الجسم التعليمى ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون فكلا جزئى الخلقة حامله الاول هو المقدار فالخلقة عارضة بالذات للكم قال و يتوجه على هذا ان يكون اللون والضوء داخلين فى هذا النوع من الكيفيات لان حاملهما الاول هو السطح اذ لا لون ولا ضوء فى عمق الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذا فى داخل الجسم وكذلك الضوء فى المضئ بالذات كالشمس فلا يختصان بالسطح والمتبادر من قوله (وكالزاوية) ان الزاوية كالخلقة فى انها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها وليست كذلك كما يدل عليه قوله (فانها هيئة احاطة الضلعين بالسطح مثلا فى ملتقاهما لا باستقامة) فالزاوية هى تلك الهيئة

سيالكوتى

الى تفسير لفظى الصحة والمرض **قوله** (عارضة للكم) اى بالذات **قوله** (اما وحدها) اى منفردة من غير انضمام امر معه فيكون عائدا الى ماذكره الامام بقوله اما لنفسه **قوله** (واما مع غيرها) اى عارضة للكم مقارنة مع غيرها مقارنة الكل مع الجزء ليصح كون الخلقة مثالا له ويصح كونها قسيما لقوله وحدها فانه لو اجرى على ظاهره ورد عليه انه كما هو عارض للكم وحدها عارض له مع كل ما يقارنه وما له ما قال الامام اما لجزئه **قوله** (مع اعتبار لون) اى لون معتبر معه **قوله** (اذ لولاه الخ) اى لا يتصور عروض الخلقة الا لجسم طبيعى بخلاف الكيفية المختصة بالكم فانها انما يفتقر الى المادة فى الوجود دون التصور على ما تقرر فى تقسيم الحكمة الى الطبيعى والرياضى والالهى من حيث انها كمية لشئ مخصوص كالخلقة **قوله** (ثم ان اللون) اى بعد ما عرفت حال الخلقة باعتبار جزئيته مع غيرها غير تلك الكيفية المخصوصة فلا ينافى ذلك الغير ايضا كيفية مختصة بالكم **قوله** (داخلين فى هذا النوع الخ) وما وقع فى شرح التجريد وشرح حكمة العين من انه لا تنافى بين كون الكيفية مخصوصة بالكم ففيه انه يلزم ان يكون لحقيقة واحدة جنسان فى مرتبة واحدة وهو محال الا ان يقال ان الاقسام الاربعة ليست اجناسا متوسطة اذ الكيف ليس جنسا عاليا و بذلك يختل كثير من مطالبهم **قوله** (وقد يقال الخ) عديل لقوله ثم ان اللون حامله الاول الخ فعلى هذا القول معنى قوله مع غيرها مع غير الكيفية المختصة بالكم مطلقا **قوله** (والمتبادر الخ) الظاهر انه عطف على قوله كالخلقة فيكون مثالا للحركة وليس كذلك بل هى من قبيل الكيفية المختصة بالكم المتصل وحدها اذ لا فرق بينها و بين الشكل فى كون كل منهما ماهية احاطة المقدار بالمقدار فقوله كالزاوية عطف على قوله للمثلث والمربع الا انه اخره عن موضعه لاحتياجه الى التفصيل **قوله** (فى ملتقاهما) اى حاصلة فى ملتقاهما **قوله** (لا باستقامة)

قوله مع اعتبار لون) اى مع لون معتبر اورد على هذا ان الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكميات الا ان اللون من الكيفيات المحسوسة فكيف يكون الخلقة المركبة منهما من قبيل الكيفيات المختصة بالكميات والمركب من نوع ومما ليس ذلك النوع لا يندرج فى احدهما واجيب بان هذا مبنى على ان اللون من خواص السطح فعلى هذا يكون اللون ايضا من الكيفيات المختصة بالكميات ولا تنافى بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم واما ان الكلام فى الكيفية المفردة فكيف يعد الخلقة المركبة من الكيفيتين مما نحن فيه فسيجئ جوابه وانت خبير بان هذا التوجيه لا يلائم قول المص واما مع غيرها كالخلقة فانه لم يعتبر فى الخلقة على هذا التوجيه غير الكيفية المختصة بالكميات لان كلا جزئيها حينئذ منها فالانسب لكلام المصنف ان يقال اللون وان لم يكن من الكيفيات المختصة بالكميات لنفوذه فى الاعماق الا انه يصدق على المركب منه ومن الشكل انه كيفية مختصة بها كما لا يخفى واعلم ان كلامهم متردد فى ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلهما نوعا على حدة

قوله كالخلقة فانها الخ) التمثيل على زعم القوم والا فسيذكر الآن ان كلا من جزئيها حامله الاول هو المقدار وانها عارضة بالذات للكم فتأمل

قوله اذ لا لون ولا ضوء فى عمق الجسم) وعلى هذا المذهب بنوا كلامهم حيث قالوا عروض الالوان للسطوح انما هو اولا و بالذات ولغيرها بواسطتها

قوله فانها هيئة احاطة الخ) قيل ليس فى هذا التعريف ما يحترز به عن القوسين اذا اتصلا على نقطة وصارتا قوسا واحدة اللهم الا ان يقال لفظ الضلعين يخرجه اذ لا يطلق الضلع على شئ من تينك القوسين فليتأمل

لا الامر المركب من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما توهم واشار بقوله مثلا الى ان ماذكره تعريف للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة وتلخيصه ان الزاوية المسطحة هيئة عارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به من غير ان يتحدا خطا واحدا فانه اذا اتصل خطان على نقطة في سطح من غير ان يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة اتحادية فيما بين الخطين المتصلين هي الزاوية وقد تطلق الزاوية على المقدار ذي الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل وليس يعتبر في تحققها احاطتهما بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط آخر يحيط معهما به ولا ان يكون ذانك الخطان متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة التامة فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلاثة وكل واحدة من زواياه تتوقف على ضلعين فقط فقولنا من غير ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة وصارتا قوسا واحدة واما قوله لا باستقامة فمستغنى عنه اذ لا احاطة اصلا مع الاستقامة ثم ان الزاوية على التعريف المذكور من مقولة الكيف (ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت والتساوي (وانها) اي ولانها (توصف بالاصغر والاكبر و بكونها نصفا وثلثا) لزاوية اخرى ولاشك ان هذه الصفات اعراض ذاتية للكم فتكون الزاوية كما ولذلك عرف المسطحة بانها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا (والجواب انه) اي هذا الاستدلال (انما يتم ان لو كان عروض ذلك) التفاوت والتجزي (لها) اي للزاوية (بالذات) حتى يلزم كونها كما (وانه ممنوع بل) عروضه لها يجوز ان يكون (لانه) اي لان هذا المعروض الذي هو الزاوية (عارض للكم) كما في الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة معروضه الذي هو الكم (ويبطله) اي يبطل كون الزاوية من الكم (انها تبطل بالتضعيف وتنعدم) اما القائمة فانها كلها تبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث لا تبقى هناك زاوية اصلا واما الحادة فانها تبطل اذا كانت نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك (بخلاف الكم فانه يزيد) بالتضعيف ولا يبطل فلا تكون الزاوية القائمة ولا الحادة المذكورة من مقولة الكم فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولة ايضا ولو ابدل التضعيف بالزيادة لشمل البطلان الزوايا كلها فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين لم يبق هناك زاوية اصلا واما التضعيف فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التي هي اصغر من نصف قائمة او اكبر منه اذ يجوز ان يبقى هنالك زاوية في الجهة الاخرى من الخط الآخر نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال في تلك الحادة اذا ضعفت مرارا وقد يكتفى بذلك في الاستدلال لان الكم اذا ضعف لم يبطل منه شئ بل يزداد ابدا ومما يدل على ان الزاوية ليست سطحا انها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث مثلثا هي بعينها احدى زواياه كما يشهد به التخيل الصحيح واتفاق المهندسين عليه قاطبة ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة فقال هي تماس خطين

قوله وتلخيصه ان الزاوية المسطحة الخ) وعلى هذا فالزاوية المجسمة هيئة عارضة للجسم عند ملتقى سطحين يحيطان به من غير ان يتحدا

قوله بالتضعيف مرتين) اراد به ان يضعف مرة ثم يضعف الحاصل بالتضعيف الاول الا ان يزاد على الحادة مثلها مرتين فان الحادة التي هي نصف قائمة انما تبطل اذا ضعفت على هذا الوجه ثلث مرات كما لا يخفى

قوله اذا ضعفت مرارا) كأنه اراد به ما فوق الواحد اذ الحادة التي هي اكبر من نصف القائمة اذا ضعفت مرتين يحصل ما ذكره كما لا يخفى على المتأمل

﴿ سيالكوتي ﴾

متعلق بملتقاهما **قوله** (من غير ان يتحدا الخ) بان يكون الحد المشترك باقيا بحاله **قوله** (اي لان هذا المعروض) اي تذكير الضمير الراجع الى الزاوية بتأويلها بالمعروض **قوله** (بحيث لا تبقى هناك زاوية) لان يتصل الضلعان على الاستقامة فلا يبقى الاحاطة فضلا عن الزاوية **قوله** (كذلك) اي بحيث لا تبقى زاوية **قوله** (ولو ابدل الخ) لا يخفى ان حاصله الاستدلال ان الزاوية تبطل بالتضعيف ولا شئ من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف زيادة في الكم لا ابطال له واما الصغرى فلان الحادة اي حادة كانت تنتهي بالتضعيف مرة او مرارا الى قائمة او منفرجة وكل منهما يبطل بالتضعيف مرة اما القائمة فلالتقاء الخطين على الاستقامة بحيث يصيران خطا واحدا واما المنفرجة فلتأدية تضعيفها الى الاستقامة مع زيادة لانه لا بد في تضعيف المنفرجة من زيادة القدر الذي يكون اتصال الخطين عنده على الاستقامة لان التضعيف عبارة

من غير ان يحدا و بطلانه ظاهر فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها امر عدمى اعنى انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه اقوال خمسة اوردها بعضهم فى رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها ﴿المقصد الثانى﴾ قال المهندسون الخط المستقيم خط تقع النقط المفروضة فيه كلها متوازية) اى على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض (و) قالوا (انه اذا ثبت احد طرفيه) على حالة (وادير) الخط المستقيم على سمت واحد (حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهى شكل) اى مشكل (يحيط به خط فى وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) اى من تلك النقطة الى ذلك الخط (سواء) فتلك النقطة مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز الى المحيط من الجانبين قطرها وهو منصفها (ثم اذا ثبت قطر نصف الدائرة) على وضعه (وادير نصف الدائرة حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الكرة وهى جسم يحيط به سطح فى وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه) اى الى ذلك السطح (سواء) فتلك النقطة مركز الكرة وذلك السطح محيطها وتلك الخطوط انصاف اقطارها والمستقيم الواصل من المركز الى المحيط فى الجانبين قطرها (واذا ثبت احد ضلعى المربع المتوازى الاضلاع وادير) ذلك المربع حتى عاد الى وضعه الاول (حصل الاسطوانة) والعبارة الظاهرة ان يقال اذا ثبت احد اضلاع سطح متوازى الاضلاع وادير حصل الاسطوانة المستديرة (وهو شكل يحيط به دائرتان) متوازيتان (من طرفيه هما قاعدتاه يصل بينهما سطح مستدير يفرض وسطه خط موازٍ لكل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه) وذلك لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع المثبت والسطح الواصل بين القاعدتين انما ارتسم من الضلع الآخر الموازى للمثبت كما ان القاعدتين ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين (واذا اثبت الضلع المحيط بالقائمة) اى احد ضلعى القائمة (من المثلث وادير المثلث) حتى يعود الى وضعه الاول (حصل المخروط) المستدير (وهو جسم احد طرفيه دائرة) هى قاعدته (والآخر نقطة) هى رأسه (ويصل بينهما سطح يفرض عليه) اى على ذلك السطح (الخطوط الواصلة بينهما) اى بين محيط الدائرة وتلك النقطة (مستقيمة) واعلم ان ما نقله عنهم انما ذكروه لتسهيل تخيل هذه الامور لا لان وجودها فى انفسها يكون بهذا الطريق كيف والخط عندهم عرض حال فى السطح الحال فى الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتأخر عنه فى الوجود ولا حصول الجسم من حركة السطح المتأخر عنه ومن هذا القبيل ما قيل انه اذا فرض نقطتان تحرك احديهما الى الاخرى على سمت واحد حصل الخط المستقيم واذا ثبت احد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل ان يصل الى وضع الاستقامة حصل المثلث واذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قائما عليه دائما حصل المربع الذى هو فى اصطلاحهم سطح متساوى الاضلاع قائم الزوايا قال المصنف (وهذا) الذى ذكره المهندسون من الخطوط والسطوح

﴿ سيالكوتى ﴾

من زيادة مثله وانما الحدوث للزاوية فى الجانب الآخر فلا ينافى ذلك لان المقصود ان تضعيف كل زاوية مبطل لها لا انها يبطل ما حدث بتضعيفها ايضا بل يبطلها تضعيفها فاندفع ما ذكره الشارح **قوله** (والعبارة الظاهرة) فان عبارة المتن يوهم ان للمربع ضلعين وانه قد لا يكون متوازى الاضلاع **قوله** (من الضلعين الثابتين) انما كانا ثابتين لان احد طرفيهما متصل بالضلع الثابت والطرف الثانى متصل بالمتحرك كما كان متصلا حال عدم الحركة فلا يكون بذاته وان حصل الحركة بما يعرض ولذا احدثت القاعدة **قوله** (حصل المخروط المستدير) اى المستدير القائم وهو ما يكون سهمه عموما على قاعدته واما المستدير الغير القائم فيحصل من حركة الضلع الغير المحيط بالقائمة الى وضع الاستقامة بان يصير المتحرك مع الضلع الثابت خطا واحدا

قوله والعبارة الظاهرة ان يقال الخ) وانما كانت ظاهرة دون عبارة المصنف لان المربع فى الاصطلاح ما يكون متساوى الاضلاع متوازيها ولذا قيل بحدوثه من حركة خط على نفسه فلا يشمل عبارته المستطيل ولا وجه لتقييده بمتوازى الاضلاع وايضا لا وجه لتخصيص الضلعين بالذكر فيما له اربعة اضلاع متساوية وقد يقال عبارة الشارح يتناول المسدس مثلا مع انه لا يحصل منه اسطوانة مستديرة فينبغى ان يقيد الاضلاع بالاربعة

والمجسمات (كلها امور وهمية لايعلم وجودها خارجا وعليها مبنى علمهم الذى يدعون فيه اليقين) وقد يقال قامت البراهين على وجودها فى مواضعها وان سلم كونها امورا وهمية فلا ينافى ذلك كون احكامها يقينية الا ترى ان العدد المركب من الوحدات التى هى امور اعتبارية له احكام صادقة بلا شبهة ومن انكر كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال فى المباحث الهندسية يعلمها من يزاولها فان قيل لاكمال فى معرفة احوال الموهومات قلنا ان الموهومات قد تكون عارضة فى نفس الامر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك احكام مطابقة للواقع وقد يستدل باحكام الامور الوهمية على احوال الامور العينية ولايخفى شئ من ذلك على من له شعور ببراهين علم الهيئة من الحساب والهندسة ﴿ تنبيه ﴾ على ما يرد على جعل الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات وهو ان المعتبر من انواع المقولات العشر ما يندرج تحت واحدة منها فقط (واو اعتبر المركبات) فى المقولات وانواعها (حصلت مقولات غير متناهية) اى غير محصورة بل كثيرة جدا بحسب الازدواجات الحاصلة بينهما ثنـاء وثلاث الى عشـار وحصلت ايضا انواع غـير محصرة فيما ذكروه من انواعها بحسب التركيب الممكن فيما بين تلك الانواع كأن تركب مثـلا الاقسام الاربعة التى للكيف بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغى ان لاتعـد الخلقة من الكيفيات المختصة بالكميات لكونها مركبة من نوعين متخالفين (و) لكنهم قالوا (الخلقة اعتبرت) وجعلت داخلة فى هذا النوع (باعتبار وحدة) عرضت لمجموع الشكل واللون (بحسبهـا) اى بحسب تلك الوحدة (يتصف بالحسن والقبح) يعنى ان الشكل اذا قارن اللون حصلت منهما كيفية وحدانية باعتبـارها يصح ان يقال للشئ انه حسن الصورة اوقبيح الصورة (وهما) اى الحسن والقبح بحسب الصورة (غير) الحسن والقبح (العارضين للشكل وحده اوللون وحده) قال المصنف (وهذا عذر غير واضح) لانهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون وحدة حقيقية منعناها وان اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جاز اعتبارها فى كل امرين يجتمعان وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهمـا فى متعارف الناس حيث عبر عنهما بالخلقة ووصف الشخص بحسبهمـا بحسن الصورة وقبحها فلذلك عددناهما كيفية واحدة وادرجناها فيما اندرج فيه جزؤها كما عرفت ولم نجد لها نظيرا فى ذلك فاكتفينا بها ﴿ الفصل الرابع ﴾ من فصول الكيف (فى الكيفيات الاستعدادية) وهى (اما) استعداد (نحو القبول) والانفعال (ويسمى ضعفا) ولاقوة كالممراضية (واما) استعداد (نحو الدفع واللاقبول و يسمى قوة ولاضعفا) كالمصحاحية (واما قوة الفعل) كالقوة على المصارعة (فليست منها) اى من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا اقسامها ثلاثة (فان المصارعة مثلا تتعلق بعلم) بهـذه الصناعة (وصـلابة الا عضاء لئلا يتأثر بسرعة) ولايمكن عطفها بسهولة (و) تتعلق (بالقدرة) على هـذا الفعل (وشئ منها) اى من هـذه الثلاثة التى تعلق بها المصارعة (ليس من هذا الجنس) الذى هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء من الكيفيات الملموسة على مامر

قوله لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية) قيل هذا مبنى على ان الكيفية المحسوسة المسماة بالانفعالات والانفعاليات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة اوالحـال والكيفيـات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية اقسام من الكيف متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شئ مما صدق عليه الآخر والافلا يمتنع ان يكون القدرة من حيث اختصاصهـا بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية ومن حيث كونها قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكـروا ان اللون و الاستقامة والانحناء ونحو ذلك من الكيفيات المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات

﴿ المرصـد الرابع ﴾

من مراصد الموقف الثالث (فى النسب) اى المقولات النسبية (وفيـه مقـدمة) لبيـان انهـا

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (لايعلم وجودها خارجا) لتوقفه عـلى كون الجسم متصلا فى نفسـه فانه اذا كان مركبا من اجزاء لاتتجزى فلا مقدار الا فى الوهم **قوله** (فان قيل الخ) يعنى ليس مقصود المصنف انه ليس لها وجود فى الخارج فلا يكون العلم باحوالها مطابقا للواقع حتى يرد ما ذكر بل مقصوده انه لاكمال النفس فى علمها وان كان يقينيا لان الكمال معرفة اعيان الموجودات على ما هى عليه بقـدر الطاقة **قوله** (ببراهين علم الهيئة) فانه يعلم بها احوال الاجرام العلوية **قوله** (كالممراضية) رجل ممراض كثير القبول للمرض والممراضية كونه كثير القبول المرض وكذا المصحاحية **قوله** (وفيه مقدمة)

موجودة فى الخارج اولا (وفصلان) لبيان مباحث ما اتفق على وجوده اعنى الاين تارة على رأى المتكلمين وتارة على رأى الحكماء ﴿ المقدمة ﴾ اثبت الحكماء المقولات النسبية وانكرها المتكلمون الا الاين) فانهم اعترفوا بوجوده وانكروا وجود ماعداه منها (لوجوه ﴿ الاول لو وجدت) الاعراض النسبية (لزم التسلسل) فى الامور الموجودة (اما اولا فلان) هذه الاعراض لابدلها من محل ولاشك ان (محلها يتصف بها فله اليها نسبة) بالحلية والاتصاف وهذه النسبة (موجودة) ايضا على ذلك التقدير (و يعود الكلام فيها) بان يقال هذه النسبة ايضالها محل يتصف بها فله اليها نسبة ثالثة موجودة وهكذا الى مالانهاية له فهذا تسلسل (واما ثانيا فلان لوجودها) الزائد على ماهيتها المامر (اليها نسبة) هى اتصافها بالوجود وهذه النسبة ايضا موجودة على ذلك التقدير فلوجودها اليها نسبة ثالثة وهكذا وهذا تسلسل ثان (واما ثالثا فلان لاجزاء الزمان بعضها الى بعض نسبة) بالتقدم والتأخر فلو كانت النسب موجودة فى الاعيان لكان التقدم والتأخر موجودين مع موصوفيهما ومامع المتقدم متقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على التأخر الموجود مع الزمان المتأخر فللتقدم تقدم آخر وهكذا للتأخر تأخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع ايضا ﴿ الوجه (الثانى لو وجدت) النسب (او وجدت الاضافة) لانها من النسب لكونها نسبة منكررة (وهى لاتحقق الا بوجود المنتسبين) مجتمعين ومن اقسام الاضافة التقدم والتأخر (فيوجد المتقدم والمتأخر) من اجزاء الزمان (معا) وانه باطل قطعا ﴿ الوجه (الثالث لو وجدت) النسب فى الخارج (لزم اتصاف البارى تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة) اليه (بانه موجود معه و) له (قبله) اى قبل كل حادث اضافة اخرى اليه (بانه متقدم عليه و) له (بعده) اضافة ثالثة اليه (بانه متأخر عنه) وهذه الاضافات حادثة اما التى مع الحادث او بعده فلا شبهة فى حدوثها واما التى قبله فقد زالت حال وجوده والقديم لايزول (واثبتها) اى الاعراض النسبية (ضرار) والصواب كما فى المحصل معمر فانه من قدماء المتكلمين لما رأى قوة الحجة التى ذكرها الحكماء على وجودها اذعن لها وحكم بوجودها (و) حيث لم يجد دفعا للتسلسلات المذكورة (التزم التسلسل ومن ثم اثبت اعراضا غير متناهية) يقوم بعضها ببعض ولا مخلص له من برهان التطبيق (واحتج الحكماء) على وجود الامور النسبية (بان كون السماء فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض) وامثالهما من النسب (مما نعلمه ضرورة) اى نعلم بالضرورة انها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض فارض واعتبار معتبر اولم يوجد والقائل ان يقول ان ادعيتم ان الفوقية مثلا من الموجودات الخارجية منعناه بل هذا هو المتنازع فيه فكيف يدعى الضرورة فيه وان قلتم السماء موصوفة بالفوقية فى الخارج فذلك

﴿ سيالكوتي ﴾

المراد بالمقدمة مايجب تقديمه على المباحث المتعلقة بكل واحد منها **قوله** (لبيان مباحث ما اتفق على وجوده) اى مباحث لها نوع تعلق سواء كانت من عوارضها اومن عوارض مايتوقف به وانما قلنا ذلك لان المباحث التى الفصل الثانى مباحث الحركة عند الحكماء وهى ليست باين عندهم لكنها قد تقع فى الاين فللمباحث نوع تعلق به **قوله** (لزم التسلسل فى الامور الموجودة) بخلاف ما اذا كانت امورا اعتبارية ثابتة فى نفس الامر لان اللازم حينئذ يكون مبدأ انتزاعها موجودا فيه لاوجودها مفصلة فان وجودها التفصيلى بحسب اعتبار العقل فافهم فانه قد زل فيه بعض الاقدام **قوله** (لما مر) من ان وجود الممكنات زائد على ماهيتها **قوله** (بل رابع ايضا) وهو تسلسل التأخرات **قوله** (مجتمعين) لعروضها لكل واحد منها بالقياس الى الآخر **قوله** (حادثة) اى على تقدير وجودها فى الخارج **قوله** (والقديم) لما ثبت من ان ماثبت قدمه امتنع عدمه **قوله** (وامثالهما الخ) زاده لدفع مايتراءى من المتن انه استدل على الحكم الكلى بالجزئى ولا يتوهم انه استدلال بالاستقراء الناقص بل استدلال بالحدث الحاصل من

قوله لزم التسلسل فى الامور الموجودة) قيل لاشك ان هذه النسب ليست باعتبارية فرضية بل حقيقية لها تحقق فى محالها بمعنى اتصاف محالها بها فى نفس الامر فيلزم التسلسل فى الاعتبارية الحقيقية وانه باطل كالتسلسل فى الامور الموجودة والجواب منع بطلانه كيف و برهان التطبيق انما يجرى فى الموجودات باتفاق الفريقين انما الخلاف فى اشتراط الترتيب والاجتماع فى الوجود ولا دليل آخر يجرى ههنا والاقتضى خلو هذه النسب عن الوجود والعدم لجريان الابطال فى كل منهما والعقل قاض ببطلانه

قوله تسلسل ثالث بل رابع ايضا) التسلسل الثالث بالنظر الى التقدم والرابع بالنظر الى التأخر

قوله مما نعلمه ضرورة) ان حمل الضرورة على البداهة يكون حاصل الكلام الاستدلال على وجود الامور النسبية من حيث هى نسبية بوجود الفوقية والمقابلة من حيث خصوصهما فدعوى الضرورة حينئذ لاينافى القول بالاحتجاج للاختلاف فى العنوان

لايستلزم وجود الفوقيـة فيه لجواز اتصاف الاعيان الخارجيـة بالامور العـدمية فان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا خارجيا وقديستدل على ذلك ايضا بان الشئ قدلا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعدالعدم لاتكون عدمية والا كان نفي النفي نفيا وهو محـال و يجـاب عنه بان حصول الفوقية بعدمالم تكن عبارة عن اتصاف الشئ بها بعدمالم يكن متصفا و ذلك لايستلزم وجودها كماعرفت (واجابوا عن ادلة الخصم بانها انماتنفي كون جميع النسب موجودة في الخـارج) اى هذه الادلة تدل على سلب الموجبة الكلية (ونحن نقول به فان من الاضافات) والنسب (امورا موجودة في الخارج حقيقتها انها اضافة) كالفوقية والمقابلة ونظائرهما (ومنها اضافات) لاتحقق لها في الخارج بل (يخترعها العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم والتأخر) بين امرين لايجوز اجتماعهما كاجزاء الزمان (و) القسم (الاول) من هذين (ينتهي عند حد) اى يجب انتهاؤه الى حد لايتجاوزه (دون الثـاني) اذ لايقف عند حد لايمكن للعقل ان يتجاوزه و يفرض اضافة اخرى بعده وعلى هذا فقد انحلت تلك الادلة واندفع التسلسل في الامور الخارجية لجواز ان تنتهي السلسلة الى نسبة موجودة يكون مابعدها من النسب اعتبارية اذليس يلزم من وجود الفوقية في نفسها ان يكون حلولهـا في محلها امرا موجودا ايضا ولامن وجود حلولها وجود حلول الحلول وكون هذه النسب متوافقة في الماهية لايقتضي اشتراكها في الوجود لجواز ان يكون بعض افراد الماهية موجودا و بعضها معدوما وقد يجاب عن بعض تلك الادلة بكونه منقوضا بالاين

﴿ الفصـــل الاول ﴾

في مباحث المتكلمين في الاكوان وفيه مقاصد) سبعة ﴿ الاول المتكلمون وان انكروا سـائر المقولات النسبية فقداعترفوا بالاين وسموه بالكون) والجمهور منهم على ان المقتضي للحصول في الحيز هو ذات الجوهر لاصفة قائمة به فهناك شيئان ذات الجوهر والحصول في الحيز المسمى عندهم بالكون (وزعم قوم منهم) اعني مثبتي الحال (ان حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول في الحيز بالكائنية والصفة التي هي علة) للحصول (بالكون) فهناك ثلاثة اشياء ذات الجوهر وحصوله في الحيز وعلته (قال الامام الرازي) في الاربعين هذا عندنا باطل اذ (حصول الصفة للشئ معناه تحـيزها تبعا لتحيزه) فاذا فرض ان حصول الجوهر في الحيز معلل بقيام صفة اخرى بالجوهر كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا عـلى الآخر (فيلزم الدور والجواب ماقدعرفته) في المرصد الاول من هذا الموقف وهو انا لانسلم ان معنى القيام ماذكر بل هو الاختصاص الناعت (مع انه) ان سلم ان معنى القيام ذلك فلانسلم لزوم الدور لانه (قدتكون ذات الصفة) لاقيامها بالجوهر (علة

﴿ سيالكوتي ﴾

تتبع الجزئيات فالحكم الكلي نظري وكل واحد من حركاته من حيث خصوصيته معلوم بالضرورة والحكم يختلف بداهة ونظرا باختلاف العنوان **قوله** (لجواز اتصاف الخ) فان الاتصاف الخارجي بمعنى مايكون الخارج ظرفا لنفسه نوعان يستدعي وجود الموصوف والصفة في الخارج كالاتصاف بالسواد وانتزاعي يستدعي وجود المنتزع عنه في الخارج لاوجود المنتزع **قوله** (حقيقتها انها اضافة) لم يظهر لي فائدة هذه المقدمة **قوله** (يخترعها العقل) اى يعتبره و ينتزعه عن امور موجودة في الخارج ولولا الانتزاع لم تكن تلك الاضافات موجودة بل مبدأ انتزاعها كمعية الواجب وقبليته و بعديته وكالحلول والاتصاف **قوله** (عن بعض تلك الدلالة) وهو الوجه الاول باعتبار لزوم التسلسل الاول والثاني وتقرير النقض انه لو وجد الاين لزم التسلسل اما اولا فلانه لابد من محل يتصف به نسبة اليه بالمحلية ويعود الكلام واما ثانيا فلان لوجوده الزائد نسبة اليه فان اجبتم بانه لاوجود لجميع النسب بل لوجود المقولات فقط **قوله** (لالتلك الصفة) اى قيام تلك الصفة كما يدل عليه قوله لاقيامها اى ليس المراد نفس الصفة مع قطع النظر عن القيام وهذا مبني على ماذكره الشارح فيما سبق

قوله ونحن نقول به فان من الاضافات الخ) اورد عليه ان دليل الحكماء على تقدير تمامه يدل على وجود تلك النسب ايضا اذ يقال اتصاف المحال بها وكذا معية الباري وقبليته و بعديته الى غير ذلك امور حاصلة من غير فرض فارض واعتبار معتبر فتخصيصه بما ذكره اعتراف بالتخلف وانه يوجب البطلان

قوله حقيقتها انها اضافة) الظاهر انه لادخل له في المقصود

قوله وقد يجاب عن بعض تلك الادلة الخ) وذلك البعض هو الوجه الاول وتقرير النقض انه ان كان الاين موجودا وجب ان يحصـل في حيز وان كان بالتبع فللاين اين آخر والكلام في الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وقد يجاب بانه لايلزم من وجود الاين ان يكون له اين آخر اذ الاين انما هو للجواهر المتحيزة ورد بان الثابت للجواهر هو الاين اصالة واما الاين التبعي فيلزم ثبوته للاعراض عند المتكلمين بناء على ان قيام العرض بالمحل عندهم بمعنى التبعية في التحيز وفيه بحث لان الموجود من الاين عند المتكلمين هو الاين اصالة اعني حصـول الجوهر في الحيز لامطلق الاين والا لزم قيـام العرض بالعرض وهم لايقولون به وتوافق الاينين في الماهية على تقدير تسليمه لايوجب توافقهما في الوجود كما صرحوا به فحينئذ فلا تسـلسل و لا نقض فليتأمل

قوله لانه قد يكون ذات الصفة علة للحصول) فيه بحث لانه ان اريد ان ذات الصـفة قبل قيامها بالموصوف علة له فلاوجه له لانها معدومة حينئذ ولو سـلم وجودها فاقتضاؤها لحصول هذا الموصـوف في المكان دون آخر ترجيح بلامرجح وان اريد انهـا مع قيامها به علة له وهو الحق اذ الظاهر ان علة الكون للكائنة مشروط بقيامه بالكائن فقد جاء الدور واحتيج الى الجواب الآخر

للحصول و بكون تحيزها) الذى هوقيامها (معللابه) اى بالحصول (فلادور و) قوله (ربماقال)
اشارة الى ماوجد فى نسخة اخرى من الار بعين هكذا (قيام الصفة) التى هى علة للحصول (ان
توقف على التحيز) اى الحصول فى الحيز (لزم الدور) لانه لما علانا حصول الجوهر فى حيزه بتلك
الصفة القائمة به كان الحصول متوقفا على قيامها به والمفروض ان قيامها به متوقف على ذلك
الحصول وهو الدور و يرد عليه مامر من ان العلة ذات الصفة من حيث وجودها فى نفسها ولايلزم
من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر (والا) اى وان لم يتوقف قيام الصفة على الحصول
فى الحيز (جاز انفكاك العلة) التى هى تلك الصفة القائمة بالجوهر (عن المعلول) الذى هو الحصول
فى الحيز لانه لما لم يتوقف قيامها به على الحصول امكن القيام بدون الحصول فامكن ان توجد تلك
الصفة قائمة بالجوهر خالية عن معلولها الذى هو الحصول (وقديقال ان التوقف بمعنى عدم جواز
الانفكاك لايوجب دورا ممتنعا) وتقريره على ما فى كتاب الار بعين انه ان عنى بالتوقف وجوب تأخر
الموقوف عن الموقوف عليه لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول العلة بدون المعلول وان عنى به عدم
جواز وجوده بدون الموقوف عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز ان تكون العلة والمعلول
متلازمين مع كون المعلول محتاجا الى علته بلاعكس قال المصنف (وهو) اى ماذكره هذا القائل
(غير وارد) على كلام الامام يظهر ذلك عليك (اذا تأملت) وقدوجهه بعض تلامذته بان مجرد امتناع
الانفكاك من الجانبين وان لم يستلزم دورا ممتنعا الا ان ههنا امرا آخر يستلزمه اذ قد صرح الامام
بان قيام الصفة بالشئ معناه ان تحيزها تابع لتحيزه ولاشك ان تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونها علة له
فيلزم الدور الممتنع وهذا مردود اما اولا فلانه لاتصريح بذلك المعنى فى هذه النسخة بل فيها ان قيام
الصفة المذكورة بالجوهر اما ان يتوقف على حصوله فى الحيز اولا يتوقف فاستفسار هذا القائل متعلق
بماذكر فيها واعتراضه وارد عليه واما ثانيا فلان التمسك بمعنى القيام وجه مستقل كما فى النسخة الاولى
فلاوجه لجعله جزأ لدليل آخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه اختيار للشق الاول وهو قوله ان عنى
بالتوقف وجوب تأخر الموقوف الخ وهو ان قيام الصفة متوقف على الحصول توقف تأخر وقد ابطله

قوله و هو غير وارد اذا تأملت) قيل معناه ان اعتراض الامام غير وارد فلا يحتاج الى الجواب المذكور وذلك بناء على ان علة الكائنية ذات الصفة لا قيامها كما مر وانت خبير بانه تعسف ظاهر ومخالف لتوجيه تلميذه الذى هو اعلم بمراده

قوله اختيار الشق الاول الخ) اراد بالشقين طرفى الترديد الذى نقله رحمه الله من كتاب الاربعين واراد بالشق الثانى المذكور ماذكره المص بقوله وقديقال الخ

❊ سيالكوتى ❊

من ان وجود العرض مقدم بالذات على قيامه بالموضوع بدليل قولهم وجد السواد فقام بالجسم
فيجوز ان يكون الصفة الموجودة فى حال قيامها علة للحصول وان لم يكن للقيام مدخل فى العلية واما
اذا كان وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى الموضوع فلا يتمشى هذا الجواب لان وجود تلك الصفة
ممايتوقف عليها وجود قيامها بالمحل فيكون حصول الجوهر فى الحيز لان التحيز التبعى موقوف
على التحيز الاصلى فيلزم الدور **قوله** (ولايلزم الخ) وان فى حال القيام **قوله** (ان لم يتوقف)
كان الظاهر من الشق الثانى ان المراد من التوقف جواز الانفكاك ليصح الملازمة اكتفى المص
بذلك واختار الشق الاول ومنع بطلان التالى لان اللازم صدور بمعنى استلزام كل منهما للآخر
وليس بممتنع و اما صاحب لباب الاربعين فقد اورد الاحتمالين وهى بطلان الملازمة على احتمال
و بطلان التالى على احتمال آخر حسما لمادة الشبهة **قوله** (وهذا مردود الخ) يمكن ان يقال
مقصود الموجه ان الترديد فى التوقف مبنى على الترديد فى معنى القيام فكأنه قيل فى قيام الصفة ان توقف
على التحيز بان فسر بالتبعية فى التحيز لزم الدور وهو ظاهر وان لم يتوقف عليه بان فسر بالاختصاص
الناعت بالجوهر من غير حصول فى الحيز كما فى الواجب تعالى فلايكون القيام علة مستلزمة وحينئذ
يكون مآل النسختين واحد الا انه ترك فى النسختين احتمال عدم التوقف لكونه خلاف ما هو المشهور
من معنى القيام وذكر فى الاخرى استظهارا وحينئذ اندفع ارد بالوجوه الثلاثة اما الاول فلان
التصريح غير لازم لكونه مشهورا واستفسار هذا القائل على معنى التوقف غير موجه لما عرفت
من ان المراد به توقف التأخر والترديد مبنى على تفسير القيام واما الثانى فلانه لم يجعل التمسك بمعنى

هذا القائل بان عدمه لايستلزم امكان وجود العلة بدون المعلول كما نقلناه عنه لاللشق الثانى المذكور فى الكتاب ❊ تنبيه ❊ على ما يتمسك به من اثبت الكون علة للكائنية مع الجواب عنه اما التمسك فهو انهم قالوا (الاحياز الجزئية الممكنة للمتحيز) الذى هو الجوهر (نسبتها اليه سواء) فان ذات الجوهر تقتضى حصوله فى حيز ما اى حيز كان (وانما يقتضى حصوله فى حيز ما) مخصوص (بحسب ما يقارنه من شرط يعينه) اى يعين ذلك الحيز المخصوص وحصوله فيه فهناك امران احدهما الكائنية اعنى الحصول فى الحيز المخصوص (و) ثانيهما (الكون) الذى (هو نسبته) اى المقتضى لنسبته (الى الحيز المخصوص) وحصوله فيه (فالفرق) بين الكون الذى هو المقتضى و بين الحصول فى الحيز اعنى الكائنية المقتضاة (ظاهر) واما الجواب فهو قوله (لكن) اى نحن نسلم ان نسبة الجوهر الى الاحياز الممكنة على السوية وانه لابد لحصوله فى حيز معين من مقتض خارج عن ذاته لكن (الكلام فى ثبوت ذلك المقتضى) وانه ماذا فنحن لانسلم ان حصوله فى الحيز معلل بصفة اخرى قائمة به مسماة بالكون كما يزعمون (فان الحصول فى الحيز المخصوص) انما يثبت له (عندنا بخلق الله تعالى) فلاحاجة الى اثبات صفة اخرى له ❊ المقصد الثانى ❊ انواع الكون اربعة) هى السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك (لان حصوله) اى حصول الجوهر (فى الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا والثانى) وهو ما لايعتبر بالقياس الى جوهر آخر قسمان لانه (ان كان) ذلك الحصول (مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فحركة) وعلى هذا (فالسكون حصول ثان فى حيز اول والحركة حصول اول فى حيز ثان و يرد على الحصر) اى على حصر القسم الثانى فى الحركة والسكون (الحصول فى اول الحدوث) اى حصول الجوهر فى الحيز فى اول زمان حدوثه (فانه) كون (غير مسبوق بكون آخر) لا فى ذلك الحيز ولا فى حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة فذهب ابو الهذيل الى بطلان الحصر وقال الجوهر فى اول زمان حدوثه كائن لامتحرك ولا ساكن (وقال ابو هاشم) واتباعه (انه) اى الكون فى اول الحدوث (سكون) لان الكون الثانى فى ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك فهؤلاء لم يعتبروا فى السكون اللبث والمسبوقية بكون آخر فيلزمهم تركب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول فى الاحياز المتعاقبة (ثم منهم من) التزم ذلك و (قال الحركة مجموع سكنات) فى تلك الاحياز

❊ سيالكوتى ❊

القيام خبرا دليل آخر اورده فى التوقف بناء على تفسيرى القيام فهو فى الحقيقة تمسك بمعنى القيام كما فى النسخة الاخرى واما الثالث فلان ماذكره من الوجه بيان المراد الامام بحيث لايرد عليه ماذكره القائل لا انه اختيار للشق الاول واثبات للملازمة اذ حاصل التوجيه ان الترديد فى التوقف وعدمه مبنى على تفسير القيام والملازمة فى التعيين بينة **قوله** (لاللشق الثانى الخ) يعنى مقتضى عبارة المتن ان يوجه عدم الورود باختيار ما هو مذكور فى الكتاب وهو الشق الثانى فى اللباب لا باعتبار ما هو مذكور فيه اعنى الشق الاول فى اللباب **قوله** (يعينه) انما قال ذلك لكونه قريب الفهم اخذا وابطالا **قوله** (فى حيز اول) اى غير مسبوق بحيز آخر بلا واسطة كما هو المتبادر سواء كان سابقا على حيز آخر اولا كالجسم الذى حصل فى مكانه ولم ينتقل عنه وكذا قوله حصول او غير مسبوق بحصول آخر سواء كان سابقا على حصول آخر كما اذا عدم الجوهر بعد الحصول فى الحيز الثانى اولا **قوله** (فهؤلاء لم يعتبروا الخ) فالقسمة عندهم ان الكون فى الحيز ان كان مسبوقا بالكون فى حيز آخر بلا واسطة فحركة اولا فسكون سواء لا يكون مسبوقا بكون اصلا او مسبوقا بكون فى ذلك الحيز ففى السكون لايعتبر المسبوقية فالكون الواحد يجوز ان يكون سكونا وحركة باعتبارين كما سيصرح بذلك وهو معنى قوله فيلزمهم تركيب الحركة اى الممتدة من السكنات لا الحركة بمعنى الكون المخصوص

قوله فنحن لانسلم ان حصوله الخ) كيف وكما ان نسبة الكائن الى الكائنات سواء كذلك نسبته الى الاكوان والفرق تحكم فكما يحتاج فى اختصاصه بكائنة مخصوصة الى علة مخصوصة كذلك يحتاج فى اختصاصه بكون مخصوص وما يفيد الثانى يفيد الاول فليتأمل

قوله ان كان مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا الخ) اراد بالسبق فى الموضعين السبق بالاتصال والا فالجسم اذا تحرك من حيز الى حيز ثم منه الى الحيز الاول يصدق على الحصول الثانى انه حصول مسبوق بحصول فى ذلك الحيز مع انه حركة لاسكون واذا سكن الجسم بعد الحركة يصدق على حصوله الذى هو سكون انه حصول مسبوق بالحصول فى حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول فى ذلك الحيز ايضا ولو قال ان اتصل بحصول سابق فى حيز آخر فحركة والا فسكون لكان اظهر

قوله فالسكون حصول ثان فى حيز اول والحركة الخ) اولية الحيز فى السكون لايلزم ان يكون تحقيقيا بل قد يكون تقديريا كما فى الساكن الذى لايتحرك قطعا فلا يحصل فى حيز ثان وكذا اولية الحصول فى الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك فى آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان واعلم ان بعض المتكلمين قالوا الحركة مجموع كونين فى آنين فى مكانين والسكون مجموع كونين فى آنين فى مكان واحد ورد عليه بانه يلزم ان يكون الكون الاول فى المكان الثانى جزءا من الحركة والسكون معا ولا يتمايزان بالذات على انهم اتفقوا على وجود الكون بانواعه الاربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لايقول ببقاء الاعراض مطلقا فاختار الاكثرون ماذكره المصنف من ان الحركة حصول اول فى حيز ثان والسكون حصول ثان فى حيز اول واعترض عليه على القولين ببقاء الاكوان بانه يلزم ان يكون كون واحد بعينه حركة وسكونا و يكون الاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب وقد يلتزم ذلك بناء على اطباقهم على ان اختلاف انواع الكون بالعوارض الاعتبارية لا الفصول المقومة

قوله فهؤلاء لم يعتبروا فى السكون اللبث الخ) وعلى هذا لايتم ماذكره فى طريق الحصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فحركة والا فسكون ٢

(فانه)

(فان قيل) في ابطال ما التزمه هذا القائل (الحركة) لاشك انها (ضد السكون فكيف تكون) الحركة (مركبة منه) فان احد الضدين لايكون جزأ للآخر (قلنا) في رد هذا الابطال ليست الحركة والسكون متضادين على الاطلاق بل (الحركة من الحيز ضد السكون فيه) اذلايتصور اجتماعهما اصلا (واما الحركة الى الحيز فلاتنافى السكون فيه فانها) اى الحركة الى الحيز (نفس الكون) الاول (فيه) وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه (وهو) اى الكون الاول فيه (مماثل للكون الثانى فيه) لمامر من اشتراكهما في اخص صفات النفس (وانه) اى الكون الثانى فيه (سكون) باتفاق (فكذا هذا) اى الكون الاول لان المتماثلين لايتخالفان قال الآمدى ذلك الاشتراك لايوجب التماثل لان المتخالفين قديشتركان في بعض الصفات ولانسلم ان ماذكره اخص صفاتهما (و) ايضا (يلزمهم ان يكون الكون الثانى حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة) باتفاق وكذا الثانى قال الآمدى وهذا اشكال مشكل ولعل عند غيرى جوابه واشار المصنف الى الجواب بقوله (الا ان يعتبر) اى يلزمهم ان يكون الكون الثانى حركة الا ان يعتبر (في الحركة ان لاتكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز وان تكون مسبوقة بالحصول في حيز آخر) كمامر اذ على هذا لايكون الكون الثانى حركة لانه مسبوق بكون آخر في ذلك الحيز ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق مع كونه سكونا في هذا المكان والحاصل انالانعتبر في السكون المسبوقية بكون آخر حتى يكون الكون في اول زمان الحدوث سكونا ونلتزم حينئذ ان تكون الحركة مركبة من السكنات لكنا نعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالكون في ذلك الحيز ولانكتفى بمامر من كونها مسبوقة بالكون في حيز آخر حتى لايلزمنا ان يكون الكون الثانى حركة وانما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الامرين معا في الحركة اذ لو حملت على اعتبار الاول فقط كما هو ظاهرها لزم ان يكون الكون في اول زمان الحدوث حركة ولاقائل به ثم اورد على جوابه اشكالا بقوله (وحينئذ) اى حين اعتبر في الحركة ماذكر اندفع ذلك الاشكال لكن (لاتكون الحركة مجموع سكنات) لان الكون الثانى سكون وليس جزأ للحركة

﴿ سيالكوتي ﴾

فانه لاجزء له وهذا الاطلاق عند المتكلمين كالاطلاق على التوسط والقطع عند الحكماء **قوله** (فان احد الضدين الخ) لان الضدين لابد ان يتعاقبا على محل واحد فان كان احدهما جزأ محمولا على الآخر لزم اجتماعهما فيما يصدق عليه احدهما والمحمول على الشئ محمول عليه لذلك الشئ اذا كان الجنس متعارفا وان كان جزأ غيرمحمول لم يتعاقبا على محل واحد ضرورة ان مايحمل عليه الجزء حينئذ غير مايحمل عليه الكل وبما حررنا اندفع ماقيل انه لم يقم على استحالته دليل بل هو مجرد استبعاد وانه منتقض بالبلقة فانها ضد للسواد والبياض مع تقدمها فالبياض الذى هو جزء وهو المنسوب الى الحيز الذى هو ضد البلقة هو المنسوب الى الكل وكذا السواد **قوله** (ان يكون الكون الثانى) في الحيز الثانى ليصح كون الكون الاول حركة بالاتفاق **قوله** (الا ان يعتبر الخ) فالقسمة على هذا الكون في الحيز ان كان كونا اول في مكان ثان فحركة والا فسكون فالكون الاول في المكان الثانى من حيث ايجابه لاختصاصه بالمكان الثانى مماثل للكون الثانى فيه فيكون سكونا وليس مماثلا من حيث الخروج من الحيز الاول فلايكون الكون الثانى حركة فاندفع الاشكال الثانى والى ذكرنا اشار الشارح بقوله ويكون الكون الاول حركة عن المكان السابق الخ وبما حررنا ظهر ان ما قيل ان الكلام الزامى لمن يقول بتماثل الحصولين وبان الكون الثانى سكون كما يستلزم كون الاول سكونا كذلك كون الاول حركة فلايتجه الجواب المذكور ليس بشئ كما لايخفى **قوله** (حتى يكون الكون الخ) غاية للنفى لا للمنفى **قوله** (ولانكتفى الخ) نعتبر في الحركة مجموع الامرين ونقول الحركة الكون الاول في المكان الثانى والسكون الكون الثانى في المكان الثانى والكون الاول في المكان الاول **قوله** (حتى لايلزمنا الخ) غاية لقوله نعتبر في الحركة لا لقوله ولانكتفى كما توهم

٢ **قوله** فيلزمهم تركب الحركة من السكنات) فان قلت لايلزم من عدم اعتبار اللابث والمسبوقية بكون آخر في ذلك الحيز في السكون عدم اعتبار اللامسبوقية بكون آخر في حيز آخر فتفريع لزوم تركب الحركة الممتدة من السكنات على عدم اعتبارهما فيه ليس كما ينبغى قلت ما ذكره الشارح مبنى على قولهم بتماثل الحصول الاول والثانى في الحيز الاول فكذا في الحيز الثانى فيصح التفريع المذكور كما لايخفى

قوله فان احد الضدين لايكون جزأ للآخر) قيل هذا كلام مشهور منهم وليس لهم دليل آخر عليه كيف والبلقة ضد السواد والبياض مع انهما يقومانها وقد سبق مافيه فتذكر

قوله وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه) قال رحمه الله هذا عند المتكلمين لانهم لايشترطون في الحركة ان يكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر يلاقيه يتحقق الحركة فان قلت كلامه ههنا يدل على ان الحركة عندهم نفس السكون وقوله سابقا فيلزمهم تركب الحركة من السكنات يدل على ان السكون عندهم جزء الحركة فما التلفيق قلت قد ذكر في شرح المقاصد ان الفلاسفة يثبتون الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا الحركة هى الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وبالنظر الى الثانى انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة وبهذا ظهر وجه جعلهم الحركة تارة مجموع السكنات وتارة نفس السكون والتزام ابى هاشم واتباعه تركب الحركة من السكنات تارة وكون الكون الثانى حركة اخرى

قوله وايضا يلزمهم ان يكون الخ) اذا جعل الحركة عندهم عبارة عن مجموع الحصولين في الحيزين اعنى مجموع الكون الاول في المكان الثانى والكون الآخر في المكان الاول يكون توجيه هذا الاعتراض انه لو تماثل الحصول الاول والثانى في حيز واحد لكان الحصول الثانى في الحيز الثانى جزأ من الحركة التى كان الحصول الاول فيه جزأ منها ولم يقل به احد

قوله الا ان يعتبر في الحركة الخ) قيل فكذا عدم الاتصال بالحصول الاول في حيز آخر ؟

وهو مردود بانهم يدعون ان جميع اجزاء الحركة سكنات لان كل سكون يجب ان يكون جزأ للحركة وهو ظاهر فان الكون فى اول الحدوث سكون عندهم وليس جزأ لحركة اصلا (والنزاع) فى ان الكون فى اول زمان الحدوث سكون اوليس بسكون (لفظى) فانه ان فسر السكون بالحصول فى المكان مطلقا كان ذلك الكون سكونا ولزم تركب الحركة من السكنات لانها مركبة من الاكوان الاول فى الاحياز كما عرفت وان فسر بالكون المسبوق بكون آخر فى ذلك الحيز لم يكن ذلك الكون سكونا ولا حركة بل واسطة بينهما ولم يلزم ايضا تركب الحركة من السكنات فان الكون الاول فى المكان الثانى اعنى الدخول فيه هو عين الخروج من المكان الاول ولاشك ان الخروج عن الاول حركة فكذا الدخول فيه (واما الاول) وهو ان يعتبر حصول الجوهر فى الحيز بالنسبة الى جوهر آخر (فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه و بين ذلك الآخر) جوهر (ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا امكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز ان يكون بينهما خلاء) اى مكان خال عن المتحيز (عند المتكلمين) فانهم يجوزونه (فالاجتماع واحد) لا يتصور الا على وجه واحد هو ان لا يمكن تخلل ثالث بينهما (والافتراق مختلف) على وجوه متنوعة (فمنه قرب و) منه (بعد متفاوت) فى مراتب البعد (و) منه (مجاورة) جعلها من اقسام الافتراق وسيصرح بان المجاورة عين الاجتماع (واعلم ان الاجتماع قائم بكل (جزء) اى جوهر (بالنسبة الى الآخر لانه امر) واحد (قائم بهما) معا فانه غير جائز عندهم لما مر من ان العرض الواحد لا يقوم بشيئين لا على ان يقوم بكل واحد منهما وهو ظاهر ولا ان يقوم بهما معا والا لم يكن واحدا حقيقة (او وضع احدهما) اى ولان الاجتماع وضع احد الجوهرين بالنسبة الى الآخر فانهم) اى المتكلمين (لا يثبتونه) اى الوضع و يثبتون الاجتماع (فالجوهران) المجتمعان (كل) منهما (له اجتماع بالآخر) قائم به فهناك اجتماعان متحدان بالماهية ومختلفان بالهوية (فاحفظ هذا) الذى ذكرناه (فانه مما ذهب على كثير من عظماء الصناعة) الكلامية فمنهم من توهم ان اجتماعا واحدا قائم

❊ سيالكوتى ❊

فان فائدته ماذكره بقوله اذا وجملت على اعتبار الاول فقط **قوله** (وهو مردود الخ) قيل الظاهر ان معنى قوله وحينئذ لا تكون الحركة بمجموع سكنات لزوم كون الحركة مجموع سكنات والتزامهم اياه كان مبنيا على قولهم بتماثل الحصولين و بان كون الثانى سكونا يستلزم كون الاول فلما لم يقولوا بكون الكون الثانى حركة بان يعتبروا فيه عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز مع انه مثل الكون الاول الثانى هو حركة بالاتفاق فقد اعترفوا ببطلان ذلك المعنى اما ببطلان التماثل كما نقله من الآمدى اولعدم وجود الاشتراك فى المتماثلين فلا يلزمهم على هذا ان يكون الحركة مجموع سكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم و بالجملة خلاصة الاشكال الذى اورده ان الجواب الثانى لا يتأتى من جانبهم لمنافاته لقولهم بتركيب الحركة من السكنات وهذا كلام حق لا يرد عليه قوله وهو مردود انتهى ولا يخفى اندفاعه بما حررناه سابقا من ان تماثل الكون الاول بالثانى من حيث ايجابه الاختصاص بالحيز الثانى لا يستلزم تماثله من حيث ايجابه الخروج من الحيز الاول حتى يلزم ان لا يكون الحركة مركبة من السكنات **قوله** (وليس جزأ لحركة اصلا) اى اذا بقى ذلك الجوهر فى ذلك المكان اوالعدم فى الآن الثانى بخلاف ما اذا انتقل منه الآن الى جزء آخر فان مجموع الكونين حركة عند من يقول بتركب الحركة من السكنات **قوله** (اى لا يتصور الخ) ليس المراد انه واحد شخصى وهو ظن ولا انه واحد نوعى لما سيجىء ان الاكوان كلها نوع واحد **قوله** (فى مراتب البعد) خص البعد بالتفاوت رعاية لقرب الموصوف واشارة الى ان التفاوت فى البعد عين التفاوت فى القرب **قوله** (جعلها من الخ) هذه المجاورة يمكن بتخلل الجوهر الفرد فلا يكون اجتماعا وفى تفسير المجاورة فيما سيأتى فى المقصد الخامس بقوله اى الاجتماع اشارة الى ان هذا غير ما سبق **قوله** (والا لم يكن واحدا حقيقة) لما تقرر عندهم من ان انقسام المحل يستلزم انقسام

---

٢ معتبر فى السكون فيصدق على الحصول الثانى فى الحيز الاول دون الحصول الاول وحاصله ان الكلام الزامى لمن يقول بتماثل الحصولين و بان كون الثانى سكونا يستلزم كون الاول كذلك فلا يتجه حينئذ الجواب المذكور

قوله ولا نكتفى بما مر من كونها مسبوقة الخ) فيه بحث اذ قد سبق ان مرادهم بالسبق السبق بالاتصال فيكتفى بما مر فى عدم لزوم كون الكون الثانى حركة

قوله وهو مردود بانهم يدعون الخ) فيه بحث لان هذا انما يرد لو كان وجه قول المصنف وحينئذ لا يكون الحركة بمجموع سكنات ان الكون الثانى سكون وليس جزأ للحركة كما زعمه والظاهر ان معنى قوله وحينئذ لا يكون الحركة بمجموع سكنات ان لزوم كون الحركة مجموع السكنات والتزامهم اياه كان مبنيا على لزوم ذلك لقولهم بتماثل الحصولين و بان كون الثانى سكونا يستلزم كون الاول كذلك على ما تحققت فلما لم يقولوا بكون الكون الثانى حركة بان اعتبروا فيها عدم المسبوقية بالحصول فى ذلك الحيز مع انه مثل الكون الاول وهو حركة بالاتفاق اعترفوا ببطلان ذلك اما ببطلان التماثل كما نقله من الآمدى او بعدم وجوب اشتراك المتماثلين فلا يلزمهم على هذا ان يكون الحركة مجموع السكنات مع اعترافهم بهذا اللزوم و بالجملة خلاصة الاشكال الذى اورده ان الجواب المذكور لا ينافى من جانبهم وهذا كلام حق لا يرد عليه قوله وهو مردود الخ غاية ما فى الباب ان يكون فى العبارة ادنى مسامحة فتدبر

قوله وليس جزأ لحركة اصلا) الظاهر ان هذا انما هو اذا انعدم الكائن فى الآن الثانى والا فاذا حدث جوهر فى حيز ثم انتقل منه الى حيز يليه وانعدم فيه فالحركة مجموع الحصولين عند من يقول بتركب الحركة من الاكوان فافهم

قوله متفاوت فى مراتب البعد) يجوز تعلق التفاوت بالقرب ايضا وان خصصه الشارح بالبعد القريب لافراد العبارة وان جاز توجيهه بارادة كل منهما

قوله وسيصرح ان المجاورة عين الاجتماع) قد يقال المجاورة التى ذكرت بعدار يديها معنى آخر غير الذى اريديها ههنا ولذا فسرها ٢

بعدلين ومنهم من يتوهم ان الاجتماع من مقولة الوضع ﴿ المقصد الثالث الكون ﴾ اى الحصول في الحيز (وجوده ضرورى) بشهادة الحس (وكذا انواعه الاربعة) على رأى المتكلمين موجودة (اذ حاصلها كما علمت) من وجه التقسيم (عائد الى الكون) الذى هو نوع واحد في الحقيقة (والمميزات) التى بها تميزت تلك الانواع بعضها عن بعض (امور اعتبارية) لافصول حقيقية منوعة (نحو كونه مسبوقا بكون آخر) اما في مكان آخر كما في الحركة او في ذلك المكان كما في السكون على رأى (او غير مسبوق به) اى بكون آخر على معنى انه لايعتبر كونه مسبوقا بكون آخر كما في السكون على رأى آخر (و) نحو (امكان تخلل ثالث) بينهما (وعدمه) كما في الافتراق والاجتماع ولا شبهة في ان هذه الامور الاعتبارية لاوجود لها في الخارج (وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا) فالمجردات لاتوصف بالسكون الذى هو امر عدمى عندهم اذ ليس من شانها الحركة (تنبيه ٭ اذا قلنا ليس في الخارج الا الكون والفصول المميزة) المذكورة (امور اعتبارية) لافصول حقيقية منوعة (كان تسميتها انواعا مجازا وانما هو نوع واحد) يعرض له صفات متخالفة لاتوجب اختلافا في الماهية (بل) ربما لاتوجب ايضا اختلافا في الهوية الشخصية (اذ الكون الواحد بالشخص يعرض له انه اجتماع بالنسبة الى جزء وافتراق بالنسبة الى جزء آخر ولو فرضنا جوهرا فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع ولا افتراق) مادام منفردا (واذا خلق) الله تعالى بعد ذلك (معه غيره عرضا له والكون) الثابت له اولا باق (بحاله) لم تتغير ذاته الشخصية بل صفته ﴿ المقصد الرابع ﴾ فيما اختلف في كونه متحركا وذلك في صورتين الاولى اذا تحرك جسم) من مكان الى آخر (فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة منه) لانها قد فارقت احيازها (واختلفوا في) الجوهر (المتوسط الباطن) منه (فقيل متحرك) والا كان ساكنا اذ لا واسطة بينهما فيما هو قابل لهما بعد اول زمان حدوثه وليس بساكن (اذ لو سكن) مع حركة باقى الاجزاء (لزم الانفكاك) وانفصال بعض الاجزاء عن بعض والمحسوس خلافه (ولانه) اى الجوهر المتوسط داخل (في الكل والكل) داخل (في حيز الكل فهو) داخل (في حيز الكل) فيكون متحيزا به ايضا (وقد خرج) الجوهر المتوسط (عنه) اى عن حيز الكل (الى) حيز (آخر) اذ المفروض ان الكل خرج بتمامه عن حيزه فيكون هو ايضا متحركا (وقيل) الجوهر المتوسط (غير متحرك اذ حيزه الجواهر المحيطة به) وانه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقر في حيزه فلا يكون متحركا (والاولون) القائلون بكونه متحركا (جعلوه) اى جعلوا حيز الجوهر المتوسط (هو البعد المفروض الذى يشغله) الجوهر المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك انه قد فارقه فيكون متحركا فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز كما سيصرح به (وكذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة) فقيل ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط

﴿ سيالكوتى ﴾

الحال بناء على نفى الحلول الطريانى كما مر **قوله** (بشهادة الحس) اى العقل يحكم بوجوده بشهادة الحس سواء كان محسوسا بالذات كما هو رأى البعض اولا كما هو التحقيق **قوله** (على معنى انه لايعتبر الخ) لا على معنى انه يعتبر فيه عدم المسبوقية والا لم يكن الكون الثانى سكونا **قوله** (لانها قد فارقت احيازها) لمفارقتها الاجزاء الهوائية المحيطة بها التى هى بعض احيازها بالحركة الحاصلة فيها **قوله** (ولانه اى الجوهر المتوسط الخ) ليس من قبيل قياس المساواة كما ترى من ظاهره حتى يعترض عليه بان الدخول للمحاط في المحيط بل مآله الى الشكل الاول وهو ان الجوهر المتوسط داخل في الشئ الحاصل في الحيز وكل ما هو داخل في الشئ الحاصل في الحيز حاصل في ذلك الحيز فالجوهر المتوسط حاصل في ذلك الحيز **قوله** (فالاختلاف راجع الى تفسير الحيز) لايخفى انه بعد ما تقرر ان الحيز عند المتكلمين هو البعد المفروض لامعنى لهذا الاختلاف اللهم الا ان يلاحظ ذلك الاصطلاح في هذا الاختلاف **قوله** (وكذلك اختلف في الخ) اى فيما ليس بعد الحركة فيه وقد خرج عما يحيط به بخلاف

٢ بقوله اى الاجتماع على ان المجاورة بمعنى الاجتماع منقول من كلام الشيخ الاشعرى والمعتزلة

قوله والا لم يكن داخلا حقيقة) قد سبق في بحث الحيوة دفعه فلذا لم يتعرض له

قوله وجوده ضرورى بشهادة الحس) شهادة الحس البصرى بوجوده لايدل على انه مبصر بالذات حتى يخل حصره في الالوان والاضواء على المشهور

قوله على معنى انه الخ) اى لا على معنى انه يعتبر فيه عدم المسبوقية بكون آخر كما هو المتبادر من العبارة والا لزم ان لايكون الكون الثانى في المكان الاول سكونا مع انه باطل بالاتفاق

قوله فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة) اراد به اتفاق الجمهور وهم القائلون بان جالس السفينة متحرك لا اتفاق الكل اذ القائلون بسكون الجالس في السفينة المتحركة بناء على ان الحيز ما اعتمد عليه ثقل الجوهر قائلون بسكون الجواهر الظاهرة ايضا كما لايخفى

قوله فلا يكون متحركا) وحديث لزوم الانفكاك على هذا التوجيه بين البطلان ولذا لم يتعرض له

وقيل متحرك وكيف لا (وانه اولى بالحركة) من الجوهر المتوسط (اذهو يفارق بعض السطح المحيط به) اعنى الجواهر الهوائية التى احاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فانه لايفارق شيئا من السطح المحيط به (والحق انه نزاع لفظى يعود الى تفسير الحيز كما نبهناك عليه) آنفا فان فسر بالبعد المفروض كان المستقر فى السفينة المتحركة متحركا كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما حينئذ من حيز الى حيز آخر وان فسر بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر الوسطانى مفارقا لحيزه اصلا * واما المستقر المذكور فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة به دون بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا * الصورة (الثانية) قال الاستاذ ابو اسحق (اذا كان الجوهر مستقرا فى مكانه وتحرك عليه) جوهر (آخر) من جهة الى جهة (بحيث تتبدل المحاذاة) بينهما (فالمستقر) فى مكانه (متحرك والزم) على هذا القول (ما ذا تحرك عليه ، اى على الجوهر المستقر (جوهر ان كل) منهما (الى جهة) مخالفة لجهة الآخر (فيجب ان يكون) الجوهر المستقر (متحركا الى جهتين) مختلفتين (فى حالة واحدة) وهو باطل بالضرورة (فيقال) لدفع هذا الالزام الحركة قسمان قسم يزول به المتحرك عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه (وذلك) الذى ذكرتموه من كون الشئ الواحد فى حالة واحدة متحركا الى جهتين (انما يمتنع فى حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه) كما فى الصورة التى فرضتموها (وشدد النكير عليه) اى على قول الاستاذ (ولا معنى له) اى الانكار وتشديده (لانه نزاع فى التسمية) فان الاستاذ اطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذيات سواء كان مبدأ الاختلاف فى المتحرك او فى غيره فلزمه اجتماع الحركتين الى جهتين فالتزمه كما ان جماعة اطلقوا اسم السكون على الكون مطلقا فلزمهم تركب الحركة من السكنات بل كون الحركة عن المكان الاول عين السكون فى المكان الثانى فالتزموهما والمخالفون له يطلقونه على القسم الاول ولا مشاحة فى الاصطلاحات ❊ المقصد الخامس ❊ اتفق القائلون بالاكوان على انه (يجوز وجود جوهر فرد محفوف بستة جواهر) ملاقية له (من جهاته الست الا ما نقل عن بعض المتكلمين من (انه منع ذلك) ولم يجوز ملاقاة الجوهر الفرد لاكثر من جوهر واحد (حذرا من لزوم

❊ سيالكوتى ❊

الصورة السابقة فان الجواهر الظاهرة قد تخرج عن احيازها بواسطة الحركة الحاصلة فيها ولذا اتفق فى حركتها **قوله** (كما هو المتعارف عند الجمهور) اى جمهور العامة كما مر فى بحث المكان **قوله** (اطلق اسم الحركة الخ) لانه اصطلح على ذلك بل لان الماهية التى وضع لفظ الحركة بازائها هى تبدل المحاذات سواء كان مبدأ التبدل فيه او فى غيره فلا يرد ما فى شرح المقاصد من ان كونه نزاعا فى التسمية ليس على ما ينبغى لان ما ذكره الاستاذ فى بيان الحيز او الحركة انه هذا او ذاك ليس اصطلاحا منهم على ان نجعله اسما لذلك والا لما كان نجعله من المسائل الكلامية والاستدلال عليه بالادلة العقلية معنى تحقيقا للماهية التى وضع لفظ الحيز والحركة وما يرادفه من جميع اللغات بازائها والى ما ذكرنا اشار الشارح بقوله اطلق اى نسبة التسمية فى المتن بمعنى الاطلاق لا بمعنى الوضع فهذا نزاع فى اطلاق اللفظ وان المعنى الذى يطلق لفظ الحركة فى جميع اللغات ما هو وليس نزاعا راجعا الى الوضع والاصطلاح **قوله** (حذرا من لزوم الخ) فانه اذا لاقى جوهر واحد كان هناك ملاقاة واحدة قائمة بذلك الجوهر لا ببعضه فلا يلزم انقسامه والتداخل لعدم الاتحاد فى الحيز بخلاف ما اذا لاقى بجوهرين فان ملاقاته لآخر فيتعدد محل الملاقاتين فيلزم انقسام الجوهر لكن الجمهور ان يمنعوا استلزام تعدد الملاقاة بتعدد المحل لم لا يجوز ان تكون الملاقاة متعددة بحسب ما يلاقى له قائمة بنفس الجوهر من غير تعدد فيه كمحاذات نقطة المركز للنقاط المفروضة فى المحيط فانها متعددة بحسب تلك النقاط بالمركز من غير لزوم انقسام المركز والقول بان الملاقاة ان كان بالبعض يلزم الانقسام وان كان بالكل يلزم التداخل حكم وهمى ناش من قياس

قوله فانه يفارق بعضا من الجواهر المحيطة الخ) يعنى هو متحرك لان مفارق البعض يصير مفارقا عن المجموع من حيث هو مجموع الى مجموع آخر غاية ما فى الباب ان يكون بين المجموعين بعض مشترك هو ما اعتمد عليه فيكون متحركا بالذات ان لم يشترط فى الحركة توجه المتحرك بنفسه ومتحركا بالعرض ان اشترط كما يجئ تفصيله فى اواخر مباحث الاين على رأى الحكماء

قوله قال الاستاذ ابو اسحق اذا كان الجوهر مستقرا فى مكانه) اراد بالمكان البعد الموهوم او المعتمد عليه بشرط ان لا يتحرك

قوله وقسم لا يزول به عنه الخ) فيه قسم آخر وهو ان يكون مبدأ الاختلاف فى المتحرك ومكانه ايضا بان يزول المتحرك عن مكانه ويزول مكانه عنه وهو ظاهر

قوله لانه نزاع فى التسمية) قال فى شرح المقاصد وما ذكر فى المواقف من ان هذا نزاع فى التسمية ليس على ما ينبغى لان ما ذكره الاستاذ وغيره فى بيان الحيز والحركة انه هذا او ذاك ليس اصطلاحا منهم على انا نجعله اسما لذلك الحيز والا لما كان نجعله من المسائل العلمية والاستدلال عليه بالادلة العقلية معنى بل تحقيقا للماهية التى وضع لفظ الحيز والحركة وما يرادفه من جميع اللغات بازائها واثبات ذاتياتها بعد تصورها بالحقيقة حين الحكم بان هذا فى حيز وذلك فى آخر وان هذا متحرك وذلك ساكن

قوله حذرا من لزوم تجزيه) وقد يقال التجزى لازم على تقدير ملاقات جوهر واحد لثلثة اذ ملاقات كل منهما للآخر ببعضه لا كله لانه ان انطبق احدهما على الآخر بحيث اتحدا وضعا لم يحصل منهما جسم ذو حجم الا ان لزوم التجزى على الاول ظاهر فلذا منعه ذلك البعض والتزم الثانى

بجزيه وهو مكابرة) وانكار (للمحسوس) فان الحس يشهد بالتلاقى بين الجواهر من جميع الجهات (و) هو (مانع من تأليف الاجسام من الجواهر) الفردة فانه اذا لم يمكن التلاقى من جميع الجوانب كيف يحصل منها الجسم الطويل العريض العميق بل لا يكون هناك الا جواهر مبثوثة غير متلاقية ولا ممكنة التلاقى (واتفقوا) ايضا (على المجاورة والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الشيخ) الاشعرى (والمعتزلة المجاورة) اى الاجتماع الذى هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث كامر (غير الكون) الذى يوجب تخصيص الجوهر بحيزه بل هى امر زائد عليه وذلك (لحصوله) اى حصول الكون للجوهر (حال الانفراد) عما عداه من الجواهر (دونها) اى دون المجاورة فانها غير حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فيتغايران قطعا (و) قال الشيخ والمعتزلة ايضا (التأليف والمماسة غير المجاورة بل هما امران) زائدان على المجاورة (يتبعان المجاورة) و يحدثان عقيبها (و) قالوا ايضا (المباينة اى الافتراق) المفسر بما تقدم (ضد للمجاورة) التى هى شرط للتأليف (ولذلك تنافى) المباينة (التأليف) لان ضد الشرط ينافى المشروط (لا لانه ضده) اى لا لان المباينة بتأويل الافتراق ضد التأليف (ثم قال الشيخ) وحده (المجاورة) القائمة بالجوهر الفرد (واحدة) وان تعدد المجاور له (واما المماسة والتأليف فيتعدد) كل واحد منهما بحسب تعدد المؤتلف معه والمماس له (فهنا) اى فيما اذا احاط بالجوهر الفرد ستة من الجواهر فى جهاته (ست تأليفات) وست مماسات ومجاورة واحدة (وهى) اى المماسات الست (تغنيه عن كون سابع يخصصه بحيزه وقالت المعتزلة المجاورة بين) الجوهر (الرطب و) الجوهر (اليابس تولد تأليفا) واحدا بينهما (قائما بهما) ثم اختلفوا فيما اذا ألف الجوهر مع ستة من الجواهر فقيل يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد فانه لما لم يبعد قيامه بجوهرين لم يبعد قيامه

❊ سيالكوتى ❊

ملاقاة من غير المنقسم على ملاقاة المنقسم فتدبر فانه دقيق **قوله** (وانكار) اشارة الى ان تعدية المكابرة باللام بتضمين معنى الانكار **قوله** (فان الحس الخ) اى العقل بعد ثبوت الجوهر الفرد بمعونة الحس بالتلاقى وانما قلنا ان الحاكم هو العقل بناء على ان التلاقى ليس من المحسوسات بالذات **قوله** (وهو مانع) اى عدم التلاقى المفهوم من قوله منع ذلك مانع عن تأليف الاجسام **قوله** (كيف يحصل الخ) ان اراد عدم تحصل الطول والعرض والعمق فى نفس الامر فسلم لكن على القول بالملاقاة ايضا يلزم ذلك بوجود المفاصل بين الجواهر وان كانت متلاقية ولذا انكر المتكلمون المقدار وان اراد عدم التحصل فى الحس فمم فانه اذا كانت مبثوثة لا يحصل التأليف لانه يقتضى استلزام حركة الآخر ففيه انه يجوز ان يكون ذلك لارادة الفاعل المختار من غير ملاقاة بينهما **قوله** (بل هما امران زائدان الخ) يعنى ان هناك امور ثلثة احدها المجاورة والاجتماع وهو من قبيل الكون وثانيها مماسة احدهما للآخر وهى الاضافة المترتبة على الاجتماع وثالثها التأليف وهو كون كل واحد منهما بحيث يستلزم حركة احدهما حركة الآخر وهو مترتب على المماسة **قوله** (عقيبها) عقيبا ذاتيا لا زمانيا **قوله** (ضد للمجاورة) لكونهما وجوديين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما كالحركة والسكون **قوله** (واحدة) لان المجاورة متماثلة لكونها اجتماعات مخصوصة فلو كانت متعددة لجوهر واحد يلزم اجتماع المثلين بخلاف المماسات والتأليفات فانهما من قبيل الاضافة بتعدد الاطراف وبخلاف الكون المخصص للجوهر بحيزه حال الانفراد فانه يخالف الاجتماع لكونه سكونا فيمكن اجتماعه معه **قوله** (اى المماسات الست) يعنى ان الضمير راجع الى المماسات المفهومة من التألفيات لا الى التأليفات لانه مخصص للجوهر بحيزه دون التأليف **قوله** (كون سابع) اشار بهذا الوصف الى ان الكلام فى جوهر خلق محاطا بالجواهر الستة لا فى جوهر خلق منفردا عنه احاط الجواهر الستة فان الكون المخصص له مقدم على الاحاطة فلا يكون المماثلة مخصصة له بحيزه **قوله** (فيما اذا ألف الجوهر) اى الرطب

قوله فان الحس يشهد الخ) اى الحدس الحسى الحاصل بواسطة احساس التلاقى بين الجواهر من جميع الجهات يشهد بذلك لا انه احس بملاقاة جوهر فرد لجواهر متعددة من جميع الجهات وهذا ظاهر

قوله التأليف والمماسة غير المجاورة) فيه بحث اذ لا دليل على كون المماسة غير المجاورة فانه لا يمكن تقدير كل منهما دون الآخر فاحتمل ان يكون ذلك لاتحاد المعنى كما قال الاستاذ ابو اسحاق وبمثل هذا صير الى ان الامر بالشئ نهى عن اضداده وان النهى عن الشئ امر باحد اضداده

قوله ثم قال الشيخ المجاورة واحدة الخ) فيه بحث لان الجوهر الواحد اذا احاط به ستة جواهر فهو مجاور لكل واحد منها كما هو مماس له ولا فرق بين المجاورة والمماسة فى ان كلا منهما ينتفى بعد انتفاء واحد من الستة فالحكم بوحدة المجاورة وتعدد المماسة تحكم

قوله اى المماساة الست تغنيه الخ) ارجع الضمير الى المماساة مع ان المذكور فى المتن التأليفات اشارة الى عدم الفرق بين التأليف والمماسة لكن فيه بحث وذلك لان الجوهر قبل انضمام الجواهر الستة اليه كان مفتقرا فى تخصصه بحيزه الى كون تخصصه به وهو بعد الانضمام متخصص به فكان مفتقرا الى كون يخصصه به ومن مذهب الشيخ رحمه الله تعالى ان المماسة مخالفة للكون المخصص بالحيز حالة الانفراد كما علم مما سبق والحكم الذى يوجبه عرض لا يوجبه خلافه ولهذا امتنع ان يكون القدرة والارادة والعلم كل واحد منها يفيد حكم الآخر لمخالفته له حتى ان القدرة لا توجب كون محالها عالما ولا مريدا وكذلك العلم لا يوجب كون محله قادرا ولا مريدا كذا فى ابكار الافكار

قوله اى فيما اذا احاط الخ) لم يجعل ههنا اشارة الى صورة المجاورة بين الرطب واليابس مع انه المذكور فى المتن قبيل هذا لان قوله وقيل ههنا ست تأليفات مانع عنه ولانه يلغو هذا التفريع حينئذ اعنى قوله فههنا تأليف واحد لانه مما صرح به اولا

باكثر واليه اشار بقوله (فههنا) اى فيما اذا احاط بجوهر واحد ستة من الجواهر فى جهاته (تأليف واحد واذا جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين واكثر وقيل) ههنا (ست تأليفات لاسبع حذرا من انفراد كل جزء) من الجواهر السبعة (بتأليف) على حدة (وابطلوا) اى ابطل هؤلاء (وحدة التأليف) التى ذهبت اليها الطائفة الاولى (بانه) قد مر ان المباينة مضادة لشرط التأليف اعنى المجاورة فتكون منافية له ولاشك انه (يزول بمباينة واحدة تأليف جوهر) واحد من الستة (معه) اى مع الجوهر المحاط بها (وتأليف الخمسة معه باق) بحاله (فظهر التغاير اذ ما بطل غير ما لم يبطل ضرورة) لاستحالة ان يبطل التأليف الواحد من وجه دون وجه (وقال الاستاذ) ابو اسحاق (المماسة) بين الجواهر (نفس المجاورة) بينهما (وانهما متعددتان) بحسب تعدد المجاور المماس (ضرورة فالمباينة) على رأيه (ضدهما حقيقة) وذلك لانها ضد للمجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسة والتأليف على اصله فتكون المباينة عنده ضد المماسة والتأليف حقيقة (وقال القاضى) ابو بكر (اذا خص جوهر بحيز) اى اذا حصل فيه (ثم توارد عليه مماسات ومجاورات) من جواهر (اخر ثم زالت) تلك المماسات والمجاورات عنه (فالكون) الحاصل لذلك الجوهر (قبل وبعد) اى قبل المماسات وبعدها (واحد لم يتغير) ذاته ولم يتعدد (وانما تعددت الاسماء بحسب اعتبارات) فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا والكون المتجدد له حال الانضمام وان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وتأليفا ومجاورة ومماسة والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة والاكوان المختلفة على اصله ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة (وهذا) الذى ذكره القاضى (اقرب الى الحق بناء على) اصول اصحابنا من (عدم اشتراط البنية) المخصوصة لقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع ان يكون الجوهر وما قام به مؤثرا فى حكم جوهر آخر لان حكم الجوهر يمتنع ان يستفاد مما ليس قائما به سواء كان مباينا له او غير مباين واقتصر المصنف على حكاية هذه المذاهب والتنبيه على ان قول القاضى اقرب الى الصواب ولم يتعرض لما اورده الآمدى من تزييفاتها لانه زيادة تضييع الاوقات ﴿ فروع ﴾ على اصول اصحابنا فى الاجتماع والافتراق (الاول الجوهر الفرد) المنفرد عن غيره يتصور (له ست مماسات معينة) لان ما يماسه لا يكون الا معينا (وضدها) اى ضد تلك المماسات المعينة (ست مباينات غير معينة) لان ما باينه من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر واحد كان فيه خمس مباينات غير معينة مضادة لخمس مماسات معينة وعلى هذا النحو اذا انضم اليه جوهر ثالث او اكثر (هذا) اذا كانت المباينة (قبل المماسة واما) اذا كانت (بعدها فقال) الشيخ (فى قول يضادها) اى يضاد المماسات الست المعينة (ست مباينات غير معينة) كما فى القسم الاول (و) قال (فى قول) آخر يضادها (ست) من المباينات (معينة هى المباينات (الطارئة على المماسات) المعينة قال الآمدى (هذا بناء) من الشيخ (على ان المماسة) وكذا المباينة عرض (غير الكون) المخصص للجوهر بحيزه كما هو مذهبه ويرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (اى فيما اذا احاط الخ) يعنى ليس المشار اليه مخالطة الرطب واليابس كما يتوهم من القرب لانه حينئذ يكون الحكم بكون التأليف واحدا مكررا قوله (واذا جاز قيامه الخ) مستدرك قوله (حذرا من انفراد الخ) لا يكون تأليف بينهما قوله (ضدلهما) اى للمجاورة والتأليف كما يدل عليه جواب الشارح لا للمجاورة والمماسة كما يوهمه ظاهر العبارة اذ المجاورة عند الاستاذ عين المماسة قوله (والكون المتجدد) اى يجب بتجدد الاعتبار ان قلنا ببقاء الاكوان او بحسب الذات ان قلنا بعدم بقائها قوله (من عدم اشتراط البنية الخ) فيجوز قيام نفس الاجتماع والمجاورة والمماسة حال انفراد الجوهر وان لم يحصل له الاعتبار الذى يطلق عليه تلك الاسماء قوله ومن امتناع الخ) فلا يمكن ان يكون الجوهر المماس بنفسه او باعتبار وصف قائم به موجبا لحصول وصف الاجتماع والمماسة والتأليف بجوهر آخر مماس به قوله (هذا بناء الخ) لانه جعل

قوله والكون المتجدد له بعد زوال الانضمام يسمى مباينة) اطلاق المتجدد وان كان مذهب القاضى ان الكون الحاصل لذلك الجوهر بعد المماسة هو الكون الحاصل له قبلها بعينه باعتبار تجدد الاعتبار المقارن المصحح لتسميته مباينة او باعتبار تجدد الامثال ولا ينافى الوحدة بحسب العرف وبهذا ظهر وجه اطلاق المتجدد والمماثلة فى الكون الحاصل حال الانضمام وان كان مذهبه ان المجاورة ايضا عين الكون الاول

قوله من عدم اشتراط البنية المخصوصة) انما يدل على قرب مذهب القاضى من الحق بناء على ان الاصل عدم تعدد الاكوان فما لم يدع ضرورة الى القول بالتعدد لا يصار اليه ثم البنية المخصوصة اذا اشترطت وهى تختلف فى تلك الاحوال تعددت الاكوان ايضا ضرورة واما اذا لم يشترط لم يلزم التعدد لان اى عرض قام بمركب جاز قيامه بجوهر فرد

قوله ومن امتناع ان يكون الجوهر الخ) فلا تبطل الجواهر المتواردة ولا مماستها ومجاورتها بحكم الجوهر الاول اعنى كونه الاول المسمى سكونا

قوله قال الآمدى هذا بناء من الشيخ على ان المماسة عرض غير الكون) فيه بحث لان التفصيل المذكور نقله الآمدى فى الفصل الثامن الذى عقده لبيان بقية احكام الاجتماع والافتراق على اصول اصحابنا من الاستاذ ابى اسحاق فقول الشارح قال الآمدى هذا بناء من الشيخ محل نظر وتأمل اذ المتبادر من الاطلاق هو الشيخ الاشعرى اللهم الا ان يقال هذا بناء على ان الاستاذ ينقله من الشيخ وان لم يكن هذا النقل مذكورا فى ابكار الافكار او بناء على اتحاد مذهبيهما فما ذكر فما هو مبنى لكلام احدهما هو مبنى لكلام الآخر ولا يخفى ما فيه من التعسف

ما للجوهر من الكون غير مختلف و يكون الاختلاف عائدا الى التسميات كما ذكره القاضى * الفرع (الثانى) الجوهر (المتوسط بين الجوهرين) الكائنين فى حيزين بينهما احياز (كلما قرب من احدهما بعد عن الآخر) بلا شبهة (فقال الاصحاب قربه من احدهما عين البعد من الآخر وقال الاستاذ غيره وهو الحق اذ قد يقرب من احدهما ولا يبعد من الآخر بان يتحرك الآخر الى جهة حركته) بمقدار حركته فبطل ما قاله الاصحاب (اللهم الا ان يراد) اى يكون مرادهم بما قالوه (ان الكون واحد) اى الكون الموصوف بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد (كما هو مذهب الاستاذ وليس ثمه امر زائد) على الكون (هى المباينة والمجاورة فيكون النزاع لفظيا) اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف انما المختلف هو الاعتبارات ومراده ان الكون المأخوذ مع ما وصف به مختلف قال الآمدى اذا ضم جوهر ثالث الى احد هذين الجوهرين فلا شك انه قريب من المنضم اليه و بعيد من الآخر فقال الاصحاب قربه من احدهما عين بعده من الآخر وقال الاستاذ القرب غير البعد الا يرى انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب زال بعد المتوسط عن ذلك البعيد ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ مبنى على ان البعد هو المباينة والقرب هو المجاورة وان كل جوهر فرد له ست مباينات لستة جواهر فاذا جاور جوهرا فقد زالت مباينة واحدة و بقيت خمس مباينات على ما هو اصله والحق ما ذكره الاصحاب فانه مبنى على ان الكون القائم بالجوهر لا يختلف وانما تختلف التسميات كما ذكره القاضى *الفرع (الثالث الجوهر) الفرد (اذا ماس) جوهرا آخر (من جهة فهل يقال انه مباين) لذلك الجوهر الآخر (من الجهة الاخرى) كما ذهب اليه بعض المتكلمين (لعدم) حصول (المماسة) فى تلك الجهة الاخرى (ام لا) يقال ذلك كما ذهب اليه الاستاذ (لانه لا يمكن المجاورة) والمماسة (من تلك الجهة) الاخرى (حينئذ) اى حين هو مماس له من الجهة الاولى (وهذا نزاع لفظى) لانه ان اعتبر فى المباينة امكان المماسة فى تلك الحالة فالحق هو الثانى وان لم يعتبر فالحق هو الاول * الفرع (الرابع يجوز المباينة والافتراق فى جملة جواهر العالم) بحيث لا يتصف شئ منها بالاجتماع مع غيره كما اذا تبددت وزال تركيبها بالكلية (وقيل لا) يجوز (اذ لا تجوز المجاورة) بين الكل ولا بد فى المباينة من امكان المجاورة قال المصنف (و يكفى) يعنى فى الوصف بالمباينة (جوازها) اى جواز المجاورة بين الكل (بدلا) ولا شبهة فى هذا الجواز انما الممتنع هو المجاورة بين الكل على الاجتماع ثم قال (والذى حدانى) و بعثنى (على ايراد هذه الابحاث امران)

❊ سيالكوتى ❊

المماسات الست ضد المباينات الست والتضاد انما يكون فى الامور الموجودة ولو حمل الضد على المنافى ولو باعتبار يكون الفرع المذكور جاريا على تقدير ان يكون الاختلاف عائدا الى التسميات وانما زاد الشارح قوله من الشيخ مع ان الآمدى نقل التفصيل المذكور من الاستاذ ثم قال هذا بناء على ان المماسة والمباينة عرضان غير الكون فالظاهر ان يكون المعنى من الاستاذ اشارة الى ان الاستاذ ناقل لهذا التفصيل من الشيخ يدل على ذلك عقد الآمدى الفصل المشتمل على ذلك التفاصيل بتبعية احكام الاجتماع والافتراق على اصول اصحابنا لا على الاستاذ وان كون المماسة والمباينة عرضين غير الكون مذهب الشيخ لا مذهب الاستاذ كما سيجئ من قوله كما هو مذهب الاستاذ كما نقله سابقا بقوله ثم الشيخ والمعتزلة المجاورة الاجتماع اى غير الكون الاصول على الانفراد دونهما **قوله** (عائدا الى التسميات) اى الاعتبارات التى ترجع اليها التسميات **قوله** (قال الآمدى الخ) يعنى ان ما ذكره المص مخالف لما ذكره الآمدى فى تصوير الفرع الثانى حيث صور الآمدى فى الجوهر الثالث المنضم الى احد الجوهرين لا فى الجوهر المتوسط وفى الاستدلال المنقول عن الاستاذ جعل وحدة الكون ونفى كون المباينة والمجاورة زائدة على مذهب الاستاذ فان الآمدى نقل ان الاستاذ قائل بست مباينات زائدة وجعل النزاع لفظا فان بيان الآمدى يدل على انه مبنى على وحدة الكون ونفى كون المباينة واتحادهما وجعل ما ذكره الاصحاب حقا **قوله** (كما اذا تبددت) الصواب اذا تبددت اذ لا مدخل للتبديل فى حصول

قوله اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب الخ) بان ينتقل البعيد اليه او ينتقل هو الى البعيد وتحرك معه الجوهر المنضم اليه بحيث لم ينفصلا

احدهما (معرفة اصطلاح القوم وتحقيق ماذهبوا اليه فى حقيقة الاكوان تسلقا) تعليل للتحقيق (اليها) اى الى حقيقة الاكوان (مماقالوابه من اوازمها) واحوالها يعنى انه اذاعرف الاصطلاح لم يقع الخبط فى المسائل المبنية على الاصطلاحات المختلفة واذاحقق ماقالوه فى تفسير الاكوان واحوالها فربما يتوصل به الى معرفة حقيقتها (و) ثانيهما (ان لاتظن بكتابناهذا اعوازلها) اى لهذه الابحاث (قصورا) فيه (والافلاتجدى) المباحث المذكورة (فى المطالب المهمة) التى هى العقائد الدينية وماتوقف هى عليها (زيادة طائل) وفائدة (واولاهاتان الغايتان) المذكورتان (لم نطول الكتاب) بذكرها (وليس من دأبى الاسهاب) فى الكلام بل تحقيق المرام بالايجاز الضابط لماهومقتضى المقام (وادكر) اى احفظ وتذكر (هذا العذر) الذى مهدناه لك ههنا (لدى ماعسى تعثر عليه) من قبيل هذه الابحاث (فى غير هذا الموضع فتكف) بالنصب على انه جواب الامر (عنى لائمتك) اى لومك ﴿ المقصد السادس ﴾ من لم يجعل المماسة كونا) قائما بالجوهر كالقاضى واتباعه (اطلق القول بتضاد الاكوان) على معنى ان كل كونين فهما متضادان (لان الكونين) المجتمعين فرضا (اماان يوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد او بحيزين والاول اجتماع المثلين) لان كل واحد من الكونين مثل للآخر والمثلان ضدان لايجتمعان بل لايتصور وجودهما فى الجوهر الاعلى سبيل التعاقب كما اذاكان مستقرافى حيز واحد اكثر من زمان فان الكون المتجدد فى الزمن الثانى مماثل للكون الموجود فى الزمن الاول لقيام كل واحد منهما مقام الآخر فى تخصيص الجوهر بذلك الحيز (والثانى يوجب حصول الجوهر فى آن واحد فى حيزين) فامتنع اجتماع الكونين مطلقا فهما متضادان (ومن جعلها) اى المماسة (كونا) مخصوصا قائما بالجوهر وجوز قيام المماسات المتعددة بالجوهر الواحد (كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها) اى الاكوان (اضدادا ولا متماثلة بل مختلفة) لجواز اجتماعها فى جوهر واحد قال الآمدى والحق هو الاول لماسبق من ان المجاورة والمماسة والمباينة اعتبارات موجبة للاختلاف فى التسمية ﴿ المقصد السابع ﴾ فى اختلافات المعتزلة) فى احكام الاكوان (بناء على اصولهم احدها انهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض اختلفوا فى بقاء الحركة فنفاه الجبائى واكثر المعتزلة اذاو بقيت) الحركة (كانت سكونا والتالى باطل اما الملازمة فاذ لامعنى للسكون الاالكون المستمر فى حيز واحد) والحركة هى الكون فى الحيز الثانى عقيب الكون فى الحيز الاول فلوكانت باقية كانت فى الزمن الثانى كونا مستمرا فى الحيز الثانى فيكون عين السكون (واما بطلان التالى فلتضاد الحركة والسكون) ومن المستحيل ان يكون احد الضدين عين الآخر (و بالجملة فالحاصل) اى فالكون الحاصل (فى الآن الثانى) فى الحيز الثانى (سكون) بالاتفاق (فيجب ان يكون) الحاصل فى الآن الثانى (كونا آخر) متجددا (لاالكون الاول) الذى هو حركة (والافالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تنفيه كيف والحركة) التى هى الكون الاول فى الحيز الثانى (توجب الخروج عن ذلك الحيز) اى الحيز الاول (دون السكون) الذى ذكرناه

قوله والمثلان ضدان) اى كضدين فى عدم الاجتماع واطلاق الضدين على المثلين واقع فى كلام الآمدى ايضا

قوله فاذ لامعنى للسكون الا الكون المستمر فى حيز واحد) فيه بحث لان المفهوم من هذا الكلام ان السكون هو الكون الاول المستمر فى حيز واحد ومن المفهوم من قوله وبالجملة انه الكون الثانى ولاشك انه غير الكون الاول المستمر فبينهما تناف اللهم الا ان يقال نعم فهم مماذكر اولا ان السكون هو الكون المستمر لكن لماكان فيه مناقشة ظاهرة اذ السكون ليس هو الكون المستمر ضرورة اورد قوله وبالجملة انه الكون الثانى حاصل ماذكر اولا بل اثبات الملازمة المذكورة بوجه آخر

﴿ سيالكوتى ﴾

الافتراق ولعله تصحيف من الكتاب قوله (تسلقا) باتفاق بدتوار بدارمدن على مافى الصراح والتاج وهو متعدد بنفسه يقال تسلق الحائط فتعديته بالى بتضمن معنى الترجى اشارة ان الساق على حقيقة الاكوان من اللوازم انما يحصل بالتدريج والاعواز عدم الوجدان والاسهاب الاطناب والدى ظرف لا. دكر وماكافة قوله (لم يجعل المماسة الخ) بل جعلها اعتبارا عارضا للكون للجوهر بالحيز قوله (اطلق القول الخ) اى قال الاكوان الموجبة لاختصاص الجواهر بالاحياز متضادة ولم يجعل الاكوان على ثلثة اقسام كما سيجئ قوله (مثل الآخر لاشتراكهما) فى تخصيص الجواهر بالحيز الذى هو آخر صفات الكون قوله (ضدان بالمعنى الاعم) اى الامرين اللذين لايجتمعان فى محل واحد سواء كانا متماثلين اولا قوله (كونا مخصوصا) غير الكون المخصوص للحيز قوله (اضدادا) لم يجعل الاكوان مطلق اضداد اولا متماثلا بل جعلها متخالفة كالمماثلة والمباينة فان

وهو الكون الثاني في الحيز الثاني فانه لا يوجب ذلك الخروج فيتغايران قطعا (ويمكن الجواب) بمنع بطلان الثاني (بما مر من ان المنافي للسكون) والمضادله (هو الحركة من الحيز) فانها لا تجامع السكون فيه (لا) الحركة (اليه) فانها لا تنافي السكون فيه فجاز ان تكون الحركة الى مكان عين السكون فيه (و) قولهم (الحركة) توجب الخروج عن الحيز الاول ليس بصحيح لانها (لا توجب الخروج عنه بل) الحركة (هو الخروج) عن الحيز الاول (وانه نفس الحصول في الحيز الثاني الذي هو السكون) فان قلت لا يخفى ان السكون الاول في الحيز الثاني هو عين الخروج عن الحيز الاول كما ذكرتم الا ان السكون الثاني في الحيز الثاني ليس عين الخروج عن الاول فهما متغايران قلت انما يصح ذلك ان لو ثبت تعدد الكونين في الحيز الثاني على تقدير اتحادهما كان الثاني منهما كالاول عين الخروج عن الحيز الاول (وبه قال ابو هاشم) اي انه قال ببقاء الحركة وبان السكون الاول في الحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه السكون الذي في الزمن الثاني المسمى بالسكون (ثانيها) اي ثاني الاختلافات انه (ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة الى بقاء السكون) من غير تفصيل (واستثنى الجبائي) ومن تابعه (صورتين) اي قالوا ببقاء السكون الا في صورتين (الاولى ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات) المتجددة (فامسكه الله تعالى في الجو) من غير ان يكون تحته ما يقله فلا بد ههنا من تجدد السكون فيه وانما ذهب الى ذلك (لان من اصله ان الطارئ الحادث اقوى من الباقي فلو كان السكون باقيا) لا متجددا (لهوى) ذلك الجسم (الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات) الصورة (الثانية السكون المقدور للحي) فانه لا بد ان يكون متجددا (اذ لو بقي لم يكن مقدورا) لان تأثير القدرة انما هو الاحداث ولا يتصور الاحداث حالة البقاء (فيجب) حينئذ (لو امر) الحي (بالحركة ولم يتحرك) بل استمر على ما كان عليه من السكون (ان لا يأثم) اذ لا اثم على اصلهم الا على امر مقدور والسكون المضاد للحركة اذا كان باقيا لم يكن مقدورا فلا يكون آثما به (وهو خلاف الاجماع) بخلاف ما اذا كان السكون متجددا (وزيف هذا) الذي ذكره الجبائي في اثبات الصورة الثانية (بابي هاشم) فلم يجد عنه محيصا (والتزم) التأثم و (العقاب بعدم الفعل) في هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدمه اذ ليس هناك شئ يتصور صدوره عنه سوى هذا الضد الذي هو السكون (فلقب بالذمي) اما لانه رجع

﴿ سيالكوتي ﴾

فان الاكوان مخالفة لاجتماعها في الجوهر المحفوف بالجواهر الست **قوله** (وهو الكون الثاني) اي الكون الحاصل في الآن الثاني فلا ينافي ما سبق من ان السكون هو الكون الاول المستمر في الآن الثاني **قوله** (بل الحركة الخ) هذا غير صحيح عند المتكلمين لان الحركة من الكون والخروج من الاضافة هي كون يوجب الخروج عن الحيز **قوله** (وانه نفس الحصول) اي الخروج نفس الحصول فيه ان الخروج يستلزم الحصول في الحيز الثاني واما عينيته فغير صحيح اذ الاضافة لا تكون عين الحصول في الحيز الذي هو الاين **قوله** (وبه قال ابو الخ) ولا يلزم منه ان يكون جوهر واحد متحركا وساكنا معا لان ذلك الكون في الآن الاول حركة وفي الآن الثاني سكون والآنان لا يجتمعان نعم يلزم ان تكون الحركة والسكون متحدين ذاتا ولا حجر فيه **قوله** (اي قالوا ببقاء السكون الخ) حمل الاستثناء على المعنى الاصطلاحي ففسره بذلك القول ولو حمل على معنى الاخراج لم يحتج الى ذلك التفسير **قوله** (من الاعتمادات المتجددة) بناء على تجدده من تجدد الاعتماد سواء كان طبيعيا او مجليا **قوله** (ما يقله من الاقلال) بمعنى الحمل والرفع **قوله** (والسكون المضاد للحركة) وكذا عدم الحركة لانه ازلي لا يتعلق به القدرة **قوله** (والتزم التأثم والعقاب بعدم الفعل) اي بعدم الحركة في هذه الصورة المخصوصة مع انتفاء القدرة على ضده المستلزم لعدم الحركة اعني السكون **قوله** (اذ ليس هناك الخ) تعليل لانتفاء القدرة على الضد اي لا يتصور منه هناك اي فيما اذا لم يتحرك الا صدور السكون وقد فرض انه غير مقدور لانه باق والشئ حالة البقاء غير مقدور **قوله** (اما لانه رجع الخ) لانه التزم العقاب بعدم الحركة مع انه يلزم ان يقول باحساس جميع المعاني الجزئية التي

قوله لهوى ذلك الجسم) والا كان السكون الباقي اقوى من الاعتمال المتجدد وهو خلاف اصله واما عندنا فلا مانع مع امكان بقاء السكون ان يخلق الله تعالى في الجسم الثقيل الهاوي سكونا باقيا يكون به لبثه في الهواء كلبثه بالسكنات المتجددة

عن مقتضى اصولهم فى ان الثواب والعقاب انما يتعلقان بما يصدر عن المكلف بقدرته وستر مذهبه فى الذهن واما لانه اثبت التأثم والعقاب بامر يدرك بالذهن وليس صادرا عن المكلف اصلا (ثالثها قال الجبائى الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس فان من نظر الى الجوهر اولمسه مغمضا لعينيه وهو) اى ذلك الجوهر (ساكن اومتحرك ادرك) بالحاستين (التفرقة بين الحالتين) اى حالتى السكون والحركة وعلم انه اما ساكن اومتحرك ضرورة (ومنعه ابو هاشم) واحتج (بان) الحركة عين الكون فى الحيز بعد ان كان فى غيره وذلك الكون هو السكون بعينه فى الزمن الثانى كما هو مذهبه ثم ان (الكون) ليس مدركا بالحواس اذ (لوكان مدركا لكان مدركا بخصوصيته اذ الادراك عندهم لايتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان) خصوصية الكون فى الاحياز المعينة غير مدركة الا ترى ان (راكب السفينة قد لايدرك حركة السفينة ولا سكون الشط) فانها اذا كانت سهلة الجرى على الماء غير مضطر بة عليه فان راكبها لايدرك تفرقة بين خصوصيات اكوانها فى الاحياز الهوائية المتبدلة عليها بخرقها الهواء بل ربما توهم انها ساكنة فى حيز واحد من الهواء وان الشط متحرك الى خلاف جهة حركتها (ومن نقل فى النوم الى غير حيزه) تبدل عليه كونه بكون آخر (فاذا استيقظ لم يدركه) ولم يجد اختلافا فى حالتيه مع القطع باختلاف الكونين المخصصين له بالحيزين و يظهر ذلك فيمن كان هاويا فى الجو متبدلا احيازه عليه فلو غلبه عيناه وهو فى حيز وانتقل منه فى نومه الى حيز آخر ثم استيقظ فانه لايجد تفرقة بين كونيه فى حيزيه (بخلاف مالو لون) فى نومه (بغير لونه) فانه يدركه و يميزه عن لونه السابق بالضرورة (ورابعها قال الجبائى التأليف ملموس ومبصر) اى مدرك بالقوة اللامسة والباصرة (اذ) نحن (نفرق بين الاشكال المختلفة) ونميز بعضها عن بعض (وماهو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة) اولمسها فلابد ان تكون تلك التأليفات محسوسة بهاتين الحاستين (ومنعه ابنه فى احد قوليه فقال ذلك) الفرق (قد يكون بالنظر الى الاكوان) اى المجاورات المختلفة المولدة للتأليفات المتفاوتة (او المحاذيات) المختلفة (او غيرها) من الامور المتعلقة بالجواهر سوى التأليف (واحتج) ابو هاشم على سبيل المعارضة (بانه لو رؤى التأليف وهو) امر واحد (قائم بالصفحتين من الجسم العليا وماتحتها لرؤى الصفحتان) معا وذلك لان تأليفا واحدا قائم بكل جزئين من الصفحتين فاذا رؤى قائما بالصفحة العليا فقد رؤى قائما بالصفحة التى تحتها ضرورة اتحاده (وانما يصح) هذا الاحتجاج على ابيه (لولم يقل ان المدرك جواهر الصفحة العليا وتأليف جواهرها بعضها مع بعض لاتأليف الصفحتين) يعنى انه لايقول ان تأليف جواهر الصفحة العليا مع ماتحتها مدرك حتى ينتهض عليه هذه المعارضة بل يقول ان المرئى تأليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها على ان لقائل ان يقول اذا جاز عندك قيام تأليف واحد بجوهرين فلم لايجوز انقسامه

❁ سيالكوتى ❁

يدرك العقل التفرقة بينهما بواسطة الاحساس كالحسن والقبح والعداوة والصداقة والفرح والحزن وليس كذلك فانها معقولة عندنا فى الحواس الباطنة موهومة عند مثبتيها **قوله** (وذلك الكون الخ) زاد هذا الكلام على المتن لئلا يرد ان الاحتجاج المذكور انما يدل على ان الحركة ليست مدركة بحاسة البصر والمدعى ان الحركة والسكون كليهما ليسا بمدركين بهما عندهم خلافا للاشاعرة فان الرؤية عندهم بمطلق الوجود **قوله** (بمطلق الوجود) الصواب ان يقال بمطلق الكون فى الحيز اذ الكلام فيه لافى الوجود **قوله** (بل ربما توهم الخ) اى تحكم باطلا بخلاف ما فى نفس الامر فلا يكون التفرقة بين خصوصيات الاكوان مدركة قوله لايدرك التفرقة بين خصوصيات اكوانها اشار بذلك الى دفع مناقشة وهى ان التنوير المذكور مصادرة حيث نور عدم ادراك خصوصية الكون بالبصر بعدم ادراك حركة السفينة وسكون الشط الذى هو المدعى ووجه الدفع انه اراد بعدم ادراك خصوصيات اكوانها **قوله** (فلم لايجوز الخ) مذهبه عدم انقسام التأليف لانه يستلزم انتفاء

قوله التفرقة بين الحالتين) قال فى ابكار الافكار ولقائل ان يقول على حجة الجبائى ما المانع ان يكون على اصلك ما يجده الناظر من التفرقة راجعا الى انحراف الشعاع الخارج من العين وميله عن جهة اتصاله بسبب تزحزح الجوهر عن حيزه فانه لايبعد على اصلك ان يختلف احوال الشئ المدرك باختلاف احوال الشعاع ولهذا فان من سود شعاعه فى جهة نظره فانه يرى الشئ الواحد شيئين وان كان الشئ المدرك لا اختلاف فيه اوان يكون ما يجده من التفرقة بالنظر واللمس راجعا الى اختلاف محاذيات الجوهر المدرك بالنظر واللمس قال وهذا قادح من اصول المعتزلة ولا محيص عنه

قوله ومنعه ابو هاشم واحتج الخ) قال الآمدى حجة ابى هاشم وان كانت لازمة على ابيه فغير لازمة على اصولنا لجواز ان يدرك المدرك امرين ولا يدرك التفرقة بينهما

قوله قد يكون بالنظر الى الاكوان) فيه بحث اذ يفهم منه ان الاكوان مبصرات وهو خلاف مذهب ابى هاشم اللهم الا ان يقال انه بطريق الالزام او يقال انه ذهب الى ان الكون المخصص غير مبصر و المراد بالاكوان ههنا المجاورات كما فسر به الشارح

قوله لرؤى الصفحتان معا) وليس كذلك اذ لاندرك الصفحة السفلى

بحيث يكون مدركا من احد الطرفين دون الآخر فلايلزم روية الصفحتين معا (خامسها قال الجبائى التأليف مختلف باختلاف الاشكال لانا) من انانفرق بين الاشكال المختلفة وماهو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة فانه لوقدر التساوى والتشابه فى تأليفات الاجسام لما اختلفت اشكالها (ومنعه ابنه) وقال ان التأليفات متجانسة (لان التأليفين مشتركان فى اخص صفة النفس وهو القيام بمحلين بناعلى اصله) الفاسد (وان سلم) ذلك الاصل (ففيه) اى فى هذا الاستدلال (مصادرة) لانه يجوز ان تكون التأليفات مختلفة ومشتركة فى عارض يلزمها وكون ماذكره من اخص صفات التأليف انما يثبت اذا لم تكن التأليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة فى الدليل متوقفة على ثبوت المطلوب وهو المصادرة (سادسها قال الجبائى التأليف قديقع مباشرا) بالقدرة (كمن يضم اصبعيه ومنعه ابنه اذ يمتنع) وقوع التأليف (دون المجاورة المولدة له) وهذا لازم على الجبائى لاتفاق المعتزلة على ان المتولد من السبب لايكون مباشرا بالقدرة الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على اصول اصحابنا (سابعها ذهب اكثر المعتزلة الى ان مجاورة) الجوهر (الرطب و) الجوهر (اليابس وان ولدت التأليف) بينهما كما مر (فليست) المجاورة المذكورة (شرطا له لانها لوكانت شرطا للابتداء) اى شرطا للتأليف فى ابتداء حدوثه (لكانت شرطا) له (فى الدوام كاصل المجاورة) فانه شرط للتأليف ابتداء ودواما (وليس) الامر (كذلك كاليواقيت) والصخور (الصم الصلاب) ونحوها فانها لارطوبة فيها اصلا مع قوة التأليف فيما بين جواهرها (وهو) اى هذا الاستدلال (منقوض بالقدرة) فان تعلقها بالمقدور (عندهم) شرط لوجوده ابتداء لادواما (ومنهم من قال انها) اى المجاورة بين الرطب واليابس شرط (للدوران) قال التأليف الذى يصعب معه الفك والتجزئة لايتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما فهذا التأليف دائر مع المجاورة المذكورة وجودا وعدما فهى شرط له (ومع ضعفه) اى ضعف الدوران وعدم دلالته على ان المدار شرط للدائر (فلعل ذلك) اى الاختلاف بين المجاورات فى صعوبة التفكيك والتجزئة (عائد الى اختلاف اجناس التأليف) كما ذهب اليه الجبائى لاالى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة و يبوسة بعضها

﴿ الفصل الثانى ﴾

فى مباحث الاين على رأى الحكماء وفيه مقاصد) ثلاثة عشر ﴿ الاول قال الحكماء ﴾ الجسم اما ان يكون متحركا اولايكون والثانى هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك و(الحركة) عرفها ارسطو ومن تابعه بانها (كمال اول لما بالقوة) اى لمحل يكون بالقوة (من حيث هو بالقوة و) بيان (ذلك ان كل ماهو بالقوة) من الموجودات (فانه لايكون بالقوة من كل وجه والا فعدم محض) اذ يكون

﴿ سيالكوتى ﴾

التفريق ولذا قال بقيام تأليف واحد بمحلين **قوله** (باختلاف الاشكال) الباء للملابسة اى حال تلبسها باختلاف الاشكال لاللسببية اذ السببية بالعكس يدل عليه بيان الشارح **قوله** (فى مباحث الاين الخ) اى المباحث التى لها نوع تعلق بالاين لانها مباحث الحركة التى تقع فيه وتخصيص التعلق بالاين مع ان لها تعلقا بالمقولات الاخر ايضا لكون وقوعها فيه بديهيا متفقا عليه ثم اعلم ان الحركة معلومة بالكنه الاجمالى بديهية بحذف المشخصات من جزئياتها المعلومة باعانة الحس فلايمكن تعريفها الحقيقى فالتعريفات التى ذكروها من الخروج من القوة الى الفعل تدريجا وكمال اول لما بالقوة من جهة ماهو بالقوة والتوسط بين المبدأ والمنتهى وقطع المسافة والتوجه والتأدى كلها تعريفات لفظية باللوازم ولايفيد تصور حقيقتها فلذلك بعد الاتفاق على صحة تلك التعريفات اختلفوا فى انها مقولة برأسها اوداخلة فى واحد من المقولات وانها من مقولة الانفعال اوالاضافة اوالكيف اوانها من مقولة وقعت فيه فالاستدلال بشئ من تلك التعريفات على دخولها فى مقولة توهم ناش من توهم كون ذلك التعريف حدا **قوله** (من كل وجه)

قوله مختلف باختلاف الاشكال) الباء بمعنى فى اى يختلف فى صورة اختلاف الاشكال والمراد يدل عليه اختلاف الاشكال لان اختلاف التأليف بسبب اختلاف الاشكال كما يدل عليه آخر كلامه والله تعالى اعلم

قوله فى مباحث الاين على رأى الحكماء) ظاهر كلامه يشعر بان الحركة من مقولة الاين على رأى الحكماء وليس بمتعين نعم هى عند المتكلمين القائلين بانها الكونان فى آنين فى مكانين اوالكون الاول فى الحيز الثانى من مقولة الاين واما عند الحكماء قيل هى مع قطع النظر عما يقع فيه ان فسرت بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فمن مقولة الانفعال وان فسرت بالتوسط فمن مقولة الاضافة وان فسرت بقطع المسافة فمن مقولة الفعل واما تفسيرها بانها كمال اول الخ فلايظهر منها انها من اى المقولات عند هذا المفسر ويمكن ان يكون قوله على رأى الحكماء متعلقا بالمباحث لابالاين فالاينية حينئذ على رأينا والمباحث على رأى الفلاسفة لكن لايخلو عن بعد لان المباحث تعم الحركة فى الكم والكيف وليس شئ منهما اينا فى رأى المتكلمين بل هم لايقولون بهما كما سيجئ هذا واعلم ان البحث فى الاصطلاح اثبات المحمول للموضوع فالتعريف ليس منها بل هو من المبادى التصورية الا ان يعتبر الحكم الضمنى

حينئذ بالقوة فى كونه موجودا فلا يكون موجودا هذا خلف و يلزم ايضا ان يكون بالقوة فى كونه بالقوة فتكون القوة حاصلة وغير حاصلة (بل) يكون (بالفعل من وجه) ولو فى كونه موجودا ومتصفا بالقوة لا اقل من ذلك (و) يكون (بالقوة من وجه آخر) لانا فرضناه كذلك فظهر ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من جميع الوجوه فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رأيهم او بالفعل فى بعضها و بالقوة فى بعضها والقسم الاول يستحيل عليه الحركة لانها طلب لشئ وتوجه اليه وذلك غير متصور فيه لان جميع ما يمكن ان يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب فلا حركة بل لا تغير فيه ولا انتقال من حال الى حال اصلا بخلاف القسم الثانى اذ يتصور فيه الحركة والانتقال الدفعى ايضا (و) اذا عرفت هذا فنقول (المتحرك) اى الموصوف بالحركة (له حركة بالفعل) حال اتصافه بها (وهو) اى الحركة (امر حصل له بعد ان لم يكن) حاصلا له عند استقراره فى مكانه او على حاله (فهو) اى ذلك الامر الحاصل بعد ما لم يكن (كمال له) اى للمتحرك (اذ معنى الكمال ذلك) هو اشارة الى المطلق المذكور فى ضمن المقيد اى معنى الكمال هو الحاصل بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما فى حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما فى الكمالات الدائمة الحصول والحركات الازلية على رأى الفلاسفة وانما سمى الحاصل بالفعل كمالا لان فى القوة نقصانا والفعل تام بالقياس اليها وهذه التسمية لا تقتضى سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر فى مفهوم الكمال كونه لائقا بما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان تكون الحركة لائقة بصاحبها (وانه) اى ذلك الامر الذى هو الحركة (يؤدى) المتحرك (الى حصول ممكن آخر له وهو الحصول فى المنتهى) مثلا (فهذا) الممكن الآخر (كمال ثان) اذا حصل بالفعل (وذلك) الامر المؤدى اليه وهو الحركة الحاصلة (كمال اول) بالقياس الى ذلك الممكن الذى يترتب عليه و يجب ان يكون ثابتا بالقوة ما دامت الحركة ثابتة بالفعل (ثم انه) اى المتحرك (ما دام متحركا) بالفعل (فشئ منه) اى من الكمال الاول الذى هو الحركة (بعد بالقوة فهو) اى ذلك الكمال الاول انما يثبت (لما هو بالقوة) من وجهين احدهما ذلك الكمال الثانى المترقب حال الحركة وثانيهما نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان فى مكان مثلا وامكن حصوله فى مكان آخر فله هناك امكانان امكان الحصول فى المكان الثانى وامكان التوجه اليه وكل ما هو ممكن الحصول له فانه اذا حصل كان كمالا له فكل من التوجه الى المكان الثانى والحصول فيه كمال الا ان التوجه متقدم على الحصول لا محالة فوجب ان يكون الحصول بالقوة ما دام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذى يجب ان يكون بالقوة فى كماله الثانى الذى هو الحصول ثم ان التوجه ما دام موجودا فقد بقى منه شئ بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصيتين احديهما انها من حيث

قوله فهو اما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رأيهم) اعترض عليه بانه لو كان الشئ بالفعل من كل الوجوه لكان كونه بالفعل ايضا بالفعل وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل وايضا لا بد لكل شئ من اتصافه بصفات اضافية لم يكن متصفا بها قبل اقلها الاضافات مع الحوادث فلا يكون الشئ بالفعل من كل الوجوه والجواب عن الاول ان التسلسل المذكور فى الامور الاعتبارية وعن الثانى ان الكلام فى الامور الحقيقية كذا فى حواشى حكمة العين للشارح وفيه بحث اما اولا فلان كون الشئ بالفعل ان كان من الامور الاعتبارية كان كونه بالقوة من الاعتبارات ايضا فحينئذ لا يتم قولهم هنالك الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من كل وجه والا لكان كونه بالقوة الخ وكذا قول الشارح ههنا و يلزم ايضا ان يكون بالقوة كونه بالقوة اذ لا يلزم من كونه بالقوة فى الحقيقيات على ما هو المبحث باعترافهم كونه بالقوة فيما هو فى الاعتبارات اللهم الا ان يقال كونه بالقوة عبارة عن الاستعداد الموجود فيه بالنسبة الى المقبول بالفعل فهو من الامور الحقيقية بخلاف الفعل واما ثانيا فلان الاضافات لما جوز ان تكون للعقول بالقوة لم يظهر بمجرد ما ذكره من كونها بالفعل فى الصفات الغير الاضافية استحالة الحركة عليها فتأمل

قوله اى الموصوف بالحركة) فسر المتحرك به حذرا عن اللغوية فى قوله له حركة بالفعل

قوله فى مكانه او على حاله) الاول فى الحركة الاينية والثانى فى غيرها

قوله اى معنى الكمال هو الحاصل بالفعل) فيه بحث لان التعريف متناول لهيوليات الاجسام وليست عندهم كمالات قطعا بخلاف صورها الجسمية والنوعية نعم تصور سبق القوة بالنظر الى الصور الجسمية والنوعية اسهل ولو بالنسبة الى نوعهما بخلاف تصوره بالنظر الى الهيولى وخروجها عن التعريف بهذا القدر غير واضح

﴿ سيالكوتى ﴾

اى وجه متقرر فى ذات الشئ متصف به فى حد نفسه كالوجود وكونه بالقوة فانه استعداد فى ذات الشئ بخلاف كونه بالفعل فانه اعتبار محض ينتزعه العقل من ملاحظة اتصاف الشئ بصفة و بخلاف كونه قبل شئ آخر او معه او بعده فانها اعتبارات ينتزعها العقل من ملاحظة حصول الشيئين بالقياس الى الزمان وانه لا يلزم من كونه بالفعل من جميع الوجوه التسلسل واندفع الشكوك التى عرضت لبعض الناظرين قوله (لان جميع ما يمكن الخ) اى جميع ما يمكن ان يتصف به فى حد ذاته ولا يكون اعتبارا محضا قوله (اى الموصوف الخ) اشار به الى دفع مناقشة وهو انه ان اريد المتحرك بالفعل فالحكم لغو وان اريد بالقوة فالحكم غير صحيح ووجه الدفع ان المراد الموصوف بالحركة من غير ملاحظة بالقوة والفعل ولا شك ان الموصوف بالحركة لا بد ان تكون حركة بالفعل اذ لا يمكن الاتصاف بالحركة المعدومة قوله (وقد يعتبر فى مفهوم الى آخره) كما فى تعريف اللذة بانه ادراك ونيل بما هو كمال وخير عند المدرك اذا حصل بالفعل لان الكمال لا يطلق الا بعد الحصول قوله (وتوضيحه الخ) زاد فى التوضيح تصوير الكمال الاول والثانى فى صورة جزئية وبيان كونه تعريفا للحركة بالخاصة وبيان احترازات

ان حقيقتها هي التأدي الى الغير والسلوك اليه تستلزم ان يكون هناك مطلوب ممكن الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التأدي تأديا اليه وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة وثانيتهما انها تقتضي ان يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد فانه اذا وصل اليه فقد انقطعت حركته ومادام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لان يكون محلها حال اتصافه بها مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها واخرى بالقياس الى ماهو المقصود بها اما القوة التي بالنسبة الى المقصود فمشتركة بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان الجسم مادام في المسافة لم يكن واصلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة اصلا واما القوة الاخرى ففيها تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها بالفعل فالقوة والفعل في ذات شيء واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن هناك قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما ستطلع عليه فقد انكشف لك ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال وفيما يتأدى اليه ذلك الكمال وبقيد الاولية تخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة بالاول تخرج الكمالات الاولى على الاطلاق اعني الصور النوعية لانواع الاجسام والصور الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اولى لما بالقوة لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصل هذه الانواع والجسم المطلق في انفسها انما هو بهذه الصور وماعداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة في الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية والجسمية وانما اتصف بالاولية لاستلزامها ترتب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال وكونه بالقوة معها لا مطلقا (وكونه) اي كون المتحرك (بالقوة) انما هو (باعتبار عارض للمتحرك) وذلك العارض هو الكمال الثاني المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين

﴿ سيالكوتي ﴾

التنبيه **قوله** (ان حقيقتها هي التأدي) اي لازمها ذلك كأنه نفس حقيقتها **قوله** (تستلزم الخ) بخلاف الامكان الاستعدادي فانه لا يستلزم حصول ما يستعد الشيء له وان كان يترتب عليه **قوله** (تقتضي ان يكون شيء منها) اي بمحلها بالقوة بخلاف الزمان فانه وان كان كمالا للحركة لكونه مقدارا لها مقتضيا لان يكون شيء منه بالقوة يستلزم ان يكون الزمان الذي هو مقدارها ان يكون شيء منه ايضا بالقوة لكن ذلك الزمان ليس كمالا لمحل الزمان الاول بل الحركة التي هو مقدارها على اقتضاء الزمان الاول والثاني بل المقتضي هي الحركة وما قيل ان الحركة يتقدم الآن الموصول بلا شبهة وذلك الآن ظرف زمان حركة الجسم المتحرك مع انه لا قوة بذلك الزمان بالنظر الى اجزاء الحركة زمان تمام الحركة فمدفوع بانك ان اردت ان الجسم متحرك في ذلك بطريق الثبات باطل وان اردت انه متحرك بطريق التجدد وعدم الاستغراق فهو لا ينافي بعض اجزاء الحركة بالقوة فكل جزء يفرض للحركة بعد حركة بالقوة مالم يصل الى المنتهى **قوله** (فهوية الحركة) اي ماهيته الشخصية الموجودة في الخارج وانما قال ذلك لان ماهية الكل غير مشتمل عليها **قوله** (في ذلك الكمال الخ) اجرى بالقوة على اطلاقه كما هو المتبادر فيخرج الكون فان الصورة الاولى كمال اول لا بالقوة على اطلاقه كما هو المتبادر فيخرج الكون فان الصورة الاولى كمال اول بالقوة في الكمال الثاني وهو الصورة الثانية لكن ليست كمالا فيما هو بالقوة في تلك الصورة وبهذا ظهر ان تخصيص القوة بما يتأدى اليه كما في شرح التجريد كونه تخصيصا من غير مخصص مخل لمنع التعريف **قوله** (تخرج الكمالات الثانية) اي من حيث انها كمالات ثانية **قوله** (انما هو بهذه الصور) هذه كمالات ذاتية تم بها ذوات الجسم والانواع لعدم كونها ناقصة بدون اعتبار تلك الصور وليست الهيولى كمالا لنفسها وهو ظاهر ولا الذوات

قوله وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة) فان قلت يرد عليه الامكان الاستعدادي فانه يستلزم ايضا ان يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان التحقيق ان الاستعداد سواء كان قريبا او بعيدا يبطل مع الفعل قلت الامكان الاستعدادي وان استلزم ان يكون هناك شيء غير حاصل لكن لا يستلزم ان يكون هناك مطلوب غير حاصل اذ لا تعلق له بالطلب واما استلزام الحركة للمطلوب الغير الحاصل فمن جهة ان حقيقتها التأدي الى الغير وطلبه وبالجملة الامكان الاستعدادي يخرج بقوله من حيث ان حقيقتها التأدي فليتأمل

قوله وثانيتهما انها تقتضي الخ) في ثبوت هذه الخصوصية للحركة وكونها خاصة لها على تقدير ثبوتها لها بحث اما في الاول فلان الحركة تنعدم آن الوصول بلا شبهة وذلك الآن طرف زمان الحركة ففي زمان الحركة الجسم متحرك مع انه لا قوة بعد ذلك الزمان بالنظر الى بعض اجزاء الحركة لان الزمان تمام زمان الحركة ويمكن ان يقال هذه الخاصة للحركة بمعنى القطع كما صرح به فهذا البحث ان اورد بالنظر الى مجموع الحركة الواقعة في مجموع الزمان لم يرد اذ لا اتصاف بالمجموع في وقت ما كما ستعرفه في المقصد الثاني وان اورد بالنظر الى جزء من الحركة الواقع في جزء من الزمان لم يتجه ايضا اذ لا بد بعد كل جزء يفرض من الحركة جزء آخر منها كيف لا ولو لم يبق شيء من الحركة بالقوة لكان المتحرك حاصلا في المنتهى وحينئذ لا حركة كما يظهر بادنى تأمل واما في الثاني فلثبوتها لاجزاء الزمان والزمان وان لم يكن كمالا للجسم اذ ليس صفة له لكن كمال للحركة لانه مقدار لها قائم بها لا يقال الحيثية المذكورة معتبرة في هذه الخاصة ايضا فيخرج الزمان اذ ليس حقيقته التأدي الى الغير لانا نقول لا وجه لاعتبارها ههنا اذ لا معنى لان يقال الحركة من حيث ان حقيقتها هي التأدي الى الغير يقتضي ان يكون شيء منها بالقوة اذ لا دخل للحيثية المذكورة في هذا الاقتضاء نعم يمكن ان يجاب بان الذي عد خاصة للحركة هو اقتضاء ما ذكر لذاته واقتضاء الزمان له او سلم انما هو بواسطة انطباقه على الحركة الغير القارة وكونه مقدارا لها والتحقيق في الجواب ان يقال الخاصة الثانية هي اقتضاء الحركة ان يكون شيء منها ؟

العارضين لاباعتبار ذاته بل ذاته بالفعل فى صورته الجسمية والنوعية فلا يصح ان يقال له بالقوة و يراد ان فى محل الحركة بالقوة فى ذاته لانه اذا كان بالقوة فى ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فقوله لما بالقوة معناه لما هو بالقوة فى شئ من عوارضه لا فى ذاته (والا) اى وان لم يرد به هذا المعنى (فهو) اى المتحرك (كما) اى بحسب ذاته وصورته (ايضا) كما كان كمالا بحسب حركته والمقصود انه ان لم يرد به كونه بالقوة فى عارضه بل اريد كونه بالقوة فى ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة فى ذاته بل بالفعل (فلذلك) اى فلان كونه بالقوة انما هو باعتبار عارض (اعتبرنا الحيثية) اذ لو اريد كونه بالقوة فى ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لاعتبار الحيثية معنى وحاصل ماذكره ان قيد الحيثية يفيد ان القوة بحسب العارض دون الذات وذلك لا ينافى كونه احترازا عما ذكرناه قال المصنف (وفى انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة) الازلية الابدية على زعمهم (نظر اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمال اول) هو الحركة (وثان) هو الوصول الى المنتهى نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اول بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة فى اثناء مسافة الحركة و يجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة فى ان المتبادر من التعريف ان تكون الحركة كمالا اول بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط وفى الملخص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر فى هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا و بين كونه ساكنا واما الامور المذكورة فى تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس وقد اجيب عنه بان ما اورده يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها (وهذا) الذى ذكره المعلم الاول واتباعه فى تحديد الحركة (قريب مما قاله قدماؤهم) من (انها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج) فانهم قالوا الخروج من القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة اولا دفعة والثانى هو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا اولا دفعة او بالتدريج وكل واحدة من هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة (لكن) متأخروهم (عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع الشئ فى زمان بعد زمان) بل نقول هو وقوع الشئ فى آن بعد آن فيه فتوقف تصور التدريج على تصور

﴿ سيالكوتى ﴾

الجسم والانواع اذ لا يتصور وجود شئ منها بدون الهيولى الا باعتبار نفسها ولا باعتبار جزئها فتدبر فانه مما زل فيه الاقدام **قوله** (نعم اذا اعتبر الخ) الوضع المفروض فى الحركة المستديرة كالحد المفروض فى الحركة الآنية فكما ان الحد المفروض لا يصير منتهى الحركة الآنية المتصلة مالم يفرض ان لا تكون الحركة فيما بعده كذلك الوضع فلذا قال واعتبر ما قبله دون ما بعده اى اعتبروا الحركة التى قبله **قوله** (ولا شبهة فى ان المتبادر الخ) فيه ان قيد الاولوية مشعر بان اولوية ما بعد للفوق فان كان بحسب الاعتبار كانت الاولوية بحسب الاعتبار فلا غبار على التعريف **قوله** (بان ما اورده الخ) اى التفرقة التى اوردها تدل على تصورها بالوجه الذى يتوقف تلك التفرقة والتصديق يوردها للاجسام ولا يدل على تصور حقيقتها والامور المذكورة فى التعريف بتصور حقيقتها وتصور بالحقيقة ليس اجلى منها حتى يكون تعريفا بما هو اخفى منها وجهان وجها اجلى لا يمكن تعريفه بالامور المذكورة وحقيقة هى اخفى من تلك الامور يمكن تعريفها وبما حررنا ظهر ان ما فى الشرح الجديد للتجريد من ان هذا الجواب لا يشفى العليل اذ لا يدفع المحذور الذى هو التعريف بالاخفى و يمكن ان يقال قد يتصور شئ بوجوه بعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل تصوره بالوجه الخفى امور هى اخفى من المعرف بالوجه الجلى لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفى انتهى ناش من قلة التدبر لما عرفت ان حاصل الجواب المذكور ماذكره بقوله ويمكن ان يقال الخ افراد والحال قبول الثانى ليس بشئ **قوله** (لان وقوعه الخ) ليس المراد ما هو

٢ لمحلها بعينه بالقوة كما يدل عليه قوله فهوية الحركة مستلزمة الخ وهذا لا يتحقق فى الزمان لان محله ليس الا الحركة لانه مقدارها قائم بها والجزء الذى هو بالقوة من الزمان ليس محله الحركة الاولى لانها تنقضى بانقضاء الزمان بل حركة اخرى فليتأمل

قوله وقد اجيب عنه بان ما اورده الخ) قيل هذا الجواب لا يشفى العليل اذ لا يدفع المحذور الذى هو التعريف بالاخفى ثم قيل و يمكن ان يقال قد يتصور شئ بوجوه بعضها اجلى و بعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفى امور هى اخفى من المعرف بالوجه الجلى لكن اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفى وانت خبير بان حاصل جواب الشارح منع كون تصور كنه الحركة اسهل مما ذكر فى التعريف و بيان ان ما ذكر فى بيانه من ان كل عاقل الخ لا يفيد تلك الاسهلية بل انما يفيد تصورها بالوجه فقول المعترض لا يدفع المحذور الذى هو التعريف بالاخفى فى حيز المنع واما الجواب الذى ذكره نفسه فلا يخفى ما فيه من التعسف

الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيرا يسيرا هو معنى التدريج وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهى عبارة عن الحصول فى الآن فالامور الواقعة فى تعريف الحركة ينتهى تحليلها الى تصور الزمان الذى هو مقدار الحركة فالتعريف دورى والى هذا اشار بقوله (فيقع فى تعريفه) اى تعريف التدريج (لزمان وهو يعرف بانه مقدار الحركة فيلزم الدور) قال الامام الرازى اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج و يسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة الحس عليها واما الآن و لزمان فهما سببان لهذه الامور فى الوجود لافى التصور فجاز ان تعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم تجعل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما سببا هذه الامور فى الوجود قال وهذا جواب حسن (و بقولهم بالتدريج) اوما فى معناه (وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه) انتقال (دفعى) ولايسمونه حركة بل كونا وفسادا ❊ المقصد الثانى ❊ ذهب ارسطو الى (ان الحركة تقال بالاشتراك اللفظى (لمعنيين الاول التوجه) الى المقصد (وهو كيفية) وصفة (بهايكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى) اللذين للمسافة (ولايكون فى حيز) من الاحياز الواقعة فيما بين المبدأ والمنتهى (آنين) بل يكون فى كل آن فى حيز آخر و يسمى الحركة بمعنى التوسط وقديعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اى حد من حدود المسافة يفرض لايكون هو قبل آن الوصول اليه ولابعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اى آن يفرض يكون حاله فى ذلك الآن مخالفا لحاله فى آنين يحيطان به والاعتراض بان تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور مردود بان هذه الامور جلية غير محتاجة الى تعريف كما اشرنا اليه (وهو) اى الحركة بهذا المعنى (امر) موجود فى الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة

❊ سيالكوتى ❊

الظاهر المتبادر من العبارة اذ يقع الشئ مرتين معانه ليس بتدريج بل المراد ان الشئ المتصل فى تفسير المطلق **قوله** (على تصور الزمان) فاذا فرضه العقل منقسما بعد الجزئين المتحدين مع الكل فى الحقيقة والاسم متقدما على الآخر بحسب لزمان وذلك الشئ واقع بالتدريج اى لايمكن وجوده بحيث تكون اجزؤه المفروضة مجتمعة وهذا فى الحركة بمعنى القطع واما فى الحركة بمعنى التوسط فوقوعه بالتدريج وهو وقوعه فى آن بالنسبة الى حدى المسافة بعد وقوعه فى آن آخر فتدريجه باعتبار النسب العارضة لها اى لايمكن حصوله فى حدود المسافة واما باعتبار ذاته فدفعى و بما حررنا من معنى التدريج اندفع الشبهة التى اوردها الامام فى المباحث المشرقية حيث قال لى فى التدريج شك لان التدريج لايكون بدون تغير والتغير انما يكون لحدوث شئ اوزوال شئ لشئ حادث آنى وان لم يحصل ابتداء وجوده ان حصل بتمامه فهو حاصل دفعة لان ابتداء الحوادث آنى وان لم يحصل بتمامه فذلك الذى بقى غير الذى حصل لامتناع ان يكون الشئ الواحد موجودا ومعدوما دفعة فليس هناك شئ واحد له حصول على التدريج بل هناك امور متتالية فالحاصل ان الشئ الواحدى الذات يمتنع ان يكون له حصول الادفعة نعم الشئ الذى له اجزاء كثيرة امكن ان يقال ان حصوله على التدريج على معنى كل واحد من تلك الاجزاء الحقيقية انما يحصل فى حين بعد حين حصول الآخر واما على التحقيق فكل ما حدث بتمامه دفعة ومالم يحدث بتمامه فهو معدوم **قوله** (وصفة) اى المراد بالكيفية المعنى اللغوى اذكونها كيفية اصطلاحية لم يثبت **قوله** (اللذين للمسافة) تخصيص المسافة بالذكر لان وقوع الحركة فيها يتفق عليه وتصوره فيها سهل فان وجود المبدأ والمنتهى فيه والتوسط محقق **قوله** (لايكون قبل آن الوصول اليه) لاخفاء فى انه لايمكن الحصول فى حد قبل ان الوصول اليه فلافائدة فى تعيينه الا ان يقال انه لتأكيد عدم الحصول بعد آن الوصول واما مادة على ان حاله بعد آن الوصول فى امتناع الحصول فيه كحاله قبل ان الوصول **قوله** (كما اشرنا اليه) فيما نقلناه عن بعض الفضلاء

قوله فيلزم الدور) قديقال التدريج الواقع فى تعريف الزمان هو التدريج اللغوى المفسر بالزمان اللغوى الاعم مما عرفه ارسطو فلامحذور وانت خبير بانه قريب مماذكره الامام

قوله وصفة) اشار بزيادتها الى انها المرادة بالكيفية فلايلزم كون الحركة بمعنى التوسط من مقولة الكيف كما يوهمه عبارة المتن

قوله اللذين للمسافة) اشارة الى دفع الاعتراض بان المبدأ والمنتهى ليس الامبدأ الحركة ومنتهاها فيكون تعريف الحركة بنفسها لكن فيه نظر لان هذا انما يفيد ان لم يتحقق الحركة بمعنى التوسط الافى الحركة الاينية و يمكن ان يقال المراد بالمسافة مطلق ماوقع فيه الحركة مجازا والاقرب ان يقال بدل قوله للمسافة لما وقع فيه الحركة هذا وقد اعترض عليه بان المبدأ والمنتهى ان اريد بهما اللذان بالفعل خرجت الحركة المستديرة الفلكية وان اريد بهما اللذان بالقوة خرج عن التعريف الحركات التى لها مبدأ ومنتهى بالفعل وان اريد بهما ما هو اعم من القوة والفعل فامثال ذلك ينبغى اجتنابه فى التعريفات ولك ان تختار الثالث وتمنع لزوم اجتناب مثله فى التعريفات لان المحذور الاشتراك اللفظى لا المعنوى ثم ان المتبادر هو المبدأ والمنتهى بالفعل كما اشار اليه المصنف واعلم ان فى الحركة بمعنى التوسط شبهة ذكرناها فى بحث لزمان فمن اراد الاطلاع عليها فلينظر فيه

قوله مردود بان هذه الامور الخ) لعل المراد بقوله كما اشرنا اليه هو الاشارة الى اصل الجواب لا الى الجواب عن هذا الاعتراض بخصوصه اذ المذكور فيما تقدم ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج و يسيرا يسيرا تصورات اولية لا ان تصور الآن والقبلية والبعدية امور جلية فالمراد ان مثل الجواب المذكور فى التدريج ونظائره جواب فيما نحن فيه وقد يجاب ايضا بان اللازم مماذكر ان كون الحركة بمعنى التوسط موقوفة فى التصور على الحركة بمعنى القطع وليس هذا توقفا للشئ على نفسه ولامستلزما له اذ الحركة بمعنى القطع تتوقف على الحركة بمعنى التوسط فى ارتسامها فى الخيال فلايتوقف تصورها على تصورها فلادور اصلا تأمل.

مخصوصة ليست ثابتة لا في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما (مستمر من اول المسافة الى آخرها) فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى وتستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة كما عرفت فهي باعتبار ذاتها مستمرة و باعتبار نسبها الى تلك الحدود سيالة و بواسطة استمرارها وسيلانها تعقل في الخيال امرا ممتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة والذي يليه يكون مغايرا له فتكون الحركة مركبة من امور آنية الوجود متتالية فيلزم تركب المسافة من اجزاء لا تتجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط امر موجود في الآن ومستمر باستمرار الزمان على معنى انه موجود في كل آن يفرض في ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود في الآن مع استمراره في الزمان وهي متشخصة بوحدة الموضوع و الزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هي التوسط بين المبدأ والمنتهى الحاصل لموضوع واحد في زمان واحد في شيء واحد فاذا فرض في المسافة حدود معينة فعند وصول المتحرك الى واحد منها يعرض لذلك التوسط آن صار حصولا في ذلك التوسط ووصولا الى ذلك الحد وهذا امر زائد على ذاته الشخصية عارض له فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته المتشخصة وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث بين عارضين متعاقبين منها لا يتصور الا بتتالي النقط في المسافة واذا امتنع هذا امتنع تتالي العوارض ايضا (وهي بهذا المعنى) اي الحركة بمعنى التوجه والتوسط (تنافي الاستقرار) اي استقرار المتحرك في حيز واحد سواء كان منتقلا عنه اومنتقلا اليه امامنافاته للاول فظاهرة واما منافاته للثاني فلانه لو استقر بعد المبدأ في حيز لكان حاصلا في المنتهى لا متوسطا بينه وبين المبدأ (فتكون) الحركة (ضد السكون في الحيز المنتقل عنه و) للسكون في الحيز المنتقل (اليه) ايضا (بخلاف من جعلها) اي الحركة (السكون في الحيز الثاني) فانها اذا جعلت نفس السكون في الحيز الثاني كانت مضادة للسكون في المنتقل عنه دون السكون في المنتقل اليه كما مر (واعلم ان مبناه) اي مبنى ماذكر من الحركة بمعنى التوسط ووجودها في الخارج (اتصال الاحياز) في انفسها (وعدم تفاصلها) الى امور لا تنقسم (اصلا بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى ومتكلم عليه ونستوفي القول فيه) وذلك لان الجسم اذا كان مركبا من الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات بعدد تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد

❊ ســالكوتى ❊

قوله (فان هذه الحالة توجد الخ) فانها توجد في آن هو منتهى لزمان السكون في الحيز الاول وهو آن الخروج من ذلك الحيز فاندفع الشبهة التي عرضت لبعض الناظرين حيث قال في الحركة بمعنى التوسط شبهة وهي انها تحدث في آن ففي ذلك الآن لا بد ان يكون الجسم في مكان ما فذلك المكان اما المكان الاول وانه محال لان كونه في المكان الاول سكون واما المكان الثاني وانه محال لان المكان الثاني لا يحصل الجسم فيه الا بعد قطع لا يحصل الا في زمان فيكون مسبوقا بتوسطه **قوله** (والذي يليه الخ) اي الحصول الذي يليه يكون مغايرا للحصول الاول فتغاير الحدان **قوله** (متتالية) اذ لولا التتالي لزم انقطاع الحركة **قوله** (قلنا الحركة بمعنى التوسط الخ) حاصله ان الحركة الباقية من اول المسافة الى المنتهى واحدة بالشخص لا تعدد في ذاتها وانما هو في عوارضها فالقول بان الحصول في حد معين غير الحصول في حد آخر ان اعتبر بالنظر الى ذاتها فغير صحيح وان اعتبر بالنظر الى عوارضها الزائدة متتالية فاندفع السؤال **قوله** (على معنى الخ) لا على معنى انه ينطبق عليه الحركة بمعنى القطع **قوله** (كالبياض الخ) يعني انه آني الوجود ما ثني البقاء كالبياض وسائر الكيفيات القارة **قوله** (ومتحركات الخ) اعتبار تعدد المتحركات مما توقف عليه بيان

قوله مستمر من اول المسافة الى آخرها الخ) فيه بحث لان المفهوم من كلامه ههنا ومما سيذكره في ان تعدد المتحرك لا يقدح في شخصية الحركة هو ان محركا اذا حرك جسما ما و حركه محرك آخر قبل انقطاع حركته فالحركة بمعنى التوسط واحد شخصي اذ لا آخر للمسافة قبل انقطاع الحركة فسواء قيل علة الحركة هناك هي القاسر او قوة مستفادة من القاسر كما سيصرح به اوالعقل الفعال معها يلزم توارد العلتين التامتين على معلول واحد اما بالنظر الى نفس التوسط او بالنظر الى القوة المستفادة من القاسر فليتأمل حق التأمل

قوله وذلك الحصول امر آني غير منقسم) قيل الآن عند الفلاسفة ليس بموجود بل هو حد موهوم مشترك بين الماضي والمستقبل فكيف يكون منطبقا للحركة بمعنى التوسط التي هي موجودة عندهم واجيب بان عدم وجوده لا ينافي الانطباق كما ان عدمية الحركة بمعنى القطع لا ينافي انطباقه على المسافة الموجودة عندهم فتأمل

وذ كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا ان جوهرا واحد انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعا وليس هناك توسط بين المبدأ والمنتهى بل ليس هناك الا الكون فى الجوهر الاول وليس بحركة قطعا والكون فى الجوهر الثانى وهو الحركة المعرفة بالكون الاول فى الحيز الثانى واما اذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فالجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلابد ان يكون بينهما امتداد منقسم فى جهة الحركة هو المسافة فالمكان الاول مبدأ لتلك المسافة والمكان الثانى منتهاها وتلك المسافة يمكن ان يفرض فيها حدود غير منقسمة فى امتداد الحركة والمسافة نقطا كانت اوخطوطا اوسطوحا لايمكن فرضها متتالية والاكانت المسافة مركبة من اجزاء لاتتجزى اما بالفعل او بالقوة وذلك محال فالمتحرك فيما بين مبدأها ومنتهاها حالة مخصوصة شخصية تختلف نسبها الى تلك الحدود بحسب الآنات المفروضة التى لايمكن ايضا فرضها متتالية بل كل آنين مفروضين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه آنات اخر * المعنى (الثانى) للحركة هو (الامر الممتد من اول المسافة الى آخرها) وهو الحركة بمعنى القطع (ولاوجود لها الافى التوهم) لاستحالة وجودها فى الاعيان (اذ عند الحصول فى الجزء الثانى من المسافة بطل نسبتها) اى نسبة الحركة والاظهر ان يقال بطل نسبته اى نسبة المتحرك (الى الجزء الاول منها ضرورة) فلا يوجد هناك امر ممتد من مبدأها الى منتهاها وبعبارة اخرى المتحرك مالم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها فى الخارج اصلا فان قلت اذا وصل الى المنتهى فالحركة اتصفت حال الوصول بانها وجدت فى جميع ذلك الزمان لافى شئ من اجزائه قلت حصول الشئ الواحد فى نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان الحاصل فى الجزء الاول من الزمان لابد ان يكون مغايرا لما يحصل فى الجزء الثانى لامتناع ان يكون الموجود

﴿ سيالكوتى ﴾

المذكور ولذا لم يتعرض المصنف لانه فرض الجسم متصلا واحدا **قوله** (انتقل من جوهر الخ) يكون انتقاله دفعيا فى غير توسط مسافة فهو بيان للواقع من ان انتفاء التوسط فى صورة انتقال الجوهر الفرد اظهر **قوله** (فلابد ان يكون بينهما) لان انتقال الجسم من المكان الاول يكون بزوال انطباق طرفه على حد من المسافة والحد ان لابد ان يكون بينهما حاصل فى المسافة فاندفع الشبهة التى اوردها بعض الناظرين على الحركة بمعنى التوسط وهى انها تحدث فى آن ففى ذلك الآن لابد ان يكون الجسم فى مكان فذلك المكان اما المكان الاول وانه محال لان المكان الاول محل السكون واما المكان الثانى وانه محال ايضا لان المكان الثانى لايحصل الجسم فيه الا قطع لايحصل الا فى زمان فيكون مسبوقا بتوسطه ووجه الدفع ظاهر لان الحصر المذكور ممنوع لان الجسم متوسط فى تلك الحالة بين المكانين حاصل فى المسافة المتوسطة بينهما فتدبر **قوله** (والاظهر الخ) انما كان اظهر لانه اعتبار نسبة الحركة بمعنى التوسط وليس كذلك فالاظهر اعتبار نسبة المتحرك ممنوع فاندفع مايتوهم من ان للحركة نسبة الى المسافة كالمتحرك بل نسبة باعتبار الحركة فاظهرية اعتبار نسبة المتحرك ممنوع **قوله** (وبعبارة اخرى الخ) اشار بذلك الى ان مآل الوجهين واحد وهو انها غير مجتمع الاجزاء فلايمكن وجودها **قوله** (فان قلت الخ) هذا السؤال وارد على الوجه الاول ايضا بادنى تغيير بان يقال اللازم من ذلك الوجه ان لاتكون موجودة بين الحصول فى الحيز الاول والثانى لا ان تكون موجودة اصلا لجواز ان تكون موجودة حين الحصولين حصول الشئ الواحد فى نفسه بخلاف ما اذا كان مركبا من اجزاء واحد بالاعتبار فانه باعتبار حصوله منه فى زمان واحد آخر فى زمان يكون حصول جزء منه بالتدريج وان كان فى الحقيقة حصول اشياء متعددة **قوله** (لان الحاصل فى الجزء الخ) هذا انما يتم لو كان للزمان اجزاء خارجية فتعدد الحصول فيه بحسب تعددها اما اذا كان الزمان متصلا واحدا فهناك حصول واحد غير قار بالذات والزمان اذا فرض العقل

قوله وليس هناك توسط) بهذا التقرير يعلم ان المراد من بناء الحركة بمعنى التوسط على انتفاء الحركة انه قد يتحقق الحركة على تقدير ثبوته ولا توسط اصلا لا انه لايتحقق الحركة بمعنى التوسط اصلا اذ على تقدير ثبوت الحركة يتحقق الحركة بمعنى التوسط بان يتصور عدة اجزاء مسافة ويعتبرها مبدأ ومنتهى والجزء الفرد يتحرك من المبدأ الى المنتهى

قوله والا كانت المسافة مركبة من اجزاء لاتتجزى) لزوم تركب المسافة من الاجزاء الغير المتجزية ليس باعتبار اشتمال التتالى على ثبوت النقطة مثلا اذ لايلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجوهر الفرد انما يلزم ذلك ان لو كان حلولها حلولا سريانيا بل ذلك اللزوم من خصوصية التتالى كما اشرنا اليه فى مباحث الزمان وذلك لان المتحرك من نقطة على تقدير تتالى النقطة مثلا اذا وصل الى ثالثة يقطع بحركته نقطة فلابد ان يقطع من الجوهر ايضا جزأ غير منقسم دفعا للتحكم فيلزم الجزء هذا وقد يقال يلزم على تقدير التتالى ان لايكون هناك مسافة ممتدة لان اتصال غير ذى المقدار بمثله لايكون الا بالانطباق بالكلية والا يلزم كونه ذا مقدار بوجه ما كما نص عليه الرئيس فليتأمل

قوله فلا يوجد هناك امر ممتد الخ) اذ او وجد او جد نسبته فى زمان وجوده

قوله وبعبارة اخرى الخ) قد يناقش بان الظاهر من قوله وبعبارة اخرى ان يكون مؤداها هو مؤدى قوله اذ عند الحصول الخ وليس كذلك لان قوله فان قلت الخ انما يرد على العبارة الثانية دون الاولى اذ قد صرح فيه بان نسبة المتحرك الى الجزء الاول بطلت عند حصوله فى الجزء الثانى

قوله واذا وصل فقد انقطعت الحركة) قيل الحركة بمعنى القطع يوجد فى زمان يحده آنان آن الحصول فى المبدأ وآن الوصول الى المنتهى فان قلت الحركة لاتتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكره آنفا ولا بعده وهو ظاهر قلنا ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت اعم من ان يكون آنا او زمانا نختار انها يتصف بالوجود فى زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لانه حده ونهايته وانت خبير بان قول الشارح قلت حصول الشئ الواحد يدفعه

عين المعدوم فيكون هناك اشياء متغايرة متعاقبة لايتصل بعضها ببعض اتصالا حقيقيا لامتناع ان يتصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصلا دفعة لاتدريجا فلا وجود للحركة بمعنى القطع في الخارج (نعم) انها وجود في الذهن فانه (لما ارتسم نسبته) اى نسبة المتحرك (الى الجزء الثانى) الذى ادركه (في الخيال قبل ان تزول نسبته الى) الجزء (الاول) الذى تركه (عنه) اى عن الخيال (يتخيل امر ممتد) يعنى ان للمتحرك نسبة الى المكان الذى تركه ونسبة الى المكان الذى ادركه فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت فيه صورة كونه في المكان الثانى فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فيشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شئ واحد ممتد (كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة المدارة) امر ممتد (في الحس المشترك فيرى) لذلك (خطا اودائرة) كما مر في صدر الكتاب في مباحث اغلاط الحس وانما لم تكن الحركة بمعنى القطع مرتبة مثلهما لان اجتماع الصور فيها انما هو في الخيال لافي الحس المشترك (وانت تعلم من هذا) الذى ذكرنا في تحقيق الحركة بمعنى القطع وتصورها (ان قبولها للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام لايمتنع ان يكون) هى امرا (وهميا) لان قبولها لهذه الامور انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم يتصف بها قطعا (فلا يتم دليل اثبات الزمان) وذلك اما لان العمدة في اثباته قبوله للزيادة والنقصان والتقدر والانقسام كما مر ويجوز ان يكون قبوله لها في التوهم فقط وذلك لايمنع كونه امرا وهميا واما لان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها ايضا وجود فيكون هذا معارضا لادلة وجوده فلايترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تمامها وقد سلف منا في مباحث الزمان تحقيق ان الموجود من الحركة والزمان امر لاينقسم في امتداد المسافة وانهما يرتسمان في الخيال الحركة والزمان المنقسمين في ذلك الامتداد فارجع اليه ✿ المقصد الثالث ✿ فيما يقع فيه الحركة من المقولات عندهم) ذهب جماعة الى ان معنى وقوع الحركة في مقولة هو ان تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل التدريج فتكون تلك المقولة هى الموضوع الحقيقى لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذى هو موضوع تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع اولم نقل وهو باطل لان التسود مثلا ليس هو ان ذات السواد يشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا وان بقى ولم تحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في صفته والمفروض خلافه وذهب آخرون الى ان معنى وقوعها في مقولة هو ان تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين ما هو قار ومنه ما هو سيال وكذا الحال في الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة فتكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو ايضا باطل اذ لامعنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج ولاشك ان التغير

✿ سيالكوتى ✿

انقسامه حصل حصولان بحكم العقل بامتناع اجتماعهما لووجدا في الخارج كما في الزمان **قوله** فيشعر الذهن الخ) بحسب اتصال احدى الصورتين بالاخرى ويجوز ان يكون حصول الصورة الثانية بدون زوال معدن الفيضان امر ممتد فصل واحد في نفسه **قوله** (هى الموضوع الحقيقى) اى المتصف به بالذات فتكون الظرفية في قولهم الحركة في كذ كما في قولهم السواد في الجسم ظرفية المحل الحال **قوله** (لان ذلك السواد الخ) اى السواد الذى متحركا سواء كان الحركة من نوع الى نوع اومن صنف الى صنف اومن فرد الى فرد وما قيل ان جنس السواد باق هو يشتد والمعدوم نوعه اوالنوع باق وهو يشتد والمعدوم فرده فوهم لامتناع بقاء حصته الجنس اوالنوع مع انعدام الفرد **قوله** (بل في صفته الخ) اى بل التبدل في صفته بان حدثت بعد مالم تكن حادثة فيه اوحدث صفة مالم يكن ليس حركة **قوله** (ان تلك المقولة) فانظر فيه ظرفية العام للخاص

قوله فانه لما ارتسم نسبته الخ) قال الشارح في حواشى حكمة العين يتصور حصول امر ممتد من اول المسافة الى آخرها في الذهن بوجهين احدهما ان يقال ان احدى الصورتين اتصلت بالاخرى فيحصل امر ممتد منهما يشبه اتصال الماء بالماء وصيرورتهما امرا ممتدا واحدا والثانى ان يقال حصولهما معا صار معدا للذهن بحصول امر ممتد فيه

قوله ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا) قيل عليه الاشتداد في جنس السواد وهو موجود والمعدوم نوعه السابق فلا محذور وجوابه ان المفروض ان يبقى الموضوع بشخصه كما يتبادر من قوله بعينها وقوله متغير من حال الى حال اذ لاشك في لزوم بقاء الموضوع بعينه في الحالين في جميع الحركات فبقاء جنس الموضوع وتبدل انواعه مناف له قطعا

قوله والمفروض خلافه) قيل لانم لزوم خلاف المفروض اذ معنى الحركة في المقولة على الفرض المذكور ان يكون نفس المقولة باقية بعينها ومتغيرة من حال الى حال وهذا المعنى متحقق في الصورة الثالثة فليس فيها خلاف المفروض وجوابه ان المراد من المفروض هو الحركة في الكيف اذ معناه المتبادر منه على قياس الحركة في الاين هو الانتقال من كيف الى كيف فبقاء الكيف وتغير حاله ينافى هذا الفرض

(ليس)

ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنسا للتبدل الواقع فيها والصواب ان معنى وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف او من فرد الى فرد (وهي) اي المقولات التي تقع فيها الحركة (اربع) كما هو المشهور (* الاولى الكم وهو) اى وقوع الحركة فيه (على اربعة اوجه) لان الحركة في الكم اما بطريق الازدياد او الانتقاص والاول اما ان يكون بانضمام شيء اولا والثاني اما ان يكون بانفصال شيء اولا (الاول التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر و يثبته) اى يدل على ثبوته (ان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فبين) اى ظاهر مكشوف (انه لم يكن انفصل عنه جزء) حين صغر حجمه (ثم عاد) ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين عاد هو الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام فتحقق التخلخل والتكاثف فيه (وايضا فالقارورة) الضيقة الرأس (تكب على الماء فلا يدخلها) اصلا (فاذا مصت مصا قويا) وسد رأسها بالاصبع بحيث لا يتصل برأسها هواء من خارج (ثم كبت عليه دخلها) و بهذا الطريق يملؤن الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ جدا بماء الورد (وما ذلك) الدخول (لخلاء حدث فيها) بان يخرج المص منها بعض الهواء و يبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا (لامتناعه) على رأيهم (بل لان المص) اخرج بعض الهواء و (احدث في الهواء الباقي (تخلخلا فكبر حجمه) بحيث شغل مكان الخارج ايضا (ثم اوجد فيه) اى في ذلك الهواء المتخلخل (البرد) الذي في الماء (تكاثفا فصغر حجمه) او عاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص (فدخل فيه) اى في ذلك الزجاج (الماء ضرورة امتناع الخلاء) فثبت ههنا التخلخل والتكاثف معا ايضا (فهذا) الذي ذكرناه في اثبات التخلخل (يعطي) و يثبت (انيته) وتحققه ولا يفيد العلم بعلته (واما لميته) اى لمية امكانه وصحته كما ستعرفه (فهو ان الهيولى ليس لها في ذاتها مقدار) وما لا مقدار له في حد ذاته كان نسبته الى المقادير كلها على سواء (فقد تكون) الهيولى (في بعض الاشياء) كما في العناصر (قابلة للمقادير المختلفة تتوارد) تلك المقادير (عليها بحسب ما يعدها) من الاسباب الخارجة عن ذاتها (لذلك) الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد عليها مقدار اكبر مما كان لها ثبت التخلخل واذا ورد ما هو اصغر منه ثبت التكاثف (ولا يلزم) من كون الهيولى لا مقدار لها في ذاتها (ان يكون الكل كذلك) اى ان يكون كل الاجسام بحيث تتوارد عليه المقادير المختلفة على سبيل البدل (لجواز ان يختص البعض) من الاجسام (بمقدار معين) لا يتعداه الى غيره (لاسباب منفصلة) تقتضي اختصاصه بذلك المقدار (او) يختص البعض بمقدار معين (لان مادته لا تقبل الا ذلك) المقدار المعين (كما هو رأيهم في الافلاك) فان كل واحد منها له مادة مخالفة في الحقيقة لمادة الآخر وكل مادة منها لا تقبل الا مقدارا مخصوصا عند بعضهم ولما كان القول بان مادة الافلاك لا تقبل الا مقدارا معينا ينافي القول بان الهيولى لا مقدار لها في نفسها وما كان كذلك تساوت نسبته الى المقادير كلها عدل عن ذلك بقوله (وبالجملة فهذا) الذي ذكرناه من حال الهيولى (مصحح) للتخلخل والتكاثف (ولا يلزم من تحققه)

قوله والصواب ان معنى وقوعها الخ) سيأتي تحقيق هذا في بحث الحركة في الاين وسنتكلم عليه هناك ان شاء الله تعالى

قوله وايضا فالقارورة الخ) وايضا فالآنية اذا ملئت وسد رأسها واغليت فعند الغليان يتصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لو كبت على الماء الحار لم يدخلها لعدم البرد الموجب للتكاثف فاورد الشارح المحقق قوله اوعاد بطبعه الخ دفعا للسؤال عن اصل المسئلة

قوله تساوت نسبته الى المقادير كلها) ان قيل مرادهم بان الهيولى لا مقدار لها في نفسها انه لا مقدار لها شخصيا في نفسها فلا ينافي ان يختص بدرجة من درجات المقادير قلنا هذا لا يضر اذ الهيولى اذا لم تقتض مقدارا شخصيا في نفسها يكون نسبتها الى اشخاص تلك الدرجة المقتضاة مساوية فيلزم جواز تبدلها على هيولى الفلك مع بطلانه عندهم فيضطر الى القول بان صورته النوعية مانعة

﴿ سيالكوتي ﴾

قوله (ان الموضوع الخ) فالمقولة مسافة الحركة وهو الظاهر من الظرفية قوله (ليس لها في ذاتها مقدار) بناء على ما تقرر في محله ان الهيولى في نفسها ليس بمتصل ولا منفصل ولا واحد ولا متعدد والمقدار تابع للاتصال الجوهري اعني الصورة الجسمية ففي نفسها ليس له مقدار اصلا فما قيل بانه يجوز ان لا يكون لها مقدار شخصي في نفسها فلا ينافي ان يختص بدرجة من المقادير واجيب بانه لا يضر لان الهيولى اذا لم يقتض مقدارا شخصيا يكون نسبتها الى اشخاص تلك الدرجة متساوية فيلزم جواز تبدلها على هيولى الفلك مع بطلانه عندهم كله ناش من عدم الاطلاع على مقالهم ان مادة الفلك لا تقبل الا مقدارا معينا بناء على انها لا تقبل الا صورة نوعية معينة وتلك الصورة المعينة تقتضي مقدارا معينا فلا ينافات

اى من تحقق المصحح (تحقق الاثر) حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف فى جميع الاجسام بل يجوز ان يكون مع المصحح مانع يمتنع به تحقق الاثر كالصور النوعية فى الاجسام الفلكية فان كل واحدة منها تقتضى لزومها لهيولاها واختصاصها بمقدار معين وكالجزئية فى الاجسام العنصرية فان الجزء مادام جزأ يستحيل ان يكون مقداره مساويا لمقدار كله اما اذا انفصل امكن ان يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال فى اجزاء الفلك عندهم بخلاف العناصر فيتجه عليهم تجويز ان تكون قطرة من البحر حال انفصالها عنه قابلة لمقدار كلية البحر * الوجه (الثانى التكاثف وهو ضد التخلخل) يعنى انه انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء وقد مر مايدل على ائيته ولميته (واعلم انهما) اى التخلخل والتكاثف المذكورين فى الحركة الكمية (غير الانفشاش وهو ان تتباعد الاجزاء) بعضها عن بعض (و يداخلها الهواء) او جسم آخر غريب كالقطن المنفوش (وغير الاندماج وهو ضده) فهو ان تتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها مابينها من الجسم الغريب كالقطن الملفوف بعد نفشه (وان كان يطلق عليهما الاسم) اى يطلق اسم التخلخل على الانفشاش واسم التكاثف على الاندماج (باشتراك اللفظ فان هذين) الانفشاش والاندماج (من مقولة الوضع) فان الاجزاء بسبب حركتها الاينية الى التباعد والتقارب تحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى بعض (وقد يطلق) اسم التخلخل (على الرقة) اى رقة القوام (و) اسم التكاثف (على الثخانة وهو) اى المذكور اعنى التخلخل والتكاثف بمعنى الرقة والثخانة (من باب الكيف) فلكل واحد منهما ثلاثة معان اثنان منها من مقولتى الكيف والوضع وواحد منها حركة فى مقولة الكم * الوجه (الثالث النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه و يداخله فى جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم) اما السمن فانه على ماقيل ليس فى جميع الاقطار اذ لا يزداد به الطول واما الورم فليس على نسبة طبيعية * الوجه (الرابع الذبول) وهو (عكسه) اى عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم بسبب ماينفصل عنه فى جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرازى قد يشتبه النمو والذبول بالسمن والهزال والفرق ان الواقف فى النمو قد يسمن كما ان المتزايد فى النمو قد يهزل وتحقيقه ان الزيادة اذا احدثت المنافذ فى الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها واندفعت الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك هو النمو واما الشيخ اذا صار سمينا فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها والنفوذ فيها فلذلك لا تتحرك اعضاؤه الاصلية الى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك نموا فى اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندى فان الاجزاء الاصلية والزائدة فى المغتذى باق كل واحد منها على مقداره الذى كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها فى اينه اووضعه اوكيفه لكن ذلك ليس

﴿ سيالكوتى ﴾

بين القولين **قوله** (قابلة لمقدار كلية البحر) قالوا استحالة فى ذلك اوافاد اليه البرهان ومجرد الاستبعاد الوهمى لا ينفع **قوله** (على ماقيل اشارة) الى ان الزيادة فى الطول متحققة الا انها غير محسوسة **قوله** (لا يزداد به الطول) اى زيادة ظاهرة كزيادة العرض والعمق والا فالسمن يزيد فى جانب الرأس والقدم قليلا غير محسوس وبعضهم قالوا المراد زيادة فى جميع اقطار الاجزاء الاصلية والسمن لا يزيد فى اقطار الاجزاء الاصلية ولذا يجتمع النمو مع الزوال لكن على هذا يلزم استدراك اعتبار قيد الجمع اذ السمن لا يزيد فى قطر من اقطار الاجزاء الاصلية **قوله** (ان الزيادة) اى الزيادة الحاصلة بسبب ورود القدر الزائد على قدر مايتحلل **قوله** (اذا احدثت المنافذ) بسبب كثرة الرطوبة فى الجسم المعين والحرارة **قوله** (فى اينه اووضعه اوكيفه) فان الحركة الاينية يستلزم تبدل اوفيها لان الاجزاء القوامية تشبهت بطبيعة الاجزاء الاصلية فى القوام واللون

قوله فيتجه عليهم الخ) ولا يدفعه مايقال بعد تسليم استحالة ذلك ان انتفاء الجسم عن مقداره يكون لا محالة لقاسر فجاز ان يكون للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه وذلك لان حاصل الاعتراض لزوم تجويز قابلية القطرة حال الانفصال بمقدار كلية البحر مع استحالته الا اتصافها بالفعل بذلك المقدار ولا يقدح فى هذه القابلية التى ادعى بطلانها وجود المانع عن نفس الاتصاف هذا وقد يقال فى الجواب بجواز ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وان تساوت نسبتها الى خصوصيات تلك الدرجة كما اشرنا اليه آنفا

قوله اذ لا يزداد به الطول) رد هذا بان السمن قد يعم جميع الاجزاء حتى الرأس والقدم فيزيد فى الطول ايضا وقد يقال المراد بالاقطار هو اقطار الاجزاء الاصلية التى هى العظام لا الاجزاء اللحمية لان مناط النمو على الاعضاء الاصلية ولهذا يجتمع النمو مع الهزال مع ان الهزال يمنع الازدياد فى الاجزاء اللحمية وحينئذ يخرج السمن بقيد الاقطار سواء اعتبر فى السمن ازدياد الاجزاء فى الطول ايضا ام لا اذ ليس الازدياد به فى اقطار الاجزاء الاصلية اعنى العظام فتأمل

حركة فى الكم وقداجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ماكانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة فى منافذها وتشبهها بها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة اقول ان كان اتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا فى نفسه فالصواب ماقاله المجيب والا فالقول ماقاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا ﴿ الثانية ﴾ من المقولات التى تقع فيها الحركة (الكيف وتسمى الحركة فيه) بحسب الاصطلاح (استحالة كما يتسود العنب ويتسخن الماء) فعند انتقل الجسم من كيفية الى اخرى على سبيل التدريج فلابد ههنا من امرين احدهما انتقال الجسم من كيفية الى اخرى وثانيهما ان لايكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجا (ومن الناس من انكر ذلك) اى انتقال الجسم من كيفية الى اخرى فالحار عنده لايصير باردا ولاالبارد حارا (وزعم ان ذلك) الذى يدرك من انقلاب احدهما الى الآخر بشهادة الحس ليس تغيرا وانقلابا فى الكيفية بل هو (كمون) واستتار (لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى) كالبرودة مثلا (وبروز) وظهور (لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاخرى) كالحرارة مثلا (وهما) اى هذان القسمان من الاجزاء اعنى المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى (موجودان فيه) اى فى ذلك الجسم (دائما الا ان مايبرز منها) اى من تلك الاجزاء (يحس بها و بكيفيتها وما كمن) منها (لايحس بها) و بكيفيتها وهؤلاء اعنى اصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لايوجد فيها ماهو بسيط صرف بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا قبله مايكون الغالب عليه من جنس ماكان مغلوبا فيه فانه يبرز ذلك المغلوب من الكمون و يحاول مقاومة الغالب حتى يظهر وتوسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد (وهذا) القول (باطل والالكانت الاجزاء الحارة كامنة فى الماء البارد) جدا (بل وفى الجمد) ايضا (وانه ضرورى البطلان ومع ذلك) ننبهك على بطلانه ونقول ان صح كون الاجزاء الحارة فى الماء البارد (فمن ادخل يده فيه كان يجب ان يحس بحره) اى بحر باطنه (او يقل برده) بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت وهو باطل اذ ربما يجد باطنه ابرد من ظاهره (وايضا فانا نشاهد اذا صادف جبلا من كبريت صير كله نارا) مشاهدة (ونعلم بالضرورة ان ذلك) الذى نشاهده فيه من النار (كله لم يكن كامنا فيه) كيف ولو كان فى ذلك الجبل بعض من تلك الاجزاء النارية لاحرقته فوجب ان يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من الكمون وذهب جماعة من القائلين بالخليط

﴿ سيالكوتى ﴾

تحركت فى الكيف ايضا فكلمة اى لمنع الخلو **قوله** (فالصواب ماقاله المجيب) لانه تحقق تغير الاجزاء الاصلية فى المقدار تدريجا والمتحرك فى باقى الحالتين بشخصه بناء على ان الاجزاء الغذائية غير معتبرة فى التشخص و الالزم انعدام الشخص آنا فآنا فليس هذا من قبيل انضمام ماء بماء وصيرورتهما متصلا واحدا مع عدم الحركة فى الكم على ما وهم بخلاف ما اذالم يصر المجموع متصلا واحدا فى نفسه بل اذا كان انضمام اجزاء باجزاء مع ربوط المفاصل **قوله** (فالوجه ان يعد الخ) فعده العلامة فى شرح القانون منها وعبارة النجاة ايضا تشير الى ذلك ولعل القوم انما تركوا ذكرهما لان مقصودهم بيان وقوع الاقسام الاربعة للحركة الحاصلة بالحصر العقلى فى الكمية لاتعداد افرادها **قوله** (بل كون واستتار) اشار بالعطف الى ان معنى الكمون انحصار الاجزاء فى باطن الجسم لابمداخلة لان تداخل الجوهرين باطل **قوله** (ان الاجسام) اى العنصرية **قوله** (من جميع الطبائع المختلفة) اى الطبائع الاربعة **قوله** (وذهب جماعة الخ) ووجه الضبط ان ما نرى خارجا بعد ان لم يكن اما لمحافظة اجزاء نارية او لمخالطتها فتلك النارية اما ان يرد عليه من خارج فاما ان حدثت الآن او كانت موجودة كامنة فظهرت والاستحالة مذهب

قوله فالصواب ما قاله المجيب) فيه نظر لان المجموع الثانى المتقدر بعينه متقدر بمقدارين فى زمانين اولا يرى ان الماء القليل اذا ضم اليه ماء آخر فانهما يصيران شيئا واحدا مع انهما متقدران بالمقدارين فى الحالتين فلم يكن هناك حركة المقدار وانما يكون لو كان موضوع واحد بعينه متقدرا بالمقدار الثانى غير المجموع الاول المتقدر بالمقدار الاول بالضرورة فلم يكن المتعدد متصلا فى نفسه كما عند الحس وليس فيه حركة فى المقدار اصلا

قوله او يقل برده) فى بعض النسخ يقل على صيغة المضارع و برده فاعله ورابط الخبر بالمبتدأ محذوف اى عنده وفى بعضها يقل على ان القل بوزن الكل مصدر مضاف الى فاعله ومعطوف على بحره ثم ان ماذكره تنبيه على حكم ضرورى فلا يقدح ما يقال يجوز ان يكون الاجزاء الحارة كامنة فى البارده التى غلبت على الحارة بحيث لا يدرك واما ادراك باطنه ابرد فيجوز ان يكون لاجل ان الظاهر بسبب انعكاس الاشعة المسخنة مائل الى الحرارة

الى ان الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقه الاجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء نارية فيه من خارج ومنهم من قال ينقلب بعض اجزائه نارا و يختلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة معترفون بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الاقوال ايضا باطلة كما لا يشتبه على ذى فطنة وحينئذ فقد صح انتقال الاجسام من كيفية الى اخرى واما ان ذلك الانتقال بالتدريج فكأنهم قنعوا فيه بما يحس به من انتقال الماء الى السخونة يسيرا يسيرا ﴿ الثالثة ﴾ من تلك المقولات (الوضع كحركة الفلك على نفسه فانه لا يخرج) بهذه الحركة (عن مكان الى مكان) لتكون حركته اينية (و) لكن (يتبدل بها وضعه) لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما حاوية واما محوية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهى الوضع و كلام ابن سينا يوهم انه الذى وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك فان الفارابى قال فى عيون المسائل حركات الافلاك دورية وضعية (وفى حركة كل جزء منه) اى من الفلك حركة مكانية (نظر) وتأمل (فمنهم من قال لا جزء له بالفعل) بل بالفرض (فكيف يتحرك) فى الخارج ما لا وجود له فيه (بل ذلك) اى تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضا (امر موهوم ومنهم من قال بتبادل النصفين الاعلى والاسفل وتغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة) الحاوية او المحوية (مع عدم حركتها غير معقول) لان مبدأ هذا التبادل والتغير قائم بتلك الاجزاء لا بالامور الخارجة عنها (فعليك بالتأمل) حتى يظهر لك ماهو الحق من هذين القولين فان قلت اذا كان كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثانى لزم ان يكون الفلك ايضا متحركا حركة مكانية قلت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن امكنتها واينها ان يكون مجموعها كذلك واما الكواكب فهى متحركة حركة اينية على القول بان المكان هو البعد وتطلق الاستدارة على حركتها كما تطلق على حركة من يطوف حول شئ مع انها حركة مكانية يتبدل بها امكنته بلا شبهة ﴿ الرابعة ﴾ من تلك المقولات (الاين وهو) اى التحرك فى الاين (النقلة التى يسميها المتكلم حركة) فان المتكلمين اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينية المسماة بالنقلة وهى المتبادرة فى استعمالات اهل اللغة ايضا وقد تطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم ان فى الحركة شبهة عامة هى ان يقال المتحرك فى الاين ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد فليس متحركا فى الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد من تلك الايون فى اكثر من آن واحد فقد انقطعت حركته واما ان لا يستقر فلا يكون فى كل اين الا آنا واحدا ولا شك ان تلك الايون الآنية متعاقبة متتالية اذ لو كانت متفاصلة بزمان ولم يوجد فى ذلك الزمان شئ من تلك الايون لزم انقطاع تلك الحركة الاينية واذا كانت تلك الايون متعاقبة كانت الآنات متتالية وهو باطل عندهم وهكذا يقال فى الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا تخص منها الاين يقال للمتحرك فى الاين من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر بل يختلف نسبته الى حدود المسافة و يتعدد بحسب تعددها وكان

﴿ سيالكوتى ﴾

جمهور الحكماء وباقى الاحتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة من اصحاب الخليط اى القائلين بان كل جسم مختلط من جميع الطبايع الاربعة وليس المراد ان ههنا ما سيجئ وهو الخليط من كل شئ جسم وحيز وغير ذلك **قوله** (الى ان الحار مثلا اذا صار باردا الخ) وكذلك انما يصير باردا بدخول اجزاء باردة فيه من خارج **قوله** (وهذه الاقوال ايضا باطلة) اما الاول فلانه يلزم من ذلك ان لا يصير الجسم الذى صار باردا بعد ذلك حارا لانا لاجزاء النارية قد فارقه سابقا واما الثانى فلان شررا اذا صادف جبلا من كبريت يصير باردا مع عدم دخول الاجزاء النارية على قدره واما الثالث فلان اجزاء الكل اطلق عليه تسامحا والاولى ما فى عبارة الشفاء اختصاص اجزاء المفروض بجهة مفروضة ولولا عبارة الشارح فيما سيأتى صريحة فى اثبات الحيز للجبز

قوله وهذه الاقوال ايضا باطلة) يبطل الاول بمشاهدة الماء على حاله والثانى بلزوم اطفاء الماء الثالث الاجزاء النارية والثالث بلزوم الانطفاء ببرد الماء ورطوبته او مفارقة النارية صاعدة بطبعها على ان الماء لا يصير نارا الا بعد صيرورته هواء كما ستعرفه فى بحث الكون والفساد وحينئذ تصعد بطريق البخار

قوله اما حاوية واما محوية)على سبيل منع الخلو

قوله فعليك بالتأمل) لا يخفى ان الاجزاء الفرضية محققة الذوات فى نفس الامر وان كان وصف الجزئية بالفرض لعدم المفصل وتحقق ذواتها فى نفس الامر يكفى فى اتصافها بالحركة فيها ويؤيده ان الطبيعيين استدلوا على ان فى الفلك مبدأ ميل مستديرها بان اجزاءه الفرضية متساوية فى الماهية فلا يكون اختصاص البعض بحيز اولى من العكس فيتبدل احيازها وذلك بالحركة المستديرة كما سيأتى تفصيله

قوله فان قلت اذا كان كل واحد من اجزائه متحركا حركة مكانية على القول الثانى) لا نزاع فى ان القطبين لا يتحركان اصلا وعدم الاستثناء لشهرة امرها

قوله واما الكواكب) وكذا افلاك التدويرات

قوله وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر آه) وايضا تلك الايون اما غير متناهية و يبطله الانحصار بين الحاصرين واما متناهية و يبطله لزوم تناهى اجزاء المسافة مع انه باطل عندهم

حدود المسافة تتعدد بالفرض كذلك تتعدد الابون بحسب الفرض وكما انه لايمكن ان يفرض فى المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لايمكن ان يفرض فى ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين فى ذلك الاين المستمر يمكن ان يفرض بينهما ايون اخر كما ان نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط اخرى فلايلزم تتالى الآنات ولاانقطاع الحركة ولاكون المتحرك ساكنا وكذا نقول للمتحرك فى الكيف كيفية واحدة غير قارة ففى كل آن يفرض يكون له فيه كيفية اخرى مفروضة ولايمكن ان يفرض فى تلك الكيفية غير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين يفرض فيها يمكن ان يفرض فيما بينهما كيفيات اخر كما ان كل آنين يفرض فى الزمان يمكن ان يفرض بينهما آنات اخر فلايلزم شئ من المحذورات (وباقى المقولات لايقع فيها حركة اما الجوهر فلاشك انه تتبدل صورته) بصورة اخرى لكن هذا التبدل دفعى لاتدريجى كما سيأتى فيكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة فى الجوهر (ومنعه) اى منع تبدل الصورة (بعض المتكلمين) وقال لاكون ولافساد فى الجواهر والتبدل الواقع فيها انما هو فى كيفياتها دون صورها فانكر الكون (وسلم الاستحالة وهو) اى ذلك البعض (من قال العنصر واحد) وذلك الواحد (اما النار والباقية) من العناصر انما حصلت من النار (بالتكاثف) اعنى غلظ القوام على مراتب متفاوتة فان الهواء كثيف بالقياس الى النار والماء اكثف منه والارض اكثف من الماء (اوالارض والباقية) تكونت منها (بالتخلخل) اى برقة القوام (اوهو) اى ذلك الواحد (متوسط) بين العنصرين المذكورين وهذا المتوسط اما الماء والهواء (والبواقى) تكونت منه (بالتكاثف والتخلخل) معا فان فرض انه الماء كان حصول الارض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتخلخل وان فرض انه الهواء كان حصول النار بالتخلخل وحصول الباقيين بالتكاثف (والطبيعة) العنصرية الثابتة لذلك العنصر الذى هو الاصل (محفوظة) ثابتة (فى الاحوال كلها) اى فى جميع مراتب التكاثف والتخلخل فلاتبدل فى الصور اصلا بل فى الكيفيات (وابطاله) اى قول ذلك البعض (ابن سينا بوجهين الاول) انه (مبرهن) فيما بعد كما ستطلع عليه (ان كل مايصح عليه) من الاجسام (الكون والفساد) اعنى تبدل الصورة بصورة اخرى (تصح عليه الحركة المستقيمة) المقتضية لخروج الجسم عن مكانه (وتنعكس) هذه الموجبة الكلية بالعكس المستوى (الى قولنا بعض مايصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد فثبت صحة تبدل الصور فى بعض الاجسام و بطل القول بكونه محالا * الوجه (الثانى اختصاص الجزء المعين من الجسم) العنصرى كالماء مثلا (بحيز طبعا) اى بحيز معين من اجزاء الحيز الطبيعى لذلك الجسم انما يكون (لصورته) اى صورة ذلك الجزء (وهذا) اعنى استناد ذلك الاختصاص الى صورة ذلك الجزء (ايضا انما يتصور اذا كانت) تلك الصورة (حادثة) فان ذلك الاختصاص لايجوز ان يستند الى ذات الصورة من حيث هى لانا نشاهد ان الاجزاء المتساوية فى الصورة حاصلة فى احياز متباينة ولايجوز ايضا ان يستند الى ناقل نقل ذلك الجزء الى ذلك الحيز اذ لوقدرنا عدم الناقل لكانت اجزاء العنصر حاصلة فى احيازها ولابد لحصولها فيها حينئذ من سبب ولاسبب سوى ان الجزء المعين كان فى ابتداء تكونه حاصلا فى حيز تخصص به حدوثه عن الفاعل واستمر بعد ذلك فيه باقتضاء صورته وانما كان فى ابتداء التكون حاصلا فى ذلك الحيز لكونه متصورا بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة وهكذا الى مالانهاية له (وجواب الاول

❊ سيالكوتى ❊

لذا ان لفظ الجوهر ههنا تصحيف لفظ الجزء **قوله** (وهذا ايضا الخ) نقل عنه قدس سره لوكان لفظة ايضا متقدما على قوله وهذا لكان معناها ظاهرا اى كما ان اختصاص الكل بحيزه لصورته كذلك اختصاص كل جزء بحيزه لصورته وهذا لايتصور اذا كانت الصورة حادثة وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى كما ان الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد انما يتصور اذا كانت

قوله وكذا نقول للمتحرك فى الكيف كيفية واحدة غير قارة) فيه بحث لان المراد بالكيفية الواحدة ان كان الواحدة النوعية لم يفد لان الشبهة بالنظر الى الكيفيات الشخصية بحالها وان اراد الواحدة الشخصية كما نقل عنه رحمه الله تعالى فمما يأباه العقل اذ القول بان للمتحرك فى الالوان لونا واحدا من اول الحركة الى آخرها مما يأباه الضرورة الحسية الايرى انهم عدوا الحركة من السواد الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية الى البياض حركة واحدة مع ان اختلاف هذه الامور بالشخص بل بالنوع اتفاقى بل ضرورى وايضا كيف يدعى هذا فى الحركة فى المبادى التى هى من باب الحركة فى الكيفيات النفسانية مع ان العلم عندهم هو الصورة الحاصلة وهى عين ذاتها فى الماهية فالقول بان العلم بالجنس والفصل كيفية واحدة غير قارة كما فى سائر الكيفيات مما لايعقل اصلا اللهم الا ان يقال الانتقالات الواقعة فى المبادى ليست من قبيل الحركة وما صرحوا من كونها حركة فى الكيفيات النفسانية فمن باب التشبيه الاان الظاهر من كلامهم خلافه والحق مانقل من الشارح ان المراد بالكيفية لواحدة الواحدة الشخصية وانه لاشك فى تجنب العقل عن قبول هذا الكلام

قوله ففى كل آن يفرض يكون له فيه كيفية اخرى مفروضة) اى نوع من الكيفية كما صرح به الشارح فى حواشى حكمة العين لكن فيه تأمل لانه مع بقاء الكيفية الشخصية لايمكن تبدل النوعيات ولو فرضا لان اختلاف نسب الشخص لايجعله مختلفا نوعا واعلم انه لايلزم من هذا التبدل الآنى ان يكون كونا وفسادا لانهما حصول صورة جوهرية وزوال اخرى لاحصول عرض وزوال آخر

قوله وهذا ايضا انما يتصور الخ) نقل عنه انه لوكان كلمة ايضا مقدمة على قوله وهذا لكان معناها ظاهرا اى كما ان اختصاص الكل بحيزه لصورته كذلك اختصاص كل جزء بحيزه لصورته وهذا انما يتصور اذا كان الصورة حادثة وعلى تقدير تأخيرها كان المعنى كما ان الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد انما يتصور اذا كانت حادثة

قوله لكونه متصورا بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة) اى لكون الجزء من ؟

ان الاصل) ان اخذ خارجيا منعنا صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا فلا يلزم صدق العكس (وان اخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك) اى حقيقيا ايضا (ولا يلزم) من صدق العكس حقيقيا (صدقه خارجيا لانه) اى الموجب الجزئى الخارجى (اخص) من الموجب الجزئى الحقيقى ومن صدق الاخص لا يلزم صدق الاعم (فلا يفيد الوجود) اى فلا يفيد البيان المذكوران فى الخارج جسما موجودا يصح عليه الكون والفساد لجواز ان تصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية التى تدعيها (و) جواب (الثانى منع وجوب الحدوث) لجواز ان يكون تخصص الاجزاء باحيازها امرا مفارقا وتساوى نسبته الى الكل ممنوع اذ يجوز ان يكون المفارق متعمدا على وجه يقتضى ذلك الاختصاص فى تلك الاجزاء فلا اعتماد على شئ من هذين الوجهين (بل المعتمد) فى ابطال نفى الكون والفساد هو (التجربة والتعويل على المشاهدة) لدلالتهما على ان العناصر ينقلب بعضها الى بعض (كما سيأتى) فى الموقف الرابع (ثم نقول) فى بيان ان تبدل الصورة باخرى لا يجوز ان يكون تدريجيا فلا يكون حركة بل كونا وفسادا (الصور لا تقبل الاشتداد) بان يتحرك محل الصورة الى صورة اقوى منها (ولا التنقص) بان يتحرك محل الصورة الى صورة اضعف منها على قياس الكيفيات التى تقع فيها الحركة بل الصور لا تقبل الانتقال التدريجى مطلقا بان ينقل محل الصورة الى صورة اخرى يسيرا يسيرا سواء كانت الاخرى اقوى او اضعف او مساوية (لان فى الوسط) اى فى وسط الاشتداد او التنقص بل فى وسط الانتقال التدريجى (ان بقى نوعه) اى نوع الجوهر المنتقل منه (لم يكن التغير فى الصورة) اى لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها بل فى لوازمها وصفاتها ولو قيل ان بقى شخصه لكان اشمل وان لم يبق نوعه او شخصه كان ذلك عدم الصورة

﴿ سيالكوتى ﴾

الصورة حادثة **قوله** (ان اخذ خارجيا) اى يكون الحكم على الافراد المحققة فى الخارج **قوله** (عندنا) هم اهل الكون والفساد **قوله** (وان اخذ حقيقيا) اى يكون الحكم على الافراد المقدرة سواء كانت محققة فى الخارج اولا **قوله** (فلا يفيد البيان الخ) فيه ان المطلوب امكان الكون والفساد واذا صدقت الموجبة الحقيقية ثبت الامكان لان الحكم فى القضايا الحقيقية على الافراد الممكنة والا لم يصدق حقيقية كلية على ما بين فى محله **قوله** (لجواز ان تصدق الموجبة الخ) اى بعض الافراد المقدرة مما يصح عليه الحركة المستقيمة موجودة وهى العناصر فلا تصدق السالبة الكلية الخارجية اعنى لا شئ مما يصدق عليه الحركة المستقيمة يصح الكون والفساد ثم ان عبارة الشفا هكذا ان الاجسام التى فى طباعها ان يقبل الكون والفساد فى طباعها ان تتحرك على الاستقامة فيجب من ذلك لمن احسن النظر ان بعض الاجسام المتحركة على الاستقامة تقبل الكون والفساد فيكون بعض الاجسام البسيط قابلة للكون والفساد انتهى ولا يخفى على من له اطف قريحة انه لا معنى للترديد المذكور فى المتن على هذا البيان ولعمرى انه يطلب التفسير بتغيير عبارته ومفاسده اكثر من انه يحصى **قوله** (هو التجربة الخ) اى بعد اثبات تعدد الصور النوعية بناء على ان لا بد للآثار المختصة لكل منها من مبدأ هو جوهر مختص به والا فالتجربة والمشاهدة لا ينبغى ان يكون جوهرا واحدا باقيا على صورة نوعية تستحيل فى الكيفيات **قوله** (... بقى شخصه) ... سواء كان مخالفا بالنوع للمستقبل اليه او موافقا له فيشمل ابطال الحركة من فرد الى فرد ايضا **قوله** (لكان اشمل) اى لكان البيان اشمل ولعل وجه الاقتصار على النوع ان الانتقال التدريجى انما يتصور فى الصور النوعية وهو انتقال من نوع الى نوع لان الصورة النوعية طبيعة حقيقية والانتقال من فرد الى فرد انما هو فى الصورة الجسمية بناء على انها طبيعة نوعية وذلك الاستعمال دفعى لانه لا يكون الا بالفصل والوصل وهما آنيان **قوله** (ان بقى نوعه) الضمير راجع الى الصورة بتأويل الجوهر اى بقى النوع الذى حصل بتلك الصورة **قوله** (لم يكن التغير فى الصورة لان تغير) الصورة يتبع تغير النوع **قوله** (وان لم يبق نوعه) ذلك النوع كان ذلك التغير عدم الصورة

٢ الجسم متصورا بصورة سابقة على هذه الصورة مناسبة لذلك الجزء من الحيز بسبب ما كالمجاورة والمحاذاة وتلخيصه ان هذا الجزء من الهواء انما اختص بهذا الجزء من الحيز لانه كان قبل هذه الصورة متصورا بصورة مائية ومتحيزا فى جزء من حيز الماء محاذ لهذا الجزء من حيز الهواء مثلا فكلما تبدل صورة المائية صورة الهوائية انتقل الى ذلك الجزء المحاذى من حيز الهواء فان سئل لماذا كان فى ذلك الجزء من حيز الماء حال كونه متصورا بصورة مائية اجيب بانه قبل ذلك متصور بصورة اخرى مناسبة لذلك الحيز على نحو ما سبق وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم صدق العكس الى لم يقل فيلزم عدم صدق عكسه خارجيا لان الكاذب جاز ان يستلزم الصادق

قوله ينقلب بعضها الى بعض) بان ينتفى صورة بعضها ويوجد بدلها صورة اخرى

قوله بحسب ذاتها بل فى لوازمها) المفروض فى كلام المصنف بقاء النوع لا بقاء الشخص فالمراد بالذات هو الحقيقة الجوهرية لا الذات الشخصية وباللوازم ما يعم المشخصات كما لا يخفى

قوله لكان اشمل) لان بقاء الشخص يستلزم بقاء النوع ويشمله وايضا لو قيل ذلك لم يحتج فى ترتب الجزاء الى التقييد كما احتيج فى كلام المص

قوله وان لم يبق نوعه او شخصه الخ) فيه بحث لانه ان كان المراد بالاشتداد زوال الصورة الكائنة وقبول صورة اخرى اشد منها فعدم الصورة لا ينافى ذلك وان كان زوال صورة مكيفة بكيفية اشد منع انها استحالة فى التحقيق ولم يستقم قوله فى شق الاول لم يكن فيها الاشتداد بحسب ذاتها بل فى لوازمها والجواب ان المراده هو الشق الاول ومنافاة عدم الصورة يظهر بملاحظة قوله اذ لا بد ان يحصل الخ

(لا اشتدادها)

لااشتدادها ولا انتقصها ولا الحركة فيها اذ لابد ان يحصل عقيبها صورة اخرى فنقول تلك الصورة المتعاقبة ان كان فيها ما يوجد فى اكثر من آن واحد فقد سكنت الحركة فى الصورة والا كانت كلها آنية الوجود فان تعاقبت بلا فصل تتالت الآنات وان وجد فيما بين متعاقبين زمان خال عن تلك الصور الآنية كانت الحركة منقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة فى الكيف وغيره من المقولات واجيب عنه بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عنها انتفاء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك من خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لان المتحرك فى الصورة اما الجسم او المادة ولا وجود لشئ منها خاليا عن الصورة وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا محال بالبديهة وفيه بحث لانه يلزم ههنا محال آخر وهو انه اذا خلا الموضوع فى زمان عن الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن له فى ذلك الزمان حركة فى الكيف كما ذكرنا لان الحركة كما تنتفى بانتفاء المتحرك تنتفى بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات آنية الوجود لا يوجد شئ منها فى الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه حركة لم تكن الحركة منطبقة على الزمان منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة مطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر وتكون قطعة منه واقعة بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها

﴿ سيالكوتى ﴾

لامتناع النوع مع بقاء الصورة فحينئذ يلزم عدم الصورة فى الوسط فلا تكون حركة لامتناع الحركة بدون المسافة وعلى هذا التقرير البيان تام من غير ورود النقض وعبارة المتن منطبقة عليه من غير تكلف وتم مقدمات خارجية والشارح ارجع الضمير الى الجوهر المنتقل من المذكور معنى فيما وقع وحينئذ يكون قوله فى الصورة من وضع المظهر موضع المضمر **قوله** (اذ لابد الخ) بتحقق الانتقال فى الصورة وهذا الكلام الى قوله ونقض الخ دليل على قوله ولا حركة فيها كما يظهر بالتأمل **قوله** (زمان خال الخ) فيه انه بقى احتمال اسم بالابطال لوجوده فى الحركة الواقعة فى المقولات الاربع وهو ان يوجد فيما بين متعاقبين زمان غير خال عن تلك الصورة بان يكون فى كل آن يفرض فى ذلك الزمان صورة من غير تتال وابطاله بانه يلزم ان يكون بين جوهرين وجوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية كما فى الكيفيات وقد علم ان الامر بخلاف هذا **قوله** (كانت الحركة منقطعة) لعدم وجودها فى ذلك الخالى عن الصورة وقد فرضناه انه واسطة الانتقال **قوله** (ونقض الخ) ونقرير النقض ظاهر لا يحتاج الى البيان **قوله** (واجيب عنه الخ) حاصل الجواب اختيار الشق الآخر ولزوم انقطاع الحركة لعدم وجود الموضوع لا لاجل ان الحركة غير موجودة فى الزمان الخالى عن الصور فان الانتقال التدريجى فى الصور موجود ضرورة ان الانتقال من صورة الى صورة تدريجى متخلل الزمان الخالى **قوله** (بان بقاء الموضوع) يعنى ان الحركة فى الكيف مثلا حركة فى امر خارج عن المتحرك بسأله فى نفسه او بحسب الحدود المفروضة اذا فرض فيه القسمة كيفيات متعددة وهمية وبقاء الموضوع بدون تلك الكيفيات الوهمية جائز فلا يلزم من خلوه عن تلك الكيفيات الوهمية محال بخلاف الصورة فانها مقومة لمحلها فى الخارج فلو فرض الحركة فيها لكان الموجود فى اثناء الحركة صورا متعددة فى الخارج فلو فرض الخلو عنها يلزم انتفاء الموضوع ولا يمكن ان يقال الموجود فى الخارج امر واحد سيال قابل للقسمة اى غير النهاية بين كل صورتين اثنين صورة سيالة لانه يلزم ان يكون بين الصورة المنتقل فيه والصورة المنتقل اليه انواع جوهرية غير متناهية بالقوة والوجود يكذبه فى الشفاء ولا يمكن ان يقال ان هذا القول يلزم ايضا على حركة الاستحالة وذلك لان الهيولى فيما نحن فيه محتاجة فى قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت بالفعل حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذى بين الجوهرين امرا محصلا ليس بالفرض ولا كذلك فى الاعراض التى يتوهم بين كيفيتين مثلا فانها مستغنى عنها فى قوام الموضوع وعلى هذا

قوله واجيب عنه بان بقاء الموضوع) حاصل الجواب اختيار الشق الاخير وهو انه يوجد فيما بين كيفيتين متعاقبتين زمان خال عن الكيفيات كلها وفى هذا الجواب نظر لانه رجوع فى المسائل الى الدليل الثانى اعنى قوله وايضا فبدأ الحركة والنقض ليس الاعلى الدليل الاول ويمكن ان يجاب بان بينهما فرقا باعتبار ان لزوم انتفاء مبدأ الحركة فى الدليل الثانى مبنى على انتفاء الصورة المعينة وفى الاول على انتفاء الصور كلها على ان فى الاول تفصيلا وبهذا القدر يصح جعل قوله وايضا وجها آخر فتأمل **قوله** وسائر الاعراض) فيه بحث لان خلو الجسم عن المقدار بالكلية والوضع بل الاين ايضا مما يستحيل بالضرورة اما الاول والثانى فظاهر واما الثالث فلان حصول الجسم فى المكان عند من لم يفسره بالسطح الباطن امر لازم للجسم ومن لوازم ذلك الحصول الاين نعم المجردات قد تخلو عن سائر الاعراض كلها واما الموضوع المتحرك الذى كلامنا فيه فكلا

ولامحيص عن ذلك الامام من ان المتحرك فى الكيف مثلا له فيما بين مبدأ حركته ومنتهاها كيفية واحدة سيالة كما عرفت ومثل هذا الحال السيال الذى يتبدل افراده على محله مع بقاء المحل بشخصه لابد ان يكون عرضا لتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة فى الصور المقومة لمحالها (وايضا فبدأ الحركة) اى ما تقوم به الحركة وهو المتحرك (موجود) لامحالة فى زمان كونه متحركا (والمادة وحدها لاوجود لها) فان المادة لاتحصل ذاتا معينة موجودة الا بالصورة لمعينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت من مبدأ حركتها الى منتهاها متصورة بصورة معينة فيمتنع ان تتحرك فى الصورة بالضرورة وقد يقال تحصل المادة بشخصها انما يكون بصور متعاقبة لابصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها و يجاب بانها مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع صورة اخرى ذات متحصلة مغايرة للذات الاولى وليس لشئ من تلك الذوات المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فلا حركة اصلا وهذا الجواب كما ترى مبنى على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لاتتحصل موجودة الا بصورة معينة لما ثبت عندهم من ان وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت فى ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك والبحث فيه مجال (واما المضاف فطبيعة غير مستقلة) بنفسها فى المفهومية (بل) هى (تابعة لغيرها فان كان متبوعها قابلا للاشد والاضعف قبلهما) المضاف

﴿ سيالكوتى ﴾

التقدير لايرد البحث المذكور ويكون حاصل الجواب هو ما ذكره الشارح بقوله ولامحيص الخ و يندفع ما قيل انا لانسلم جواز بقاء الموضوع بدون الكيفيات سيما الاين والكم وكونهما غير مقولة له لايستلزم ذلك لانه لايمكن وجودها بدونها ثم ان الفرق بين الوجهين ظاهر لان الاول استدلال بحال المنتقل فيما قيل ان الجواب رجوع الى الوجه الثانى وهم **قوله** (انما يكون بصور متعاقبة) كالبيت فانه متحصل بدعائم متعاقبة لابدعائم معينة **قوله** (وهذا الجواب الخ) او قرر الجواب ان الهيولى ليس متحصلة الا بالصور المعينة اما لو قرر بان الهيولى مع احدى الصور نوع متحصلة وبالصورة الاخرى نوع آخر وليس فى شئ من تلك الانواع حركة حال فان الحركة متوسطة بين مخصوصة القوة ومخصوصة الفعل وههنا اما مخصوصة القوة ومخصوصة الفعل فلما بنا على تلك المقدمة فان الهيولى مع كونها متحصلة فى نفسها بتوارد الصور لابد لها من حالة متوسطة بينها اذا كان الانتقال تدريجيا **قوله** (لما كانت كذلك) اى لما كانت وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة لايستلزم ان يكون متحصلة فى نفسها فانهم قالوا انها متحصلة فى نفسها بتوارد الصور والتعدد والانفصال الطارى لايقدح فى شخصها حتى ذهبوا الى ان العناصر والمواليد الثلاثة واحدة شخصية مع تعددها وتكثرها بتعدد تلك الاجسام والهيولى بالنسبة اليها كخشبة ملون بالوان متعددة فان تجزيتها بتلك الالوان لايصير وحدتها الشخصية **قوله** (غير مستقلة بالمفهومية) اى لايعقل الا عارضة لمقولة اخرى فالعروض لمقولة اخرى معتبر فى ذاتها ولايعرض لها حكم من الاحكام بالذات فضلا عن الحركة لان اقل درجات المعروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضية فارتفع النقض والمنع قوله الآتى فى الشفاء ان التضاد لايعرض الاضافة فان لاضافات طبايع مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان اقل درجات المعروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضية فاما كون الآخر ضدا لايراد كالحارج والبارد فلان الاضافات لما كانت طبيعة غير مستقلة بل تابعة لمعروضها وجب ان تكون فى الحكم ايضا تابعة والا لكانت مستقلة فيه هذا الكنه فى طبيعيات واما مقولة المضاف فيه ان يكون الانتقال فيها اى هو من حال الى حال دفعة وان اختلف فى بعض المواضع فيكون التغير فى الحقيقة واقعا فى مقولة اخرى عرضت لها الاضافة والاضافة من شأنها ان تلحق مقولات اخرى ولايتحقق بذاتها فاذا كانت المقولة مما يقبل الاشد والاضعف عرض للاضافة مثل ذلك فبين كلاميه تدافع فان الاول ان لايقع لانتقال مطلقا فى الاضافة

قوله ومثل هذا الحال السيال الذى يتبدل افراده الخ) فيه بحث لان الافراد المتبدلة هى الافراد الفرضية لا الحقيقية والا يرد الترديد السابق كما تحققته هنك فكما ان المحل باق بالشخص لم يتغير ذاته كذلك الحال السيال باق بشخصه لم يتغير ذاته فاو فرض كونه مقوما لمحله لم يلزم انتفاء المحل

قوله والبحث فيه مجال) اذ يجوز ان يقال تلك الصورة اذا زالت عن الهيولى واتصلت بها صورة اخرى حصل مجموع غير المجموع الاول ولكن الهيولى باقية على حالها فان قلت اذا كانت الهيولى تابعة للصورة فى التشخص كان التشخص الحاصل باعتبار هذه الصورة غير التشخص الحاصل بسبب تلك الصورة قلت قد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية لها فتبعية الهيولى للصورة النوعية لا للصورة الشخصية كما يشعر به قوله لاتتحصل موجودة الا بصورة معينة و يدل عليه ايضا اطباقهم على قدم الهيولى شخصا مع حدوث الصور المتعاقبة بالشخص فحينئذ لايتبدل هويتها بتبدل الصور لها فيجوز ان تتحرك فى الصور الشخصية وههنا بحث آخر وهو ان البيان المذكور على تقدير تمامه انما يفيد عدم حركة الهيولى فى الصور الجسمية ولا يفيد عدم حركة الجسم فى الصور النوعية والشخصية كما لم يفد عدم حركة الهيولى فى الصورة الشخصية مع ان المدعى عدم الحركة فى الجوهر مطلقا

ايضا (والافلا) يعنى ان الاضافة تابعة لمعروضها فى الحركة بل فى التغير مطلقا الا انها لو تغيرت بلا تغير
فى معروضها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع
وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك فى الكيف حتى
صار سخونته اضعف من سخونة الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعنى الاشدية
الى نوع آخر منها اعنى الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم فى الاضافة تبعا لحركته
فى معروضها الحقيقى اعنى السخونة التى هى من الكيف وكذلك اذا كان جسم فى مكان اعلى ثم تحرك
فى الاين حتى صار فى مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك فى الكم حتى صار اعظم
مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم
فى هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا لحركته فى معروضها وكما لا يتصور بقاء
هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها فى انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره فى هذه
الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت فى انفسها بلا تغير فى معروضها
لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار فى سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية
ومنقوض بالاين والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية لشئ وحينئذ
نقول لم لا يجوز ان ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجا فان كونه غير مستقل بالمفهومية لا ينافى
ذلك (واما متى فقال) ابن سينا (فى النجاة ان وجوده للجسم يقع الحركة) اى ثبوته له بتوسط الحركة
فان ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى (فكيف تقع فيه الحركة) اذ لو وقعت فيه لم يكن تابعا لها
واعترض عليه بانه يجوز ان يكون ثبوته للجسم بتوسط نوع من الحركة و يقع فيه نوع آخر منها
وفى النجاة ايضا ان كل حركة فهى فى متى فلو كان فى متى حركة لكان لمتى متى آخر وهو محال اذ لزم
ان يكون للزمان زمان واعترض بانه يجوز ان يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمان آخر كعروض
القبلية والبعدية (و) قال (فى الشفاء) يشبه ان يكون الانتقال فى متى دفعيا اذ (الانتقال من سنة
الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة) وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك
بينهما هو الآن فاذا فرض زمانان يشتركان فى آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متاه بالقياس
الى الزمان الاول و بعده يستمر له متاه بالقياس الى الزمان الثانى وذلك الآن نهاية وجود الاول
و بداية حصول الثانى فلا تدريج فى الانتقال ورد عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة حدود غير
منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى بعض دفعيا ايضا ولكن اذا فرض مكانان بينهما
مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الآخر تدريجيا فكذا الحال فى الانتقال من زمان

❊ سيالكوتي ❊

الا تبعا لمقولة اخرى والثانى يدل على الانتقال واوفى فيها بالذات بعدم كونهما عارضة للموضوع
بتوسط مقولة اخرى واذا كانت عارضة بتوسط مقولة اخرى كانت الانتقال فيها بتبع تلك المقولة فالحكم
بانها غير مستقلة حكم اكثرى لان عروضها بتوسط المقولات اكثر **قوله** (ان وجوده للجسم) خلاصته
ان متى كل جسم تابع لحركته فى الوجود واذا ما لا حركة له متى له فلو وقع حركة بجسم فى متى كانت
تلك الحركة تابعة لمتاه وغير متفرعة على وجوده لكونه مسافة لها ولا يكون تلك الحركة متبوعة
لمتى آخر ولا يكون بجسم واحد متيان معا وحينئذ اندفع الاعتراض كما لا يخفى **قوله** (كل حركة
فهى فى متى الخ) يعنى ان لها متى لان كل حركة حاصلة فى زمان فلو كان فى متى حركة لكان للمتى
الذى فرض مسافة الحركة متى آخر عارضة للحركة الواقعة فيه اى يكون حصول هذه الحركة
فى زمان واقعا فى حصول شئ ما فى زمان فيكون للزمان زمان لان الزمان الثانى تابع للحركة الواقعة فى متى
يزيد بزيادتها و ينقص بانتقاصها و يتفاوت بسبب سرعتها و بطوئها فى الطول والقصر
بخلاف زمان المتى الذى وقع الحركة فيه فانه تابع لحركة الامر الذى هو متاه وعلى هذا لا اتجاه للاعتراض

قوله (ومنقوض بالاين والوضع) وقد يجاب
بان ليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد
كونها نسبية حتى ينتقض بالاين و الوضع
بل معناه كونها تابعة لمعروضها فى الاحكام وانت
خبير بان الكلام فى ثبوت هذه التبعية

الى زمان آخر بينهما زمان كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا لادفعيا ثم قال فى الشفاء ويشبه ان يكون حال متى كحال الاضافة فى ان الانتقال فيه يكون تبعا للانتقال فى شئ آخر من كم اوكيف فيقع التغير فى ذلك الشئ اولا ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل واليه اشار بقوله (وهو) اى متى (كالاضافة) فى قبول الحركة على سبيل التبعية (لانه نسبة تابعة لمعروضها) فلا يستقل بالمفهومية والتبدل وقد عرفت ما فيه (وكذا الملك) فانه ايضا مقولة نسبية تابعة لمعروضها فى التبدل والاستقرار (واما) مقولتا (ان يفعل وان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما الحركة وابطل) قول هذا المثبت (بان المنتقل من التسخن الى التبرد) مثلا (لا يكون تسخنه باقيا والالزم التوجه الى الضدين معا) لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشئ الواحد فى الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن (فبينهما زمان سكون) كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة

﴿ سيالكوتى ﴾

المذكور كما لا يخفى **قوله** (ثم قال فى الشفاء يشبه ان يكون الخ) يريد ان الانتقال الحاصل فى متى بطريقين احدهما ان يكون بسبب انتقال الزمان وعدم استقراره وذلك دفعى لان الزمان متصل واحد فى نفسه ومتاه بهذا الاعتبار واحد لا تكثر فيه فضلا عن الانتقال واذا فرض قسمة فالحد المشترك بين الزمانين هو الآن فالانتقال الحاصل فى الامور الواقعة بسبب انتقال الزمان وعدم استقراره يكون دفعيا وعلى هذا اندفع الايراد المذكور بقوله ويرد عليه الخ وهو ظاهر وثانيهما الانتقال الحاصل بسبب تغير الامور الواقعة فيه وهذا الانتقال لما وقع فيه التغير ان كان التغير فيه آنيا فالانتقال من متى آنى وان كان تدريجيا فتدريجى فملخص كلام الشيخ فى النجاة انه لا يقع الحركة فى متى بالذات وفى الشفاء ان الانتقال الحاصل فيه بسبب تغير الزمان وعدم استقراره دفعى والانتقال الحاصل فيه بسبب تغير الامور الواقعة فيه يتبع لما فيه التغير انه لا اشتباه من كلام الشيخ وانه غير متحير فى وقوع الحركة فى متى كما يوهمه عبارة المتن واعتقده بعض القاصرين **قوله** (فلا يستقل بالمفهومية) اى لا يعقل عروض شئ الا بعد اعتبار التغير فى شئ فلا يكون مستقلا بالحركة **قوله** (وقد عرفت ما فيه) قد عرفت اندفاعه بما حررناه **قوله** (وكذا الملك فانه الخ) هذا البيان غير تام لورود النقض بالمنع المذكور سابقا وفى الشفاء اما قوله الجدة فان الى هذه الغاية لم اتحققها والذى يقال ان هذه المقولة تدل على نسبة الجسم الى ما يشمل ويلزمه فى الانتقال فيكون تبدل هذه النسبة على الوجه الاول انما هو فى بعض الحاوى وفى المكان فلا يكون فيها على ما اظن لذاتها واولا حركة واورد عليه ان تبدل السطح الحاوى حركة اينية للمحيط موجبة لتبدل تلك المحاط فكالحركتين ذاتية وليست ههنا حركة واحدة تنسب الى احدهما بالذات والى الآخر بالعرض والجواب ان ليس المراد بالحركة الذاتية والعرضية ههنا ما هو المشهور بل الحركة الواقعة فى نفس المقولة بذاتها والواقعة فيها تبع الاخرى وان كانت ذاتية **قوله** (فاثبت بعضهم الخ) قالوا ان الشئ قد لا يفعل ولا ينفعل ثم يتدرج يسيرا يسيرا الى ان يصير يفعل وينفعل فيكون ان يفعل وان ينفعل غاية لذلك القدر حينئذ مثل السواد فان غاية السواد كون الشئ قد يتغير من ان لا يكون ينفعل بالحيز وينفعله الى ان ينفعل بالحيز او ينفعله ويكون ذلك قليلا وان الانفعال قد يكون بطيئا فيتدرج يسيرا يسيرا الى ان يشرع ويشتد وبالعكس والجواب عن الاول ان تلك الحركة ليست فى الفعل والانفعال بل فى اكتساب الهيئة التى بها يصح ان يفعل وان ينفعل وعن الثانى ما سيأتى من انه لابد فى ذلك الانتقال تخلل سكون والالزم التوجه الى الضدين وعن الثالث ان ذلك استحالة من سرعة بالفعل يسيرا يسيرا ولا فى ان يفعل ان ينفعل **قوله** (ومن المحال ان يكون الشئ الواحد الخ) لا يخفى ان اللازم مما ذكره الشارح اجتماع التوجه الى السخونة مع اجتماع التوجه الى البرودة ولا تضاد بين التوجه الى شئ

من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال فى التسخين والتبريد ولقائل ان يقول ان التسخن له مراتب مختلفة فى القوة والضعف فيجوز ان ينتقل المتسخن من مرتبة الى اضعف منها وهكذا الى ان يصل بالتدريج الى مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة فى اثنائها بل عند انتهائها (والحق انهما) اى الحركة فيهما (تبع الحركة) فى غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا يستقلان فى الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة (اما فى القوة ارادة كانت اوطبيعة اوفى الآلة واما فى القابل) وذلك لان العزيمة قد تنفسخ يسيرا يسيرا والطبيعة قد تخور كذلك والآلة قد تكل هكذا ففى جميع هذه الصور يتبدل الحال اولا اما فى الارادة اوفى الطبيعة اوفى الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل فى الفاعلية كذلك واما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفصل شيئا فشيئا فتقع الحركة فيه اولا وتتبعها الحركة فى الفاعلية وانت خبير بان التبدل فى التأثير يستلزم التبدل فى التأثر فتقع الحركة فى المقولتين تبعا ﴿ المقصد الرابع ﴾ العلة للحركة الطبيعية ليست هى الجسمية والادامت الحركة بدوامها) اى بدوام الجسمية وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشئ وحدها يبقى ببقائها (وايضا فالجسمية عامة للاجسام) كلها (والحركة مختصة) ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ماهو ساكن دائما (وايضا فيلزم) على تقدير كون الجسمية علة (اتحادها فى الجهة) اى اتحاد الاجسام كلها فى جهة الحركة الطبيعية (واللازم باطل) لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وهذان الدليلان مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسيأتى الكلام عليه (وايضا فلانها) اى الحركة التى علتها الجسمية (اما المطلوب فتنقطع) الحركة (عنده) اى عند حصول ذلك المطلوب (مع بقاء الجسمية) التى هى علتها (فيلزم التخلف) اى تخلف المعلول عن علته (واما لا المطلوب فيتحرك الجسم حينئذ (اما الى جميع الجهات) معا (وانه محال) بالضرورة (واما الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح

﴿ سيالكوتى ﴾

وبين التوجيه الى ضده فالصواب ما فى الشفاء انه لوكان التسخن باقيا حين الانتقال الى التبرد ومعلوم ان الانتقال الى التبرد من طبيعة التبرد وابرداخذ من طبيعة التبرد لزم ان يكون عند قصر الخ بقصد الرد معا وهذا محال قوله (ولقائل ان يقول) يعنى ان هذا البيان انما يتم فى صورة الانتقال من التسخن الى التبرد اما فى صورة الانتقال من شديد الى التسخن ضعيف فلا توجه حينئذ الى الضدين وفيه ان الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف بالنوع فالشديد والضعيف من السخونة نوعان داخلان تحت مطلق السخونة لا يجتمعان فى محل واحد فالتوجه اليهما توجه الى الضدين المشهورين وان لم يكن توجها الى الضدين الحقيقيين لعدم غاية الخلاف بينهما قوله (لانهما ايضا الخ) الصواب لانهما لا يستقلان الا تابعين لقوله فهما تابعان لتلك المقولة فى الانتقال الدفعى والتدريجى قوله (العلة للحركة الطبيعية الخ) الحركة الطبيعية الموجودة فى الاجسام اى حركة كانت لما سيجئ من قوله وهكذا نقول فى الكيفيات والكميات لكونها ممكنة موجودة لابد من علة تامة يقتضى وجودها اقتضاء تاما فتلك العلة ليست الجسمية ولا الطبيعة فقط بل الطبيعة مع الحالة الغير الملائمة وما قيل ان الطبيعة مع تلك الحالة للحركة للتخلف فى مثل الحجر المسكن فى الهواء فندفع لان الكلام فى الحركة الموجودة قوله (والادامت بدوامها) دواما ضروريا لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة فيكون ممتنعا مع ان كل جسم يمكن سكونه لانه يمكن حصوله فى حيزه الطبيعى فاندفع البحث الذى اورده بعض الناظرين مع انه يمنع بطلان التالى فى الاجسام التى لم يشاهد سكونها فلعلها تكون متحركة دائما فلا يلزم بطلان التالى فى جميع المواضع قوله (وهذان الدليلان الخ) بخلاف الاول فانه غير مبنى عليه كما عرفت قوله (وسيأتى الكلام عليه) اى على اشتراك الجسمية قوله (فتنقطع عنده) اى يمكن انقطاع الحركة عند حصول المطلوب مع بقاء العلة التامة وهو يستلزم امكان تخلف

قوله ولقائل ان يقول الخ) وايضا الدليل المذكور ينتقض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال المتحرك من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم تكن السخونة باقية فالبرودة لا تكون الا بعد وقوف الحركة فى السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من البرودة الى السخونة على الاستمرار

قوله ليست هى الجسمية) اى ليست نفس علة تامة للحركة ولا علة مستلزمة لها هذا هو الظاهر من الدليل وبه صرح فى حواشى حكمة العين وفيه بحث لان العلية باى معنى نفى عن الجسمية هى المثبتة للطبيعة مع مقارنتها بحالة غير ملائمة والاخرج الكلام عن سنن الانتظام وانت خبير بان الطبيعة مع تلك الحالة ليست علة مستلزمة للحركة للتخلف فى مثل الحجر المسكن فى الهواء قسرا اوادراك انتفاء المانع فى الحالة الغير الملائمة مما لا يرضى به منصف فتدبر

قوله والا دامت الحركة بدوامها) فيه بحث اذ يمنع بطلان التالى فى الاجسام التى لم يشاهد سكونها فلعلها تكون متحركة دائما فلا يلزم بطلان التالى فى جميع المواضع فان قلت اذا سكن بعض الاجسام علمنا ان المحرك ليس الجسمية والا لزم من اشتراكها فى الجسمية اشتراكها فى الحركة قلت هذا عود الى الدليل الثانى فى التحقيق على ان هذا الدليل مبنى على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وقد صرح الشارح بان الدليل الثانى والثالث مبنيان عليه والمفهوم منه ان لا ابتناء فى الدليل الاول والا فلا وجه للتخصيص اللهم الا ان يبنى كلامه على ما اشتهر بين الفلاسفة من ان الحركة الطبيعية لا يجوز ان تكون مستديرة والا لزم كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه فتعين ان تكون مستقيمة ولا يجوز دوامها اما اذا لم ترجع فلتناهى الابعاد واما اذا رجعت فلوجوب تخلل سكون بين كل حركتين وانت خبير بان هذا المشتهر منقوض بالحركة المستقيمة بالنظر الى كل حد من حدود المسافة فينقطع الحركة عنده وفيه بحث لجواز ان يكون للجسم المتحرك لذاته مطلوب يلائمه بالطبع ولا يصل اليه وعلى تقدير وصوله اليه انما يلزم سكون الجسم عند حصوله اولم يكن له مطلوب آخر لابد لابطالهما من دليل فان قلت الكلام فى الحركة الطبيعية وهى المستقيمة كما نبهت عليه

وليست) علة الحركة الطبيعية هي (الطبيعة) وحدها (ايضا لانها ثابتة) مستمرة (فيلزم ثبات معلولها) الذي تقتضيه لذاتها (والحركة ليست ثابتة) لما عرفت من انها متجددة منقضية و يلزم ايضا دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شيء من الامكنة طبيعيا (بل هي حالة غير ملائمة) اي بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة مع مقارنتها لحالة غير ملائمة لها فان تلك الحالة (تترك طبعا طلبا للملائم) اما في الاين فكالحجر المرمى الى فوق واما في الكيف فكالماء المسخن قسرا واما في الكم فكالذابل ذبولا مرضيا فان هذه الحالة المنافرة مادامت باقية كانت الطبيعة محركة للجسم لترده الى الحالة الملائمة وتختلف اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك الحالة المطلوبة فاذا اوصلته الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء احد جزئي علتها اعني مقارنة الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا (و) يتجه عليهم ان يقال (الملائم غاية) مطلوبة (ولا تتصور) الغاية (الا في الحركة الارادية) اذ لابد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها فلا تكون الحركة الطبيعية التي لا شعور معها طلبا للملائم واذا لم يكن للطبيعة مطلوب بقي ان تكون هي مع الحالة التي لا تلائمها مقتضية للحركة (وفيه اشكال اذ ليس الحركة) الطبيعية (الى جهة حينئذ اولى من) الجهة (الاخرى) وقد يجاب بان ثبوت الغاية لا يتوقف على الشعور والارادة وتلخيصه ان الفعل اذا ترتب عليه امر ترتبا ذاتيا يسمى غاية له فان كان له مدخل في اقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى غرضا بالقياس اليه وعلة غائية بالقياس الى الفعل فالعلة الغائية هي المحتاجة الى الشعور دون الغاية فانها قد تثبت بلا شعور اذ لا بعد في ان يكون بعض الامكنة ملائما لبعض الاجسام فاذا فرض خارجا عن مكانه الملائم له اقتضى طبيعة الحركة اليه وتكون هذه الحركة طلبا طبيعيا لذلك المكان لا اراديا موقوفا على الشعور والارادة وكذا نقول في الكيفيات والكميات وملاءمة بعضها لبعض الاجسام (و يعلم من ذلك) الذي مر ذكره في الحركة الطبيعية (ان العلة للحركة الارادية ليست هي النفس لثباتها وعدم اختلافها) يعني ان النفس ثابتة مستمرة فلا تكون وحدها علة للحركة التي هي متجددة غير ثابتة والنفس غير مختلفة في نوع واحد من الاجسام ذوات الانفس مع اختلاف الحركة الارادية في ذلك النوع بل في فرد منه (ولا ايضا هي التصور الكلي) الحاصل للنفس (لان نسبته الى الحركات الجزئية سواء) وكذا الارادة الناشئة من التصور الكلي لا تكون الا كلية متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شيء من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها وارادتها الكليين (بل انما هي) اي علة الحركة الارادية (تصورات جزئية) يترتب عليها ارادات جزئية (فالماشي نحو بغداد له في كل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي) قالوا ان الحركة الاختيارية الى مكان تتبع الارادة متعلقة بمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التي لتلك الحركة يمكن ان يفرض فيها حدود جزئية تتجزى بها المسافة الى اجزائها الجزئية فالمتحرك يحتاج

❊ سيالكوتي ❊

المعلول عن العلة التامة فاندفع ما توهم من انه يجوز ان لا يصل اليه وعلى تقدير وصوله انما يستلزم سكون الجسم عند حصوله اولم يكن له مطلوب آخر لابد لابطالهما من دليل على ان تجدد المطلوب انما يكون من علة له مشعور **قوله** (لانها ثابتة) اما في نفسها او باعتبار الاولى الذي هو مقتضى ذاتها وهي النسبة الى حد المسافة **قوله** (هي الطبيعة الخ) وانما لم تكن الجسمية مع الحالة الغير الملائمة علة لها لان الآثار المختصة لكل جسم لابد لها من علة مختصة **قوله** (اذ لابد من الشعور الخ) وانتم ايها الحكماء لا تثبتون الشعور للطبيعة على ما تقرر عندكم من قسمة الحركة **قوله** (تصورات جزئية) وحصول تلك التصورات في الخيال لا يتوقف على وجود تلك الحركات في الخارج حتى يلزم الدور فانا نتخيل صورا لا وجود لها في الخارج على ما تقرر عندهم من ان الصور الخيالية قد تجيء من خارج وقد تجيء من داخل كما في المقامات **قوله** (فالمتحرك الخ)

(بعد)

٢ والمطلوب بها ليس الا الحصول في المكان الطبيعي فان وصل اليه انقطع وكذا ان لم يصل اذ لا ذهاب الى غير النهاية قلت قد اشرنا الى ان الحركة الطبيعية لا يلزم ان تكون مستقيمة ولو سلم فالكلام ههنا في الاستدلال على لزوم الانتهاء بناء على حصول المطلوب

قوله لانها ثابتة الخ) هذه العلة جارية في عدم كون الجسمية علة للحركة لكن فيه بحث لان الموجود المحتاج الى العلة هو الحركة بمعنى التوسط وهو امر واحد مستمر من اول المسافة الى آخرها والمتغير نسبتها الى حدود المسافة وان اراد ان دوام علة الحركة يستلزم دوام معلولها باحواله من وضعه واينه وغير ذلك فهو ممنوع لا يدل عليه ضرورة ولا برهان كيف والحركة لابد لها من مقتض البتة فان كان قار الذات ظهر بطلان هذه الارادة وان كان غير قار ننقل الكلام الى مقتضيه اذ كل غير قار الذات مفتقر البتة الى مقتض لامتناع كونه واجبا والتسلسل محال فيلزم الانتهاء الى شيء غير قار يكون مقتضيه قارا فتأمل

قوله هي الطبيعة مع مقارنتها الخ) اعترض الامام في الملخص بانكم اذا جوزتم اقتضاء الطبيعة للحركة بشرط زوال حالة ملائمة فليجز مثل ذلك في اقتضاء الجسمية قال الكاتبي مجيبا عنه ولقائل ان يقول هذا الكلام لا يضر المستدل لان غرضه ان يبين ان المحرك ليس هو الجسم لذاته وعلى الوجه الذي ذكرتم لا يكون المحرك هو الجسم من حيث هو جسم بل الجسم مع زوال حالة ملائمة نعم لو كان الغرض اثبات قوة قائمة بالجسم محركة اياها كان الامر كما ذكره وليس الغرض ذلك وانت خبير بانه لا يلزم من عدم كون الجسم من حيث هو علة للحركة اسنادها الى الطبيعة بالشرط المذكور كما فعلوه اللهم الا ان يقال اعتبارها اولى لخصوصها وعموم الجسمية واذا اسند اليها لا بطريق الوجوب بقي ههنا بحث وهو انهم صرحوا في كثير من المواضع بان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعال لا غير فالعلة الفاعلية للحركة الطبيعية على هذا هو العقل واما الطبيعة مع المقارنة المذكورة فليست علة فاعلية لها ولا علة تامة نعم يحتمل ان تكون علة مستلزمة لها فليفهم

قوله اذ لابد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها) قد يجاب بالتزام ان للطبائع شعورا ٢

بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة الى ان يتخيل حدا معينا وتنبعث عنه ارادة جزئية متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة الذى انفصل بذلك الحد وهكذا تتوالى التخيلات المستتبعة للارادة والحركة فتتصل الارادات فى النفس والحركات فى المسافة ولوفرض انقطاع التخيل انقطعت الارادة والحركة واما علة الحركة القسرية فهى القوة التى احدثها القاسر فى المتحرك ﴿ المقصد الخامس ﴾ الحركة تقتضى امورا ستة * الاول مابه) الحركة (اى سببها الفاعلى) فان الحركة امر ممكن الوجود فلابدلها من علة فاعلية (الثانى ماله) الحركة (اى محلها) فانها عرض فلابدلها من محل تقوم به (الثالث مافيه) الحركة (اى المقولة من المقولات) الاربع المتقدمة (الرابع مامنه) الحركة (اى المبدأ الخامس ماليه) الحركة (اى المنتهى وذلك) اى اقتضاء الحركة ثبوت المبدأ والمنتهى بالفعل انما يكون (فى الحركة المستقيمة واما فى) الحركة المستديرة (الفلكية فلايكون) ثبوتهما (الا بالعرض) اذ ليس هناك وضع هو مبدأ الحركة اومنتهاها الا بحسب الفرض كما مر (السادس المدة اى الزمان فان كل حركة) تكون (فى زمان بالضرورة) واقتضاء الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها انتقال من حالة الى اخرى تدريجا ﴿ المقصد السادس ﴾ قد علمت) آنفا (ان الحركة متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة بوحدتها) اى بوحدة هذه الامور الستة لابغيرها (ضرورة ووحدتها) اى وحدة الحركة (كما قدمر) فى مباحث الوحدة (اما شخصية اونوعية اوجنسية ففيه) اى فى بيان وحدتها (ثلاثة ابحاث * احدها فى وحدتها الشخصية ولابد فيها من وحدة ماله) الحركة (فان العرض) الواحد بالشخص محله واحد بالشخص) ايضا (ضرورة انه لايقوم العرض) الواحد بالشخص (بمحلين ولابد) ايضا فى وحدتها الشخصية (من وحدة مافيه) الحركة اعنى المقولة (اذ الشئ الواحد (قد يستحيل وينمو معا) فى زمان كونه قاطعا المسافة (فيكون كل) من الاستحالة والنمو وقطع المسافة (حركة) على حدة (وان اتحد المحل) وانما تعددت الحركة ههنا مع اتحاده (من حيث اختلف مافيه) الحركة اختلافا جنسيا موجبا لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتى (بل قد يعرض له) اى للشئ الواحد (انواع من الاستحالة كالتسخن والتسود والتروح) فى الفاكهة مثلا فتتعدد الحركة لاختلاف مافيه بحسب النوع وان اندرجت تلك الانواع فى جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول اذا تعددت المسافة ومافى حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لان الحركة فى مسافة تغاير الحركة فى مسافة اخرى قطعا (ويتبع ذلك) اى وحدة مافيه الحركة (وحدة مامنه وما اليه اذ لو اختلف المبدأ والمنتهى لم يكن مافيه واحدا بالضرورة) فوحدتهما تابعة لوحدة مافيه فاشتراط وحدة مافيه يغنى عن اشتراط وحدتهما (ولا يكفى فى الوحدة) الشخصية للحركة (وحدة مامنه وماليه دون اعتبار وحدة مافيه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بان تكون الطرق مختلفة) فيما بين مبدأ معين ومنتهى معين (كما توجه الجسم تارة من البياض الى الغبرة الى العودية الى السواد و) تارة (منه) اى من البياض (الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية الى السواد و) تارة (منه الى الحمرة الى القتمة الى السواد) فالحركة من البياض الى السواد المعينين يمكن ان تفرض

﴿ سيالكوتى ﴾

وما اورده عليه من ان هذا خلاف الوجدان فاذا حاولنا ان نتحرك فى مسافة معينة تصورنا تلك المسافة والحركة على الاجمال واما تصور كل جزء من اجزاء المسافة والحركة الواقعة فيه فكلا وجوابه انا لاننكر تصور الحركة المطلقة لكن دل البرهان على ان ذلك التصور والارادة المعينة عنه لايكفى فى صدور حركة معينة واقعة فى جزء من المسافة بل لابد من تخيل جزئى لذلك وعدم وجداننا لذلك بواسطة انه صادر تلك التخيل والارادة الجزئية ملكة للنفس يدل على ذلك انه لو انقطع التخيل والارادة فى اثناء الحركة تنقطع الحركة وتفصيل هذا المطلب يطلب من شرح الاشارات والمحاكمات **قوله** (اذ ليس هناك الخ) لكون الحركة الفلكية ازلية ابدية عندهم

٢ لمقتضاها غاية مافى الباب ان شعورها ضعيف منهم من اثبت هذا الاحتمال فى جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد بعض الاناث من النخل يتحرك الى جهة بعض الذكور فى حالة كان الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا ميل عروق الاشجار الى صوب الماء فى الانهار وانحرافها فى الصعود عن الجدار المجاور وهو مما يؤكد الظن بان للنباتات شعورا وادراكا كذا فى المحاكمات

قوله بل انما هى تصورات جزئية) فيه بحث لان ادراك الجزئى من حيث الجزئية والتشخص لايمكن الا بالحواس الظاهرة وادراك الحواس موقوف على وجود المحسوس فان المعدوم لايحس فتصور العقل الجزئى من حيث هو جزئى موقوف على وجوده فلو توقف وجوده على العلم به من هذه الحيثية كان دورا فالحق ان تصور افراد الكلى والقصد اليها على الاجمال كاف فى صدورها عن المختار

قوله فالمتحرك يحتاج الخ) قيل هذا مما يكذبه الوجدان عند الانصاف فانا اذا اردنا ان نتحرك فى مسافة معينة تصورنا تلك المسافة والحركة فيها على الاجمال واما تصور كل جزء من اجزاء المسافة بخصوصه والحركة الواقعة فكلا فالحق ان الحركة من المبدأ الى المنتهى امر واحد بسيط لا انقسام فيها اصلا فيكفى فى صدورها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة الحركة عليها ولاحاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع فى اثناء الحركة تخيلات وارادات لبعض الاجزاء فتلك الاسباب اجزاء ثابتة واقعة فى تلك الاوقات لالاحتياج الحركة اليها

على هذه الوجوه فيكون المبدأ والمنتهى واحدا مع تعدد الحركة بواسطة تعدد مافيه وكذا الحال فيما اذا سلك الجسم من مبدأ معين الى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الاستدارة فظهر ان اعتبار وحدتهما لايغنى عن اعتبار وحدة مافيه كما كان اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار وحدتهما * ولقائل ان يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم تكن وحدة مافيه مستلزمة لوحدتهما ولا اختلافهما مستلزما الاختلاف مافيه فان جسما واحدا قد يتحرك فى مسافة واحدة تارة صاعدا وتارة هابطا واذا لوحظ وحدة الزمان كان وحدتهما مقتضية لوحدته ايضا (ولابد) فى وحدة الحركة (من وحدة الزمان اذ الحركة فى زمان غير الحركة فى زمان آخر ضرورة وذلك بناء على ان المعدوم لايعاد بعينه) فانه لوجوز اعادته كذلك لجاز ان تكون الحركة فى زمان عين الحركة فى زمان آخر فظهر انه لابد للحركة فى وحدتها الشخصية من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة مافيه وليست وحدته لازمة لوحدتهما لما مر من وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة فى جسم واحد فى زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلاثة اتحد المبدأ والمنتهى ايضا وكانت الحركة واحدة شخصية قطعا ولو اعتبر وحدتهما مع وحدة المحل والزمان لكفى ولزم وحدة مافيه كما اشرنا اليه الا ان اعتبار الثلاثة اولى من اعتبار الاربعة والمآل فيهما واحد وهو انه لابد فى تشخص الحركة من وحدة امور خمسة من تلك الستة لان اختلاف واحد منها اى واحد كان يستلزم تعدد الحركة كما لايخفى (واما وحدة المحرك فلا عبرة به) فى كون الحركة واحدة شخصية (فان المتحرك بمحرك ما قد يحركه محرك آخر قبل انقطاع حركته والحركة) الصادرة عنهما (واحدة) شخصية (متصلة) اتصال المسافة (ولاتميز) فى تلك الحركة (يوجب الاثنينية) فيها (غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض الى) محرك (آخر ولا يجرى فيها بالفعل ولا فصل) بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها فى نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لايبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثانى ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصى وان كان غيره فقد تعدد الاثران اعنى الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (واحدة شخصية الخ) فى الشفاء ان الشرط فى وحدة الحركة هو ان لايكون زمانها ومسافتها منقسمين بالفعل لا ان يكون بحيث لاينقسمان ولا بالقوة فالحركة الصادرة عن المحركين واحدة بالشخص وان كان منقسمة بالفرض بالنسبة الى المحركين كقسمة الحركة الفلكية بالشروق والغروب كما فى الشرح الجديد للتجريد من ان مجموع الحركة الذى بعضها مستند الى محرك وبعضها الى محرك آخر لاتعدد فى محركها لان محركها مجموع المحركين لاكل واحد منهما ومجموع المحركين واحد بالشخص وهم ناش من اعتبار الحركة الواحدة الشخصية المتبعضة فى الوهم باعتبار النسبة الى المحركين مجموعا مركبا من بعضين منسوب احدهما الى محرك والآخر الى محرك آخر قال والصواب فى تعليل هذا المطلب ان يقال ان حجرا واحدا بالشخص اذا تحرك بالقسر فى مسافة معينة من مبدأ معين الى منتهى معين فى زمان معين لاتختلف حركة هذه بان راميه زيد اوعمرو اوغير ذلك وهو معلوم بالضرورة والسر فى ذلك ان الاستناد الى المؤثر لادخل فى تشخص الاثر ولذا اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على واحد بالشخص ابتداء وعلى سبيل البدل انتهى ان اللازم مما ذكر ان لايكون وحدة المحرك المعين بخصوصه معتبرا فى وحدة الحركة لا ان يكون وحدة محرك معين اى معين كان معتبرا فى وحدتها فتدبر **قوله** (ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد) اى لافصل فى الخارج بسبب هذا الاستناد حتى تبطل الوحدة الشخصية للحركة فان هذا التبعض وهمى محض يوصل للحركة بالقياس الى المحركين **قوله** (ان الاثرين متغايران الخ) بنفسهما فى الحركة بمعنى القطع وباعتبار النسبة

(وذلك)

قوله والحركة الصادرة منهما واحدة شخصية فيه بحث لانه يدل على ان المراد بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التى بعضها مستند الى محرك والبعض الآخر مستند الى محرك آخر وهو الظاهر من كلامهم فلاشك فى انه لاتعدد فى محركها لان محركها مجموع المحركين لاكل واحد منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذى هو واحد بالشخص بلا اشتباه فالصواب فى تعليل هذا المطلوب ان يقال ان حجرا واحدا بالشخص اذا تحرك بالقسر فى مسافة بعينها من مبدأ الى منتهى معين فى زمان معين لايختلف حركته هذه بان راميه زيد اوعمرو اوغيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر فى ذلك ان الاستناد الى المؤثر لادخل له فى تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل

قوله قلنا نختار ان الاثرين متغايران الخ) سياق كلامه ههنا يدل على ان مراده بالحركة التى حكم بوحدتها الشخصية مع تعدد المحرك هو الحركة بمعنى القطع اذ لاتبعض للحركة بمعنى التوسط فيتعدد الاثر باعتباران اتصاف بعض الامتداد مستند الى محرك والبعض الآخر الى محرك آخر وانت خبير بان المراد بالمحرك ههنا هو السبب الفاعل للحركة لان احد الاشياء الستة التى يتعلق بوحدتها الحركة هو الفاعل كما دل عليه صريح كلامه فى المقصد السابق وان الحركة بمعنى القطع امر مستحيل التحقق فى الاعيان كما صرح به فى المقصد الثانى من هذا الفصل ولايحتاج الى الفاعل كما دل عليه تعليله فى المقصد السابق هذا الاحتياج بقوله فان الحركة امر ممكن الوجود فلابد لها من علة فاعلية اللهم الا ان يكون مراده ههنا الحركة بمعنى التوسط ومراده بالبعض المستند الى المحرك بعض نسب الحركة الى حدود المسافة فان قلت اختلاف النسب من لوازم وجود الحركة بمعنى التوسط وقد تقرر عندهم وصرح به الشارح فى حواشى معرفات شرح المطالع ان تأثير الفاعل فى نفس الوجود ولادخل له فى لوازم الوجود قلت لوسلم فلوازم وجودها مطلق اختلاف النسب لا الاختلاف المخصوص بقى ههنا اشكال ٢

وذلك لايبطل الوحدة الشخصية الاتصالية (ثانيها) اى ثانى الابحاث (فى وحدتها النوعية ولايخفى ان مايعتبر فى الوحدة النوعية بعض مايعتبر فى الوحدة الشخصية) وذلك لان الشخص هو النوع مع قيود مشخصة له (وهى) اى مايعتبر من الوحدات فى الوحدة النوعية هى وحدة (مافيه و) وحدة (مامنه و) وحدة (ماليه) فان هذه الامور الثلاثة اذا اتحدت بالنوع كانت الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت الحركة متنوعة (اذا واختلف مافيه) الحركة بحسب النوع (كان كل) من الحركات الواقعة فى تلك الانواع المختلفة (نوعا من الحركة) وان اتحد مامنه وماليه اما فى الكيف فمثل ان يأخذ الجسم فى الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد واخرى من البياض الى الفستقية الى الخضرة الى النيلية الى السواد فان ما فيه الحركة ههنا مختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدأ والمنتهى بالنوع واما فى الاين فمثل ان يتحرك الجسم من مبدأ الى منتهى معينين تارة على الاستقامة واخرى على الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية لا بالعوارض فكذلك الحركتان الواقعتان عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما اليه فاختلافهما بالنوع لاختلاف مافيه منضما الى اختلافهما كان اولى (كالتسود والتسخن) فانهما مختلفان بالماهية لاختلاف الامور الثلاثة فيهما (و كذلك مامنه وما اليه) فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلف ماهية الحركة (وان اتحد مافيه كالصاعدة والهابطة) فى الحركة الاينية (وكالتسخن والتبرد) فى الحركة الكيفية فان الحركتين فى كل واحد من هذين المثالين مختلفتان بالماهية لاختلاف المبدأ والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد مافيه واما تنوع المبدأ والمنتهى فى المثال الثانى ظاهر فان السخونة مخالفة بالماهية للبرودة بخلاف فى المثال الاول لان الاختلاف بين المبدئين انما هو باعتبار ان عرض لاحدهما الفوقية وللآخر التحتية وذلك لايوجب اختلافا فى الماهية قلنا انهما وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالبدائية والمنتهائية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا القدر كاف فى اختلاف الحركة بالماهية كذا فى المباحث المشرقية (ولاعبرة) فى الوحدة النوعية للحركة (بوحدة المحرك) لان الامور المختلفة بالنوع قد تشترك فى نوع واحد من الاثر و (لما مر) من ان تعدد المحرك ولو بحسب النوع لايوجب تعددا فى الحركة بحسب الشخص (واذا لايوجب) اختلاف المحرك بحسب النوع (اختلاف الشخص فى الحركة (فالنوع اولى) بان لايوجبه ذلك الاختلاف لان كل مايوجب اختلاف النوع يوجب اختلاف الشخص بالضرورة من دون عكس كلى (فحركة الحجر الى العلو قسرا و) حركة (النار اليه طبعا لاتختلف بالنوع من حيث هما كذلك) اى من حيث استنادهما الى محركين مختلفين بالنوع اعنى

❊ سيالكوتى ❊

الى حدود المسافة بمعنى التوسط ولايستلزم ذلك التغاير الوهمى تعدد الوهم والحركة فى الخارج لان وحدتها الشخصية لاتبطل بدون الفعل بالفعل باعتبار المسافة او باعتبار الزمان فتدبر فانه قد خفى على بعض الناظرين **قوله** (كانت الحركة الخ) لايخفى ان هذا البيان لايصحح عبارة المتن فان الظاهر انه تمثيل لانواع الحركة الحاصلة بواسطة اختلاف ما فيه كالمثال الآتى والتقرير الذى ذكره الشارح انه لادلالة فى المتن عليه **قوله** (الى بيان) ان الاختلاف النوعى فيما اختلف فيه الامور الثلثة اولى والحق انه سهو من طغيان القلم وغايت التكلف ان يقال المراد كالتسود عند اختلاف طرفه كما مر كلام الشارح وكذا التسخن عند اختلاف طرفه فهما مثالان التقابل التضاد وتصدق المتضادين عليهما فيكون الموصوف بواحد منها مغايرا للموصوف بالآخر بواسطة هذا العارض **قوله** (وهذا القدر كاف) اى كون موصوف كل واحد منها مخالفا بالآخر كاف لاختلاف الحركة فى الماهية الواجب فى تضاد الحركات ان يكون مبتداه ومنتهاه مخالفا بالنوع للاخرى ولو بالفرض كما سيجئ فى بحث التضاد **قوله** (كذا فى المباحث المشرقية) لعل

---

٢ اشرنا اليه فى المقصد الثانى من هذا الفصل فليراجع اليه على ان الكلام فى تعدد فاعل الحركة ولا تعدد لفاعل نفس الحركة على هذا الفرض والحق ان المقام محل الكلام

قوله واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع الخ) مقصوده من هذا الكلام دفع اعتراض شارح المقاصد واصلاح كلام المصنف فان قوله كالتسود والتسخن لايصلح مثالا لما ذكره اولا لان سياق كلامه فيما اذا اتحد المبدأ والمنتهى واختلف مافيه والكل مختلف ههنا والاوضح ان يقال المقصود منه التمثيل لا التعليل وان كان المفهوم هذا

قوله لكنهما اختلفا بالبدائية والمنتهائية الخ) فان قلت هذا جار فى كل حركة من مبدأ الى منتهى والرجوع الى ذلك المبدأ مع انهم قد صرحوا بان الاختلاف بالماهية ليس الا فى الصاعدة والهابطة قلت لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما جهتين حقيقيتين لايتبدل لان اصلا فلا يصير العلو سفلا و بالعكس بخلاف سائر الجهات اعتبر ذلك ولهذا لايمكن اعتبار الصاعدة هابطة وبالعكس بخلاف الحركة يمنة و يسرة وسيشير الشارح فى اثناء المقصد الثامن الى هذا السؤال وجوابه واعلم ان قياس العربية كما نقل عن الشارح المنتهية كالمصطفية واما المصطفوى فقد قيل من الاغلاط المشهورة كالمرتضوى

القاسر والطبيعة بل هاتان الحركتان متفقتان فى الماهية (ولا) عبرة ايضا (بوحدة ماله) الحركة (فان تنوع المحل لايوجب تنوع الحال) وان كان تعدد المحل مطلقا يوجب تعدد الحال بحسب الشخص (فسواد الانسان و) سواد (الحمار نوع واحد)وكذا حركتهما اذا لم يختلف هناك مافيه ومامنه ومااليه وذلك لان اضافة الحركة بل العرض مطلقا الى الموضوع امر خارج عن ماهيتهما فلايكون اختلاف المعروضات موجبا لاختلافها (ولا بوحدة الزمان لانه نوع واحد لاتختلف حقيقته) فلافائدة فى اعتبار وحدته النوعية فى وحدة الحركة بحسب النوع بخلاف اعتبار وحدته الشخصية فى وحدتها الشخصية (وان قدر تنوعه) واختلافه بالماهية (فهو عارض للحركة) ومقدارلها (واختلاف العوارض) بالنوع (لايوجب التنوع) فى المعروضات كما ان تنوع المعروضات لايوجب تنوع عوارضها (ثالثها) الوحدة (الجنسية ومايعتبر فيها) من الوحدات (بعض مايعتبر فى) الوحدة (النوعية) لان النوع هو الجنس مع قيود منوعة له (وانما هو) وحدة (مافيه فقط فالحركة الواقعة فى كل جنس جنس من الحركة) فالحركات الاينية كلها متحدة فى الجنس العالى وكذا الحركات الكيفية والكمية (و يترتب)اجناس الحركات (بحسب ترتب الاجناس التى تقع) تلك الحركات (فيها) فالحركة فى الكيف جنس هو فوق الحركة فى الكيفيات المحسوسة وهى جنس فوق الحركة فى المبصرات وهى جنس فوق الحركة فى الالوان وهكذا الى ان تنتهى الى الحركات النوعية المنتهية الى الحركات الشخصية ✻ المقصد السابع ✻ الحركات منها) ماهى غير متضادة ومنها (ماهى متضادة وقد علمت) فى مباحث التقابل (ان لاتضاد الابين الانواع)الحقيقية (الداخلة تحت جنس اخير فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة) لانها اجناس تجتمع فى موضوع واحد فى زمان واحد (وان امتنع اجتماعها حينا) من الاحيان (فلا لماهياتها) اى ليس امتناعها من الاجتماع فى ذلك الحين مستندا الى ماهياتها بل الى اسباب خارجية فلا تضاد بين الحركات المخالفة الاجناس (وانما التضاد بين المتجانسة) المتشاركة

✻ سيالكوتى ✻

الحوالة للاشارة الى انه غير مرضى عندنا سيجئ ان هذا الاختلاف باعتبار مفهوم المبدأ والمنتهى متحققة فى كل حركة مستقيمة يخلف حركة اخرى فى المبدأ والمنتهى مع اتحاد المسافة مع انه لاتضاد بينهما والاتصاف بالمبدأية والمنتهية فكيف يكون موجبا للتضاد وسيجئ تحقيقه **قوله** (بل هاتان الخ) اشار الى ان الحيثية تعليلية وليست بتقييدية حتى يستفاد منها اختلافهما بالنوع من حيثية اخرى **قوله** (وذلك لان اضافة الحركة الخ) فان قلت فكذا اضافتها الى مافيه ومامنه وما اليه امر خارج عن ماهيتها فكيف يوجب اختلافها بالماهية قلت لما كانت الحركة خروج الشئ من القوة الى الفعل تدريجيا كان مافيه وما اليه ومافيه مقوم ماهيتها فاختلافها يوجب اختلاف ماهيتها بخلاف المحرك والمتحرك فانها تحتاج اليهما فى الوجود فى الشفاء فى الحركة يختلف نوعيتها باختلاف الامور التى تقوم ماهيتها وبه ماهى فيه وايضا مامنه وما اليه فاذا اختلف نوع من هذه اختلف الحركة فى النوع **قوله** (فهو عارض للحركة ومقدار لها) اى يقدر الحركة بها فيقال حركة ساعة اوساعتين فلا يرد ماقيل ان الحركة التى اعتبر فى اختلافها الزمان غير حركة الزمان مقدارا لها فانها حركة الفلك الاعظم **قوله** (فالحركة الواقعة فى كل جنس الخ) سواء قلنا ان الحركة المطلقة للحركات على ان تكون الحركات مقولة برأسها اوتكون داخلة فى احدى المقولات اوتكون الحركة فى كل مقولة من تلك المقولات فان الحركة يختلف بالجنس بسبب اختلاف المقولات الواقعة فيه **قوله** (متحدة فى الجنس العالى) اراد بالعالى ما لايكون فوقه جنس لا ما هو المشهور حتى يرد انه انما يثبت الاتحاد فى الجنس العالى اذا كانت تحت الاين اجناس ولم يثبت انما الثابت ان تحته انواعا بناء على الخط المستقيم والمستدير مختلفات بالماهية كما اشار اليه الشارح سابقا و بينه الشيخ فى الشفاء بكلام طويل فكذا الحركتان الواقعتان عليها ولذا لم يتعرض

قوله بل هاتان الحركتان متفقتان)فائدة هذا الكلام دفع توهم نشأ من قوله لايختلف بالنوع من حيث هما كذلك لانه يتبادر منه رجوع النفى الى قيد الحيثية مع ثبوت اصل الاختلاف النوعى باعتبار آخر فصرح بان ليس المراد ذلك
قوله فهو عارض للحركة) قيل هذا ضعيف فان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التى جعل الزمان عارضا لها فانها انما هى حركة الفلك الاعظم ولو قيل وان قدر تنوعه فلاخفاء فى جواز احاطتها بحقيقة واحدة لم يرد هذا و يمكن ان يجاب بان مجموع الزمان يتقدر به حركة الفلك الاعظم واما اجزاء الزمان فقد يتقدر بها سائر الحركات ايضا كما اشار اليه الشارح فى بحث الزمان ولهذا ينقسم الزمان بحسب انقسام الحركة مطلقا كما سيأتى وهذا التقدر هو المراد بالعروض ههنا
قوله فالحركة الواقعة فى كل جنس جنس من الحركة فالحركات الاينية الخ) لاخفاء ان القول بان الوحدة الجنسية للحركة يتوقف على وحدة مافيه جنسها انما يتم اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة لما تحتها اما بان يكون مقوليتهما على الاربع بالاشتراك اللفظى فلا يتحقق مطلق شامل او بالتشكيك فيكون المطلق عرضيا للاقسام لاذاتيا والاول باطل بمثل مامر فى الوجود والثانى ذهب اليه اكثرون متمسكا بان الحركة كمال اى وجود لشئ من شانه ذلك والوجود مقول بالتشكيك ورد بان الكبرى طبيعية لاكلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا افراده وذهب آخرون الى انه متواطئ اذلايتصور كون بعض الحركة اولى اواقدم اواشد فى كونه حركة بل لو امكن ففى الاتصاف بالوجود فيكون التشكيك عائدا الى الوجود لايقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها لزادت المقولات على العشر لانها لامحالة يكون جنسا عاليا لانا لانم ذلك لجواز ان يكون من مقولة ان ينفعل مثلا هذا ثم ان فى الحركة الاينية اعتبار الاجناس المنتهية الى العالى وهو الحركة فى الاين غير ظاهر فليتأمل
قوله وان امتنع اجتماعهما حينا فلا لماهياتها) كالوقوف فى النمو فان الجسم حينئذ لو تحرك فى الكيف اوالوضع ولم يتحرك فى النمو لايكون لاجل التضاد

فی الجنس الاخیر (منها) ای من الحرکات (فی الاستحالة کالتسود والتبیض) فانهما نوعان مندرجان تحت الحرکة فی الالوان ومتشارکان فی الموضوع و بینهما من الخلاف ماهو اکثر مما بین احدهما و بین التصفر و التحمر وغیرهما فهو غایة الخلاف ولامعنی للتضاد الا ذلک (وفی الکم کالنمو والذبول والتخلخل والتکاثف) فان لکل واحد من النمو والذبول حدا محدودا فی الطبع یتوجهان الیه و بینهما غایة الخلاف فکذا بین الحرکتین الیهما وکذا الحال فی التخلخل والتکاثف اذ لکل واحد منهما حد لایتجاوز (وفی النقلة کالصاعدة والهابطة) فان کل واحد من الصعود والهبوط له حد محدود و بینهما غایة الخلاف والی مافصلناه اشار اجمالا بقوله (اذلها) ای للحرکة فی هذه المقولات الثلاث (فی کل طرف حد محدود تتوجه الیه و بین الطرفین غایة الخلاف) فان السواد والبیاض بینهما غایة الخلاف وکذا بین حدی النمو والذبول والتخلخل والتکاثف والصعود والهبوط فیکون بین التوجهین ایضا غایة الخلاف (واما) الحرکة (الوضعیة فلاتضاد فیها) لما ستعرف عن قریب من ان الحرکة المستدیرة لاتضاد فیها ﴿المقصد الثامن﴾ تضاد الحرکات لیس لتضاد مافیه فان الصاعدة والهابطة ضدان) بلا شبهة (وان اتحد مافیه) هاتان الحرکتان وکذلک الحرکة من السواد الی البیاض ضد للحرکة من البیاض الی السواد وان فرض وحدة الطریق اعنی وحدة مافیه (ولا لتضاد المحرک لتضاد) الحرکتین (الطبیعیتین) الصادرتین عن طبیعة واحدة فان الهواء اذا حصل فی حیز الارض صعد عنه طبعا واذا حصل فی حیز النار هبط عنه کذلک فبین هذه الصاعدة والهابطة تضاد مع وحدة المحرک وهذا المثال انما یصح اذا لم یعتبر فی التضاد غایة الخلاف کما یظهر من کلام الامام فی الملخص والمذکور فی السماء والعالم من کتاب الشفاء ان هاتین الحرکتین لیستا متضادتین کما ظن بعضهم لانهما تنتهیان الی طرف واحد وتوجیهه علی ما فی المباحث المشرقیة ان الضدین یجب ان یکون بینهما غایة التباعد ولم یوجد ذلک فی هاتین الحرکتین لان البعد بین حرکة النار وحرکة الارض اکثر من البعد بین صعود الهواء عن المرکز وهبوطه عن المحیط وکیف یکونان متضادین والمطلوب بهما حالة واحدة هی ان تکون فوق الماء وتحت النار و یرد علیه انه یلزم منه ان لایکون تضاد فی الحرکات الاینیة الا بین الصاعدة الواصلة الی المحیط والهابطة الواصلة الی المرکز فلاتکون حرکة الحجر

﴿ سیالکوتی ﴾

الشارح لبیان الاجناس الداخلة تحت الاین **قوله** (من ان الحرکة المستدیرة الخ) سواء کانت وضعیة اواینیة فهو استدلال بالحکم العام علی الخاص فلامصادرة **قوله** (تضاد الحرکات الخ) ای تضاد کل حرکة مع اخری لیس لاجل تضاد مافیه فقط لانه یوجد فی التصور بدون تضاد مافیه وکذا الحال فی المتحرک والمحرک بل تضاد کل حرکة مع اخری لاجل مافیه ومااليه واما کونه فی بعض المواد لاجل مامنه ومااليه و فی بعضها تضاد امور اخر فمجرد احتمال عقلی لایضر المقصود نعم لو تحقق التضاد فی مادة ما بدون تضاد ما فیه وما الیه یضر فما اورده صاحب التجرید من انه یجوز تعلیل الواحد النوعی بعلل متعددة فیجوز ان یکون التضاد فی بعض الصور لتضاد مافیه وما الیه وفی بعض التضاد مافیه او المحرک او المتحرک انما یرد ان لو کان المقصود الاستدلال بانتفاء التضاد لاجل الامور المذکورة فی بعض الصور علی ثبوته فی جمیع الصور لاجل تضاد مافیه ومااليه بل المقصود بیان الواقع وتحقیقه ان کل صورة یتحقق التضاد بین الحرکات لایکون بدون تضاد ما منه وما الیه سواء کان معه تضاد آخر اولا **قوله** (وان فرض وحدة الطریق) بان یکون الطریق من البیاض الی السواد من الزیادة الی النقصان بعینه الطریق من السواد الی البیاض ومن النقص الی الزیادة وبالجملة هی المتوسطات باعیانها کما ان المسافة فی النزول هی المسافة فی الصعود کذا فی الشفاء **قوله** (تنتهیان الی طرف واحد) فلایکون بینهما التضاد بحسب المنتهی ولابد فی تضاد الحرکتین کل من المبدأ والمنتهی **قوله** (فلاتکون حرکة الحجر الخ) فیه ان کلا الحرکتین

قوله من ان الحرکة المستدیرة لاتضاد فیها) بیان لما الذی هو عبارة عن الدلیل فان قلت هذا نفس المدعی فکیف یکون بیانا لما الذی هو عبارة عن الدلیل قلت توصیف الحرکة بالمستدیرة اشعار بالدلیل فالاستدارة هی التی بسببها لم یجز فی الوصفیة تضاد کما سیظهر

قوله فان الصاعدة والهابطة ضدان وان اتحد مافیه) اعترض علیه بانه یجوز ان یکون لمعلول واحد علل متعددة یتحقق هذا المعلول بتحقق کل واحد منها فتحقق المعلول فی صورة بدون مایدعی عدم علیته لایدل علی المدعی وهو عدم علیته مطلقا لجواز تحققه فی تلک الصورة بعلة اخری و بهذا ظهر ما فی تعلیل انتفاء تضاد الحرکات بتضاد المتحرک وفی تعلیل انتفاء تضادها بتضاد المحرک من الخلل والجواب انه قد تقرر من قواعدهم ان المصدر المضاف من صیغ العموم فالمعنی جمیع تضاد الحرکات لیس تضاد مافیه فعلی هذا ینطبق الدلیل علی الدعوی فان قلت انتفاء هذا الایجاب الکلی لایستلزم ان یکون جمیع تضاد الحرکات بحسب ما منه ومااليه قلت لم یدع احد هذا الاستلزام بل ان الامر فی الواقع کذلک کما یدل علیه الاستقراء فلیتأمل

قوله عن طبیعة واحدة) فان الطبیعة هی العلة الفاعلیة للحرکة والحالة الغیر الملائمة لیست جزء من العلة الفاعلیة ولهذا لم یذکرها ههنا وان کانت جزأ من العلة التامة

قسرا الى فوق وحركته طبعا الى تحت متضادتين مع انهم صرحوا بخلافه (و) لتضاد الحركتين (القسريتين) كالصاعدة والهابطة الصادرتين عن قاسر واحد (ولالتضاد المحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان) مع ان المحرك واحد (ولالتضاد الزمان فانه لاتضادفيه) اى فى الزمان (اذلاتنوع) فيه بل الازمنة كلهامتساوية فى الماهية (ولايمكن توارده) اى توارد الزمان (على موضوع) واحد ولابد فى المتضادين من الاختلاف بالنوع والتوارد على الموضوع الواحد (ولكونه) عطف على قوله فانه كأنه قيل ولالتضاد الزمان لانه لاتضادفيه ولكونه (عارضا) للحركة (وتضادالعوارض لايوجب تضاد المعروضات) فلوفرض التضاد فى الزمان لم يكن مقتضيالتضادالحركات (ولاللحصول) اى ليس تضادالحركات للحصول (فى الاطراف) التى هى مبادى الحركات ونهاياتها (لانه) اى الحصول فى الاطراف (معدوم عند) وجود (الحركة) فان الحصول فى المبدأ (يحصل قبلها) و يعدم عندها(و) الحصول فى المنتهى يحصل (بعدها) فلوكان تضادها لاجل الحصول فى الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد (بل) تضادالحركات (للتوجه) من الاطراف واليها اعنى (بحسب ما منه و) ما (اليه) جميعا (من حيث هما كذلك) اى من حيث انهما متضادان اعنى ان يكون مبدأ احدى الحركتين ضد المبدأ الاخرى ومنتهاها ضد المنتهاها وليس يكفى لتضاد الحركة التضاد بين المبدائين فقط فان الحركة من السواد الى الحمرة لاتضاد الحركة من البياض الى الحمرة ولا التضاد بين المنتهيين فقط فان الحركة من الحمرة الى البياض لاتضاد الحركة من الحمرة الى السواد وذلك لانتفاء غاية الخلاف وانما اعتبر قيد الحيثية اذلابد من اعتباره (فانهما) اى ما منه وما اليه فى الحركتين (قد يختلفان بالذات) والماهية (مع التضاد) بينهما (كالسواد والبياض) فالحركة من الاول الى الثانى تضاد الحركة من الثانى الى الاول لان مبدآهما متضادان بالذات وكذلك منتهياهما (او دونه) اى دون التضاد (كالسواد والحمرة) فانهما متخالفان بالماهية بلاتضاد لعدم التباعد فى الغاية فلاتضاد ايضابين الحركة من احدهما الى الآخر وعكسها (او بالعرض) اى يختلفان لابالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه ايضا (كالمركز والمحيط لانهما جزآن) اى نقطتان (من جسم بسيط عرض لاحدهما انه غاية القرب من الفلك وللآخر انه غاية البعد عنه) و باعتبار هذين العارضين صارا متضادين (مع تساويهما فى الحقيقة) وصار تضادهما بالعرض سببالتضاد الصاعدة والهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما فى موضوع واحد و بينهما

﴿ سيالكوتى ﴾

متوجهان الى نقطة المركز والمحيط وان لم يتحقق الوصول فبينهما غاية الخلاف من حيث اوجه بخلاف الصعود الهواء من المركز وهبوطه عن المحيط **قوله** (بين الحركات الموجودة تضاد) اى حال وجود بل بعده انقطاعها وانعدامها فيه بحث لان الحركات حال الوصول الى المنتهى موجودة فى ازمنتها متصفة بالتضاد فى تلك الحال نعم انها غيرموصوفة بالتضاد فى اثناء المسافة لعدم وجودها بتمامها فالصواب ان يعلل عدم تضادها لاجل الحصول فى الاطراف بانه لاتعلق للحركات بذلك الحصول فكيف يعلل تضادها **قوله** (اعنى بحسب ما منه الخ) ليس التضاد لاجل [illegible] من الاطراف واليها من حيث انهاالطراف ونهايات لبعد اذليس ذلك مما لايتعلق به الحركة بل لاجل ان تلك الاطراف ماهية الحركة وما اليه ولاكونها ما منه كيف ماتفق بل من حيث انها متضادان مثلا بعد المركز والمحيط ليست من حيث كونهما طرفين لبعد اومن حيث كون احدهما غاية البعد عن الآخر موجبتين لتضاد الصاعدة والهابطة اذلاتعلق للحركة بها بهذا الاعتبار بل من حيث كونها منه فقوله كذلك ظرف مستقر وقع حالا اى التوجه من الاطراف واليها من حيث التوجه فى الضدين فقول الشارح من حيث انهما متضادان بيان لحاصل المعنى **قوله** (وصار تضادهما بالعرض سببا الخ) ولااستبعاد فى كون التضاد بين الشيئين بالعرض موجباللتضاد بين الشيئين

قوله مع انهم صرحوا بخلافه) اى صرحوا بالتضاد الحقيقى وليس المراد انهم صرحوا بالتضاد مطلقا والافيجوز ان يحمل على التضاد المشهورى ولامنافاة وقديجاب عن الرد بان تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذلا حركة حينئذ من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان بعارض لازم هو غاية القرب من المحيط وغاية البعد عنه بخلاف سائر الجهات فتأمل

قوله لان حركة الحجر الخ)لان المحرك جسم ولاتضاد فيه بالذات اذلا موضوع له ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو

قوله ولايمكن تورادره) لانه اما على سبيل التعاقب اوعلى سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضى زمانا ولايتصور للزمان زمان

قوله من جسم بسيط) اى يحددهما جسم بسيط لانهما جزآن منه كما يتبادر من عبارته

قوله و باعتبار هذين العارضين الخ) فان قيل قد ذكروا ان تضاد العارض لايوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض مايتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا البعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لايوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصه بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض اومايتعلق به فلااستبعاد وههنا قد يصدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين اعنى الصاعدة والهابطة كما ذكره الشارح

غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين فى جهتين متقابلتين وقديقال لاتضاد فى الحركة المستقيمة الابين الصاعدة والهابطة فعليك بالتأمل (وقد لايختلفان اصلا) اى لايختلف مبدأ الحركة ومنتهاها بحسب الماهية ولابحسب عارض لازم (بل يتفق ان صار احدهما مبدأ) لحركة (والآخرمنتهى) لها فاذافرض حركة اخرى من هذا المنتهى الى ذلك المبدأ لم تكن مضادة للاولى اذلاتضاد بين المبدائين ولابين المنتهيين لابالذات ولابالعرض فان قلت بين مفهومى المبدأ والمنتهى تقابل التضاد كما ستنبه عليه فبين ذاتيهما تضاد بحسب العارض فتكون الحركتان متضادتين على قياس مامر فى الصاعدة والهابطة قلت لاشك ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلايكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين كما عرفت (وذلك) اى اتصاف

﴿ سيالكوتى ﴾

بالذات اذلايجوز ان يكون العارض امرا داخلا فى جوهر هذين الشيئين فان الجسم الحار والجسم البارد متضادان بعرضيهما وفعليهما وهو الاسخان وتبريد الصادر ان منهما يتصاعدان بالذات وكذا الحال فى الحركة فانها تتعلق بالاطراف من حيث هو مبدأ ومنتهى المسافة لان حقيقتها مفارقة وقصد فحقيقة الحركة يتضمن المبدأ والمنتهى امابالفعل او بالقوة القريبة من الفعل وان كان المبدئية والمنتهية عارضين للاطراف كذا يستفاد من الشفاء **قوله** (وكذا حال الحركتين الخ) كالحركة الواقعة من اليمين الى اليسار و بالعكس فانهما متضادان لتضاد مبدئهما ومنتهاهما فان الجهتين وان كانت مبدئين لكنه بينهما غاية الخلاف بعد الاعتبار فكذا الحركتان المتضادتان بحسبهما بينهما غاية الخلاف بحيث لايمكن ان يصير احداهما الاخرى بخلاف الحركة من اليمين الى اليسار فانهما قصد حركة من اليسار الى اليمين باعتبار تبدل اليمين الى اليسار **قوله** (بين مفهومى المبدأ والمنتهى الخ) قال فى الشفاء فى بيان الحركة التى من طرف قوس الى طرف قوس آخر والتى بالعكس والقوس واحد بعينها لاتكون متضادة ان لم يكن المبدأ والمنتهى ضدين لاجل المبدئية والمنتهية بل لاجل انهما مبدأ ومنتهى حركة ولاكيف ما اتفق لاجل انهما مبدأ ومنتهى الحركة بصفة لاتكون مبدأهما هو بعينه منتهاها فى استمرارها حتى يصح التعاند بين المبدأ والمنتهى من جهة القياس الى ذلك انما يتفق حيث يكون المبدأ منتهى ولاالمنتهى مبدأ فذلك هو الذى لايجتمع واذا كان كذلك فقد عرفت ان اللتين على القوس الواحدة لاتتضادان لان الحركة على تلك القوس لايعرض لها من حيث الحركة قوسية ان يكون مبدئها غير منتهاها مغايرة ذاتيه بل يعرض ذلك لقطع العرض ووقوف يتفق ولولا ذلك لصح لها التوجه المستمر الى المبدأ بعينه وهى حركة واحدة متصلة لارجوع فيها انتهى ويعلم من كلامه ان الموجب لتضاد الحركتين المستديرتين على واحد والمستقيمتين فى مسافة واحدة فان حصول المبدأ منتهى فيها بحسب الفرض والاتفاق بخلاف الصاعدة والهابطة فان تغاير المبدأ فيها ذاتية لايجعل الاستمرار فيهما المبدأ منتهى ولاالمبدأ منتهى **قوله** (يتأخر عنه الخ) فانه بعد وجود الحركة يصير طرف مبدأ لها والآخر منتهى له **قوله** (فلايكون تضاد هذين العارضين الى آخره) لان المتأخر لايكون علة للمتقدم ولكن الكلام فى تقدم التضاد على هذين العارضين لان الحركة انما توصف بالتضاد بعد وجودها انما هو حال الوصول الى الطرف وهو حال الاتصاف بالمبدئية والمنتهية وهذا المعنى مافى الشرح الجديد للتجريد من ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ولااستبعاد فى ان يكون احد الوصفين المتأخرين علة للآخر **قوله** (بخلاف القرب الخ) هذا مخالف لما فى الشفاء من ان الحركات المتضادة هى التى تقابل اطرافها وانما يتصور على وجهين احدهما ان يكون اطرافها يتقابل بالتضاد الحقيقى فى ذواتها مثل السواد والبياض والثانى ان لايتقابل اطرافها فى ذواتها وماهياتها بل لامر خارج وهذا يتصور

قوله (ولا بحسب عارض لازم) لفظ اللازم يشعر بان التضاد فى القسم الثانى انما هو بسبب اختلاف المبدأ والمنتهى بحسب عارض لازم فعلى هذا لاتضاد فى الحركة المستقيمة الابين الصاعدة والهابطة وقوله قلت لاشك الخ يشعر بان عدم تأخر العارض الذى يكون سببا لتضاد المبدأ والمنتهى يكفى فى تضاد الحركة ولو كان مفارقا اللهم الا ان يبنى كلامه على ان هذا العارض ما وجد الا لازما بالاستقراء **قوله** قلت لاشك الخ) قيل عليه كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متأخر عن وجودهما ولا استبعاد فى ان يكون احد الوصفين المتأخرين علة للآخر وجوابه ان ثبوت مجموع العارضين المذكورين متأخر عن وجود الحركتين زمانا لان وصف المنتهائية للمنتهى انما يعرض بعد انقطاع الحركة وان كان وصف المبدئية ثبت للمبدأ قبل الانقطاع واما التضاد فيوصف به الحركات حال وجودها باعتبار التوجه كما اشار اليه فى تحقيق ان ليس تضاد الحركات باعتبار الحصول فى الاطراف فتأخر التضاد عن الحركة ليس الا بالذات ولايعقل عليه المتأخر للمتقدم فتأمل

احدهما بكونه مبدأ والآخر بكونه منتهى (قد يكون بالفعل كما فى الحركة المستقيمة) فانها مبدأ متصفا بالبدائية بالفعل وانها منتهى كذلك (و) قد يكون ذلك الاتصاف (بمجرد الفرض كما فى الحركة المستديرة فان اى جزء فرضت) على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك (يكون مبدأ للدور ومنتهى له باعتبارين) اذ الحركة عن كل جزء هى بعينها الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدأ ولا منتهى للمستدرة الا بمجرد الفرض (ولا تمايز فيه) اى فى الدائر حتى يثبت للدور ابتداء وانتهاء بالفعل (الا بما يعرض من موازاة اوفرض اوغير ذلك) من الشروق والغروب وليس شئ منها موجبا للتمايز الخارجى وليس من شرط وجود الحركة المستديرة ان يوجد هناك نقطة بالفعل لتكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه والا امتنع حركة الفلك بالاستدارة اذ لا وجود للنقطة بالفعل الا بسبب القطع وهو عليه محال عندهم بل يكفى لتحقق المستديرة كون النقطة بالقوة القريبة وههنا بحث وهو ان الحركة المستديرة حركة وضعية فيكون مبدأها وكذا منتهاها وضعا مخصوصا كما ان مبدأ الحركة الكيفية ومنتهاها كيف مخصوص فاذا فرض ان جسما كان ساكنا ثم تحرك على نفسه فالوضع الذى ابتدأت الحركة منه كان مبدأ لها واذا فرض سكونها ثانيا كان الوضع الذى انقطعت الحركة عنده منتهى لها سواء كان مماثلا للوضع الاول او مخالفا له فقد ثبت للمستديرة مبدأ ومنتهى بالفعل كالمستقيمة نعم اذا فرض ان المستديرة ازلية ابدية كما هو مذهبهم فى الحركات الفلكية لم يكن هناك مبدأ ولا منتهى بالفعل كما نبهنا عليه فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض فى المستقيمة لتناهى الابعاد وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف فلا بد لها دائما من مبدأ ومنتهى بالفعل نعم اذا فرض ان جسما تحرك على محيط دائرة حتى تم دورة كان مبدأها ومنتهاها واحدا بالذات مختلفا بالاعتبار الا ان هذه حركة اينية فى الاصطلاح مستديرة بحسب اللغة ﴿ تنبيه ﴾ المبدأ والمنتهى) اى هذان المفهومان العارضان لا ذاتا هما (اذا نسب احدهما الى الآخر فتقابلهما تقابل التضاد) لا السلب والايجاب والعدم والملكة لانهما وجوديان ولا التضايف لما سنذكره (واذا نسبا الى ماله المبدأ والمنتهى وهى الحركة كانا متضايفين له فبين كل منهما وبينه) اى بين ماله المبدأ والمنتهى (تقابل التضايف) فان المبدأ مبدأ لذى المبدأ وذو المبدأ ذو مبدأ المبدأ وكذا حال المنتهى وذى المنتهى (وليس بين المبدأ والمنتهى تضايف فقد يعقل مبدأ لا منتهى له وبالعكس) لجواز ان يفرض حركة لها بداية بلا نهاية اونهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما فى التعقل ولا فى الوجود فلا تضايف (فان قيل

﴿ سيالكوتى ﴾

من جهتين احداهما بالقياس الى الحركة والثانية بالقياس الى امور خارجة عن الحركة مثل ان طرفى المسافة المتصلة بين السماء والارض هما قطبان اومكانان وطباع القطبين ومكانين لا يتضاد ولا يتقابل لقابل السواد والبياض بل يتقابل لامر خارج وذلك الامر اما غير متعلق النسبة الى الحركة واما متعلق بها اما الخارج عن النسبة الى الحركة فبان يكون احد الطرفين فى غاية القرب والطرف الثانى فى غاية البعد فيكون طرفا منه لزمه ان كان علوا وآخر لزمه ان كان سفلا واما المتعلق بالنسبة الى الحركات فمثل ان يكون احد الطرفين عرض له مبدأ الحركة الواحدة والآخر عرض له منتهى فانه صريح فى ان تضاد الصاعدة والهابطة باعتبار كون ما منه وما اليه فيهما متضادا ومخالفا للآخر فى المبدئية والمنتهية لا باعتبار انه فى غاية القرب اوفى غاية البعد فانه لا تعلق لهذين الاعتبارين بالحركة فضلا عن ان يكون موجبا للتضاد **قوله** (وههنا بحث الخ) مقصود القائل انه اذا فرض ابتداء المستديرة من نقطة كما يفرضون الدور بعينه كان المبدأ والمنتهى بمجرد الفرض لان الحركة الوضعية مبدأها ومنتهاها النقطة حتى يرد ما ذكره الشارح **قوله** (اذا نسب احدهما الى آخر بالقياس الى الحركة المستقيمة يشير اليه قوله فيما سيجئ انه لا يتصور فى حركة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهاها طرفا واحدا وقدمر منقولا فى الشفاء انه لم يكن تضاد بين المبدأ

قوله كانا متضايفين له) ظاهر العبارة ان يقول متضايفين له لان وضع فاعل لنسبة الفعل الى الفاعل متعلقا بغيره مع ان الغير فعل مثل ذلك ووضع تفاعل لنسبته الى المشتركين فيه من غير قصد الى تعلق له

قد يكون جسم واحد (مبدأ) لحركة (ومنتهى) لها يضا (فليف) يتصور (التضاد) بينهما مع اجتماعهما فى موضوع واحد (قلت هما) اعنى مفهومى المبدأ والمنتهى (غير عارضين للجسم) عروضا اوليا حتى يقال انهما يجتمعان فيه (بل) هما عارضان (للاطراف) الحاصلة فى الاجسام (ولا يكون طرف) واحد (مبدأ ومنتهى) لحركة واحدة (الابالفرض وفى زمانين) اذلا يتصور فى حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبدأها ومنتهاها طرفا واحدا واما المستديرة فان مبدأها ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة لكنها لاتتصف بهاتين الصفتين فى آن واحد فهى وان كانت واحدة بالذات الا انها اثنتان فى الاعتبار وذلك كاف لها فى كونها بداية الحركة ونهاية لها وانما وسم الفصل بالتنبيه لان التأمل فى مفهومى المبدأ والمنتهى وما نسبا اليه كاف للتصديق بما ذكر فيه ❊ فرع ❊ على مامر من ان تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدأ والمنتهى (قالوا) الحركة (المستقيمة لاتضاد) الحركة (المستديرة) والاكان ذلك بسبب تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل (اذكل مستقيمة) فانها واقعة على خط هو (وتر لقسى غير متناهية بالقوة) فلوكانت المستقيمة ضدا للمستديرة لكان للمستقيمة الواحدة بالشخص اضداد غير متناهية مختلفة بالنوع هى المستديرات المتوهمة من منتهى المستقيمة الى مبدائها وذلك باطل (اذضد الواحد واحد) كما مر فى مباحث التضاد وايضا كل قوس تفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فتكون هذه بالضدية اولى فليس شئ من تلك القسى ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشئ منها لايقال طبيعة الاستدارة واحدة فى المستديرات فتكون هى من حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لاوجود للاستدارة المجردة انما الموجود فى الخارج ماهو مستدير معين ولاشئ من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة فى الخارج امتنع معاقبتها للمستقيم

❊ سيالكوتى ❊

والمنتهى لاجل المبدئية والمنتهية الخ **قوله** (قد يكون جسم واحد) بان يكون مبدأ الحركة ومنتهاها فى جسم واحد كذا فى الشفاء **قوله** (قلت هما الخ) خلاصته ان الاضداد لاتجتمع فى موضعها القريب والجسم ليس قريبا للمبدأ والمنتهى بل موضوعه الطرف كما ان السواد والبياض يجتمعان فى جسم ولايجتمعان فى الموضوع القريب **قوله** (لاتضاد الحركة المستديرة) اى اللغوية اعنى المنحنية واما المستديرة الاصطلاحية اعنى الوضعية فقد عرفت انه لامبدأ ولامنتهى بالفعل وبعد الفرض يكون المبدأ والمنتهى متحدا فلا يوصف بالتضاد اصلا **قوله** (سبب الخ) بان يكون مبدأ احدى الحركتين منتهى لآخر وبالعكس ليحقق الخلاف بينهما كما فى الصاعدة والهابطة بخلاف ما اذا كان مبدأهما ومنتهاهما متغايرين فانهما كانا متعددتين بدون الخلاف **قوله** (وذلك باطل الخ) اى التضاد بينهما يمكن كونهما مبدأ ومنتهى لحركات كثيرة مستديرة ومستقيمة مع انه لاتضاد بينهما **قوله** (وايضا كل قوس) قيل القوس الذى يفرض على محدب الفلك الاعلى لايمكن فرض ماهو اعظم منها فيكون الحركة عليها ضدا للحركة على وترها والجواب انه يمكن فرض ما هو اعظم منها بان يفرض الفلك الاعلى اعظم مما هو عليه كما مر فى مبحث الحركة لابدان يكون احدى الجهتين فى غاية البعد من الاخرى لان كل منهما غاية البعد عن الآخر بناء على جواز كون قطر الفلك الاعلى اعظم مما عليه **قوله** (فتكون هى من حيث طبيعتها الخ) فلا يلزم ان يكون لشئ واحد اضداد كثيرة ولا ان يكون ما هو اكثر تحدبا اولى بالضدية **قوله** (الاستدارة المجردة) اى المستديرة من حيث هو لما عرفت من تشارك الكل فى المبدأ والمنتهى المخالفين لمبدأ المستقيمة ومنتهاها وكل ما هو يفرض ضدا كان ماهو اكثر تحدبا اولى به فلا يكون شئ منها اولى **قوله** (ولما امتنع الخ) وجه آخر لعدم كون المستديرة من حيث طبيعتها ضدا للمستقيمة اذ لابد فى الضدين من تعاقبهما على موضوع واحد واذا لم يقع المستديرة

قوله وايضا كل قوس تفرض الخ) فيه بحث لان القوس التى يوترها المستقيم المذكور من القطعة التى هى على محدب الفلك الاعلى اعظم مما يمكن ان يوجد فى الخارج من القسى المذكورة فهى فى غاية الخلاف فهى بالمضادة اولى من غيرها

قوله لايقال طبيعة الاستدارة الخ) هذا رد على الوجهين والجواب لف ونشر غير مرتب لكن هذا الجواب يدل على ان لاتضاد الابين الاشخاص والمشهور المصرح به فيما بينهم تحققه بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس قريب الاان يحمل كلامهم على تحققه فيما بين افراد الانواع الاخيرة

في الموضوع فلا يكون ضداله (ولا) تضاد (المستديرة المستديرة لنحو ذلك) الذى ذكر لنفى التضاد بين المستقيمة والمستديرة (فان) التضاد بين الحركات لتضاد مباديها وغاياتها فلوكان بين المستديرات تضـاد لكان لمستديرة واحدة اضداد غير متناهية مخالفة بالنوع وذلك لان (طرفى مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر) اى لقسى (غير متناهية) فانه يجوز اشتراك قسى غير متناهية فى طرفين فلوكانت المستديرة ضدا للمستديرة لكان لمستديرة واحدة اضداد بلا نهاية هى المستديرات المتوجهة من منتهى تلك المستديرة الى مبدئها وهو باطل (واما الحركة الى التوالى و) الحركة (الى خلافه فكل) من هاتين الحركتين (يفعل مثل فعل الاخرى ولكن فى النصفين) من المسافة (على التبادل) فان المنحدر من السرطان الى الجدى على التوالى يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدى لا على التوالى مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو فقد فعل كل منهما فى الانحدار مثل فعل الآخر اعنى الحركة المبعدة عن السرطان الموصلة الى الجدى لكن فى النصف الآخر وقس على ذلك حال الصعود من الجدى الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كان الفلك جسما بسيطا متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين فى الماهية وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها فلا يكون شئ منها سببا لتضاد الحركات المستديرة فلا تكون متضادة قال المصنف (ولا يخفى مافيه من ان الحركة فى النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة) يعنى ان ماذكروه انما يدل على ان الحركة الى التوالى والحركة الى خلافه اذا اعتبر حالهما فى نصفين متبادلين كانتا متماثلتين متحدتين فى المبدأ والمنتهى فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولاشك انه اذا اعتبر حالهما فى كل واحد من النصفين معا كانتا مختلفتين بل متضادتين فان حركة المنحدر من السرطان الى الجدى على التوالى مضادة لحركة الصاعد من الجدى الى السرطان على خلاف التوالى للتضاد بين المبدائين والمنتهيين وان كانا مفروضين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمتين وكذا الحال فى الصاعدة من الجدى الى السرطان على التوالى والمنحدرة من السرطان الى الجدى على خلاف التوالى نعم اذا اعتبر تمام الدورة فيهما اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدأ ومنتهى لهما معا وكان الاختلاف بينهما بحسب التوجه منها واليها وذكر فى الملخص ان امثال هذه المباحث لفظية لانه ان اريد بالضدين كل معنيين وجوديين يمتنع اجتماعهما دفعة واحدة فى محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للمستديرة وكانت المستديرات ايضا متضادة لامتناع الاجتماع وان اريد مع ذلك ان يكون مامنه وماليه امورا موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد حينئذ بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات ❊ المقصد التاسع ❊ الحركة ليست كما بالذات) فانها

❊ سيالكوتى ❊

موجودا على موضوع المستقيمة **قوله** (لان طرفى مستديرة الخ) هذا الدليل اخص من المدعى لانه لا يجرى فى المستديرة الواقعة على قوس معين من مبدأ ومنتهى معين والحركة الواقعة عليها بالعكس مع انه لا تضاد بينهما كما عرفت منقولا من الشفاء **قوله** (واما الحركة الى التوالى الخ) دفع لما يتراءى من كون هاتين الحركتين متضادتين **قوله** (ولا يخفى الخ) مقصود ذلك القائل ان الحركتين المذكورتين ليس بينهما غاية الخلاف اذ يفعل كل منهما بفعل الآخر وتجدد غاياتهما وانما عرض الخلاف باعتبار فرض مبدئها ومنتهاه مخالفا للاخرى وذلك مغايرة اعتبارية لا يوجب تضاد الحركتين كما هو منقول من الشفاء **قوله** (وان كانا مفروضين) قد عرفت ان تغاير المبدأ والمنتهى بالعرض لا يصحح التضاد بينهما ولا بد فى تضاد الحركات من تضادهما بالذات او باعتبار عارض لازم كما فى الصاعدة والهـابطة **قوله** (وذكر فى الملخص الخ) فيه بحث لان الكلام فى التضاد الحقيقى المعتبر فيه غاية الخلاف وانه انما يكون فى الحركات بسبب تضاد المبدأ والمنتهى والنزاع فى انه هل يتحقق ذلك بين الحركة المستقيمة والمستديرة و بين المستديرات ام لا فالنزاع معنوى **قوله** (امورا موجودة الخ)

قوله وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها) فان قلت الاطراف متحدة فى المثال المذكور لا متساوية قلت الحكم بالتساوى مبنى على المغايرة الاعتبارية **قوله** للتضاد بين المبدأين والمنتهيين) اى باعتبار المبدئية والمنتهية وان كان ذاتاهما متحدين بالماهية **قوله** فلا تضاد حينئذ بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات) فيه بحث لان مامنه وماليه فى المستديرة المذكورة فيما تقدم موجودان متضادان باعتبار العرض كما فى المستقيمة اللهم الا ان يراد بالمستديرة الحركة الوضعية على ماهو اصطلاح الفن فحينئذ يكون الدليل قاصرا عن المدعى وان جعل منشأ سبب التضاد بين الحركتين المذكورتين انتفاء التضاد بين المبدأ والمنتهى باعتبار عارض لازم لم يلزم منه انتفاء التضاد بين حركة بالاستقامة من المركز الى المحيط وحركة بالاستدارة من المحيط الى المركز فان التضاد بين المبدأ والمنتهى فى هذه الصورة باعتبار عارض لازم كما مر وان جعل منشاؤه انتفاء التضاد بينهما بحسب الماهية لم يتحقق تضاد بين المستقيمات ايضا وسياق كلامه يدل على قوله بالتضاد بينهما فليتأمل

من المقولات النسبية لا من مقولة الكم (بل) هي كم (بالعرض و يعرض لها) بسبب الكمية العرضية (ثلاثة انواع من الانقسام * الاول بحسب المسافة لانطباقها) فان الحركة الاينية منطبقة على المسافة كانها حالة فيها والمسافة منقسمة لانتفاء الجزء الذى لا يتجزى فتنقسم الحركة بانقسامها (فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها * الثانى بحسب الزمان لانه عارض لها) فينقسم بانقسام عارضها (فالحركة فى نصف ساعة نصف الحركة فى ساعة وهذا) الانقسام الثابت للحركة بحسب الزمان (غير) الانقسام (الذى بحسب المسافة اذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة) فانه اذا فرض اتحادهما فى المسافة والانقسام بحسبها فلابد ان يختلف زمانهما والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما فى الزمان والانقسام بحسبه كانتا مختلفتين فى المسافة والانقسام بحسبها (الثالث بحسب المتحرك فان الجسم) هو المتحرك وهو قابل للقسمة ولا شبهة فى انه (اذا تحرك) الجسم (تحركت اجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة بالآخر) فقد انقسمت الحركة ايضا انقساما فرضيا كمحلها (فاذا عرض له) اى للجسم (انفصال) خارجى (حصل لكل جزء حركة بالفعل) فالحركة تابعة لمحلها فى الانقسام الفرضى والفعلى الخارجى كالسواد القائم بالجسم فانه يتبعه فى هذين الانقسامين وقد نبهناك على ان الانقسام بحسب المسافة انما يتصور فى الحركة الاينية واما الانقسام بحسب الزمان فشامل للحركة كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد واما اذا جعل عبارة عن السطح فلاشك ان اجزاء الجسم اما متصلة او متماسة وعلى التقديرين فهى اما ان لا تفارق امكنتها اصلا او تفارق اجزاء من امكنتها هى اجزاء لمكان الكل فهى غير مفارقة امكنتها بالكلية فلا تكون متحركة * المقصد العاشر * ما يوصف بالحركة اما ان تكون الحركة حاصلة (فيه بالحقيقة) اى تكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشئ آخر (اولا) بل تكون الحركة حاصلة فى شئ آخر تقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعا لذلك الشئ (والثانى) يقال له (انه متحرك بالعرض) وتسمى حركته حركة عرضية (كراكب السفينة) قال الكاتبى فى هذا المثال نظر لان الحركة هى الانتقال من مكان الى آخر مع التوجه والراكب منتقل كذلك فيكون متحركا بالذات اللهم الا ان يعتبر الانتقال من مكان الى آخر مغاير للاول بجميع اجزائه فحينئذ يكون الراكب متحركا بالعرض لان الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر اذ لا توجه فى الراكب بل انما يوصف به تبعا للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون قابلا للحركة كالدرة المتحركة بحركة الحقة وقد لا يكون كالصور والاعراض الحالة فى الاجسام المنتقلة واما ما لا يكون جسما ولا حالا فيه كالنفس مع البدن فانها لا توصف بالحركة تبعا لحركة البدن (الاول) يقال له انه متحرك بالذات وتسمى حركته حركة ذاتية

* سيالكوتي *

فاذا اعتبر تمام الدور فلا وجود لهما بالفعل واذا اعتبر العكس فلا تضاد بينهما **قوله** (انما يتصور فى الحركة الاينية) بناء على ان الاين لكونه عبارة عن الحصول فى المكان يستدعى المسافة بخلاف الحركة فى المقولات الاخر فانها لا تقتضى الا وجود المقولة التى تقع فيها الحركة واما المبدأ الذى ينطبق بهذه الحركة عليه فلا **قوله** (اما متصلة) اى فى الاجسام البسيطة او متماسة اى فى الاجسام المركبة **قوله** (فهى اما ان لا تفارق امكنتها اصلا) اى على تقدير كونها متماسة **قوله** (فلا تكون متحركة) بمعنى الخروج عن المكان بالكلية وان كانت متحركة بمعنى الخروج عن بعض امكنتها **قوله** (اذ لا توجه فى الراكب) ان اريد بالتوجه ميل الكل الى جهة وقصدها فهو متحقق فى الراكب وان اريد به مبدأ التغيير فليس بمتحقق فيه والظاهر هو الثانى لان انتقال المكان بدون ان يكون مبدأ التغيير فى المتمكن ليست بحركة **قوله** (فى الاجسام المنتقلة) اى من مكان الى مكان او من وضع الى وضع او من كيف الى كيف او من كم الى كم فان الموصوف بها بالذات هو الجسم وليس الموصوف بالذات بالحركة الكمية هو الهيولى لانه محل المقادير قابلة اياها

قوله انما يتصور فى الحركة الاينية) تخصيص الانقسام بحسب المسافة بما فيه الحركة الاينية على حسب الظاهر المتبادر من كلمة المسافة والا فلو اريد بالمسافة ما فيه الحركة يجرى الانقسام بحسبها فى الاقسام الاربعة

قوله فلا تكون متحركة) هذا يشعر بان الجواهر الظاهرة غير متحركة اذا جعل المكان عبارة عن السطح وقد سبق فى مباحث الاكوان ان الجمهور متفقون على حركة الجواهر الظاهرة وان المكان عبارة عن السطح كما هو الظاهر من مساق كلامه

قوله وقد لا يكون كالصور) اى كالصور النوعية كما دل عليه كلامه فى حاشية التجريد حيث قال لاشك ان المعروض الحقيقى للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المالئ للمكان المتصف بالوضع اعنى الصورة الجسمية التى هى جوهر ممتد فى الجهات الثلاث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل فى ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهى متحركة بهاتين الحركتين تبعا وبالعرض والمعروض الحقيقى للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التى هى محل للمقادير والكيفيات قابلة اياها فهى متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها يتصف بها على سبيل التبع و بالعرض

وتنقسم حركته الى ثلاثة اقسام لانه (امان يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية او) يكون مبدأ الحركة (فيه امامع الشعور) اى شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة (وهي) الحركة (الارادية اولا) مع الشعور (وهي) الحركة (الطبيعية) وعلى هذا (فالحركة النباتية طبيعية وكذا حركة النبض) لان مبدأ هاتين الحركتين موجود في المحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه (وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية هي الصاعدة والهابطة) اى حصرها فيهما اذ يخرج عنها حينئذ حركة النبض كامر في مباحث الميل والحركة النباتية (او) جعل الحركة الطبيعية هي (التى على وتيرة واحدة) بلا شعور اذ يخرج عنها حينئذ هاتان الحركتان ايضا ومنهم من قسم الحركة الى عرضية وذاتية والذاتية الى ستة اقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة عنه فاما ان تكون الحركة بسيطة اى على نهج واحد واما مركبة لا على نهج واحد والبسيطة اما ان تكون بارادة وهي الحركة الفلكية اولا بارادة وهي الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية اولا والثانية الحركة النباتية والاولى اما ان تكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانية اولا مع شعور وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض

❊ المقصد الحادى عشر الحركة ❊

اذا قيست الى حركة آخر فهي (اماسريعة وهي التى تقطع مسافة مساوية) لمسافة اخرى (في زمان اقل من زمانها و يلزمها) اى الحركة السريعة (ان تقطع الاكثر) اى المسافة التى مقدارها اكثر (في) الزمان (المساوى) يعنى انه اذا فرض تساوى الحركتين في المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما في الزمان كانت مسافة السريعة اكثر فهذان الوصفان لازمان مساويان للسريعة واذلك عرفت بكل واحد منهما واما قطعها المسافة اطول في زمان اقصر فخاصة قاصرة (واما بطيئة وهي التى بالعكس فتقطع المساوى) من المسافة (في) زمان (الاكثر او) تقطع (الاقل) من المسافة (في الزمان (المساوى) وربما قطعت مسافة اقل في الزمان الاكثر لكنه غير شامل لها (وليس البطء) اى ليس كل بطء (لتخلل السكنات) بين الحركات (والا لم يحس بحركة الفرس) وان فرضت سريعة جدا (واللازم باطل) لانه ظاهر بيان الملازمة ان البطء لو لم يكن الا لتخلل السكنات) فيما بين الحركات (كان تفاوت السرعة والبطء بحسب) تفاوت (السكنات المتخللة) في القلة والكثرة (فاذا عدا فرس اشد عدو) كما اذا فرض انه عدا من اول اليوم الى منتصفه خمسين فرسخا (كان حركته) هذه (ابطأ من حركة المحدد بنسبة غير قليلة) لانها قطعت في المدة المذكورة ربع الدور وهو زائد على مسافة حركة الفرس بما لا يحيط الوهم به

❊ سيالكوتى ❊

كما وهم فان المقدار انما تحصل الصورة الجسمية اولا و بالذات كما حقق في محله **قوله** (اماان يكون) في غيره هذا على ما هو المشهور من ان مبدأ الحركة القسرية هو القاسر واما على التحقيق فيقال مبدأ الحركة ما ان تكون مستفادة من خارج ولا يمكن ان يقال معنى كونه مبدأ الحركة الكمية هو الهيولى لانه محل المقادير قابلة اياها كما وهم فان المقدار انما تحصل الصورة الجسمية اولا بالذات كما حقق في محله **قوله** (اوان يكون مبدأ الحركة فيه) هذا على ما هو المشهور من ان مبدأ الحركة فيه انه مستفادا منه تلك الحركة كالانسان الساقط من العلو طبيعة لان مبدأ الحركة في الطبيعة وليس له شعور بتلك الحركة **قوله** (على نهج واحد) لا يختلف بالاخذ والترك والسرعة والبطء بالنظر الى المبدأ **قوله** (اذا قيست الخ) اشارة الى ان الحركة في نفسها لا تتصف بالسرعة والبطء **قوله** (فخاصة قاصرة الخ) قيل فيه بحث لان قطع السريعة في الزمان المساوى مسافة اكثر خاصة شاملة و يلزمها قطعها في زمانه اقصر مسافة اكثر لان الزيادة على اصل مسافة البطيئة التى قطعها السريعة بفضل سرعتها قابلة للقسمة و لا لزم الجزء وقطعها في زمان اقصر والجواب انه اذا اعتبر بعض الزيادة مع مسافة البطيئة كانت هذه السريعة التى اعتبر في مسافتها كل الزيادة خارجة عن هذه الخاصة بلا شبهة **قوله** (بنسبة غير قليلة) اى بنسبة لا يمكن توصيفه بالقلة

(ويكون)

قوله امان يكون مبدأ الحركة في غيره الخ) فان قيل فعلى رأى من جعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى هل يتأتى هذا التقسيم ام يكون الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بان يراد بالمحرك ما جرت العادة بخلق الحركة معه كما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختياريا

قوله ومنهم من قسم الخ) بناء على ان الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة فلا يكون حركة النبض منها

قوله فهي اما سريعة واما بطيئة) فان قلت ههنا قسم آخر وهي المساوية فلم لم يتعرض له قلت لان هذا تقسيم للحركة باعتبار وصفها الذاتى والمساواة صفة للمقدار اولا وبالذات

قوله فخاصة قاصرة) لان السريعة التى تقطع المسافة المساوية في زمان اقصر لا يصدق عليها هذه الخاصة وفيه بحث لان قطع السريعة في الزمان المساوى مسافة اكثر خاصة شاملة ويلزمه قطعها في زمان اقصر مسافة اكثر لان الزيادة على اصل مسافة البطئ التى قطعها السريعة بفضل سرعتها قابلة للقسمة البتة والا لزم الجزء وقطع بعضها في زمان اقصر فان قلت لعل الزيادة لا يتجزى خارجا قلت بعد تسليم انتفاء لزوم الجزء فحينئذ اذا فرضت تلك الزيادة تمام مسافة السريعة لم تقطع البطيئة في الزمان المساوى اقل من تلك المسافة فلم يكن قطع الاقل في الزمان المساوى خاصة شاملة للبطيئة بل ولا قطع السريعة في الزمان المساوى مسافة اكثر خاصة شاملة للسريعة ايضا كما لا يخفى اللهم الا ان يقال تلك المقدار من المسافة لا يقطعها الا بطيئة لا يتصور ابطأ منها حتى يكون هي اسرع بالنسبة اليه ففرضها تمام مسافة السريعة فرض لا يمكن مطابقته للواقع وقد يجاب عن البحث بان سريعا اذا قطع في جزئين من الزمان غير منقسمين خارجا مسافة فالبطئ يقطع في ذلك الزمان مسافة اقصر فليفرض انها نصف مسافة السريعة فالزمان القصير ههنا هو الجزء الواحد فقط والسريع يقطع فيه مسافة مساوية فقط وانت خبير بان كون الزمان القصير هو الجزء الواحد فقط لا يلايم اصول الفلاسفة ٢

(ويكون) حينئذ (زيادة سكناته) اى سكنات الفرس (على حركاته كزيادة حركة المحدد على حركاته) لان عدد سكناته يساوى عدد زيادات حركة المحدد لا محالة (وانه) اى زيادة حركة المحدد على حركاته (الف الف مرة) فتكون زيادة سكناته على حركاته ايضا الف الف مرة (فلا نظهر تلك الحركات القليلة فى تلك السكنات الكثيرة) مثل هذه الكثرة الغامرة لتلك القليلة فوجب ان لا يحس بهذه الحركة اصلا وهو باطل قطعا لانا نحس بحركاته ولا نحس بشئ من سكناته (واعلم ان دلائل ابطال الجزء المبنية على تلازم الحركتين) المختلفتين بالسرعة والبطء وهى ستة (كما ستنتهى النوبة اليه) اى الى ذكرها (تدل على بطلان هذا) يعنى كون البطء منحصرا فى تخلل السكنات فيجوز ان يستدل بها ههنا (وبالجملة فهذا البحث) وهو كون البطء للتخلل (مبنى على بحث الجزء وفرع من فروعه يدور معه صحة وبطلانا * منها) اى من تلك الدلائل الستة (انا اذا غرزنا خشبة فى الارض فاذا كانت الشمس فى افقها الشرقى وقع الظل فى الجانب الغربى) طويلا (ولا يزال يتناقص) الظل بحسب ازدياد ارتفاع الشمس (الى ان تبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع) اى اذا ارتفع (الشمس) مقدارا (ان وقف الظل) ولم ينتقص اصلا (جاز) ذلك (فى الثانى والثالث فيجوز) حينئذ (ان يتم الشمس الدورة والظل بحاله) وهو باطل (وان تحرك) الظل (جزأ) كلما تحركت الشمس جزأ لم يمكن ان يكون هذان الجزآن متساويين فى المقدار ولا ان يكون جزء الظل اكبر بل وجب ان يكون اصغر وحينئذ (كان بازاء كل حركة للشمس) نحو الارتفاع (حركة للظل) نحو الانتقاص (اقل) من الحركة الارتفاعية فى المقدار فتكون حركة الظل ابطأ بلا تخلل سكون (فثبت ان السرعة والبطء بلا تخلل سكنات ويمكن) المضايقة فى قولهم لو جاز ان تحرك الشمس جزأ والظل بحاله لجاز فى الكل واذا كان كذلك جاز ان يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك) اى اتمام الدورة مع بقاء الظل على حاله (جائز عندنا) لان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى ابتداء بلا وجوب ولا ايجاب (والعادة هى القاضية بعدمها) اى عدم هذه الحالة اعنى بقاء الظل على حاله مع اتمام الدورة (من غير استحالة) فيها عندنا وهى) اى حركة الشمس والظل (تستند الى الفاعل المختار) فيجوز ان يوجد حركة الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل اصلا الا ان عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فالحكم باستحالته ليس بمحال بل هو معدوم بقضاء العادة (ومنه) اى ومما ذكرنا فى دفع الاستدلال المذكور (يعلم جواب قولهم علة الحركة مستمرة من اول المسافة الى آخرها فكذا الحركة) يعنى انهم استدلوا على بطلان تخلل السكنات فى الحركة بان علة حركة الحجر مثلا قسرية كانت او طبيعية مستمرة الوجود من اول المسافة الى آخرها والهواء قابل للانخراق بلا تفاوت فوجب ان تستمر تلك الحركة من غير ان يتخللها توقف وسكون فى بعض الاحياز مع كونها ابطأ من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطء بلا تخلل السكنات والجواب ان تلك الحركة عندنا مستندة الى الفاعل المختار لا الى القاسر او الطبيعة فجاز ان يحرك الحجر فى حيز ويسكنه فى آخر مع تساويهما فى قبول الحركة والسكون (تنبيه * الاختلاف بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالنوع فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة) بالنسبة (الى اخرى) مع ان ماهيتهما واحدة لا اختلاف فيها (ولانهما) اى السرعة والبطء (قابلان للاشتداد والتنقص) فان المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة فى مراتب السرعة والبطء

﴿ سيالكوتى ﴾

لان فرع احاطة الوهم بتلك النسبة **قوله** (اذا ارتفع) اشارة الى ان كلما غير واقع فى موقعه لانه لا يترتب الجزاء عليه والجواب بخلاف كلمة اذا **قوله** (لان جميع الممكنات الخ) اخذ ما لا يعنى وهو بلا وجوب ولا ايجاب وترك ما يعنى وهو قيد ابتداء من غير توقف على شئ فان جواز الانفكاك بين الحركتين مبنى عليه **قوله** (والعادة هى القاضية الخ) بيان لمنشاء توهم الاستحالة بانه ناش من جريان العادة بدون حركتين مع الاخرى وباقى كلام المتن والشرح اعادة لما سبق لا حاجة اليه فى اتمام

٢ كما مرت اليه الاشارة من الشارح فى بحث الخلاء

قوله لانا نحس بحركاته ولا نحس بشئ من سكناته) قد يجاب بان السكون عندنا عدمى فلا نحس به والحركة وجودية فلذا نحس بها وفيه نظر اذ قد سبق ان السكون محسوس بالتبع وبالجملة قد يدرك بالحس عمى زيد واقطعيته وليس ابعد منه ان يدرك حينئذ سكون الفرس التى يعدو اشد عدو فى الزمان المتطاول فى مكان واحد

قوله مبنى على بحث الجزء) فمن اثبت الجزء قال بصحته ومن نفاه قال ببطلانه

قوله اى اذا ارتفع) فسر سور الكلية اعنى كلما باداة الاهمال وهى اذا لئلا يستدرك قوله جاز ذلك فى الثانى والثالث اذ لو ابقى على ظاهره لدخل الوقوف فى الثانى والثالث فى العرض المذكور

قوله وان تحرك الظل الخ) نسبة الحركة والسكون الى الظل مجاز لانهما من خواص الاجسام والظل عرض لانه من مراتب الضوء كما سبق

قوله ويمكن المضايقة الخ) اى المضايقة فى بطلان التالى لا فى الملازمة كما توهمه العبارة فالمراد المضايقة فى الدليل الشرطى بتمامه

فلا يكونان فصلين للحركات لان الفصول لاتقبل الاشتداد والتنقص ﴿ المقصد الثانى عشر ﴾ قال الحكماء علة البطء اما فى الحركات (الطبيعية فممانعة المخروق) الذى فى المسافة (فكلما كان قوامه اغلظ كان اشد ممانعة) للطبيعة واقوى فى اقتضاء بطء الحركة (كالماء مع الهواء) فنزول الحجر الى الارض فى الماء ابطأ من نزوله اليها فى الهواء (واما فى) الحركات (القسرية والارادية فممانعة الطبيعة) اما وحدها (و) ذلك انه (كلما كان الجسم اكبر) مقدارا (و) كان (الطبيعة) السارية فيه (اكبر) واعظم (كان) ذلك الجسم بطبيعته (اشد ممانعة) للقاسر والمحرك بالارادة واقوى فى اقتضاء البطء (وان اتحد المخروق) والقاسر والمحرك الارادى ومن ثمه كان حركة الحجر الكبير ابطأ من حركة الصغير فى مسافة واحدة من قاسر واحد (او) ممانعة الطبيعة (مع ممانعة المخروق) كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة فى الماء وتارة فى الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته (وربما عاوق احدهما اكثر والآخر اقل فتعادلا) يعنى ان معاوقة طبيعة الجسم الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة الاصغر فاذا فرض ان معاوقة مخروق الاصغر اكثر من معاوقة مخروق الاكبر على تلك النسبة انجبر التفاوت الذى بحسب الطبيعة وتعادل الجسمان فى المعاوقة المركبة وتساويا فى الحركة مثل ان يحرك قاسر واحد الجسم الكبير فى الهواء والصغير فى الماء الذى تزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار الزيادة التى فى طبيعة الاكبر ﴿ المقصد الثالث عشر ﴾ ذهب بعض الحكماء) كارسطو واتباعه (والجبائى من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا) فالحجر اذا صعد قسرا ثم رجع فلابد ان يسكن فيما بينهما (و) محصول ماذكروه (ان كل حركة مستقيمة تنتهى) البتة (الى سكون) وذلك (لانها لاتذهب) على الاستقامة (الى غير النهاية) فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع وهو ظاهر او ترجع على سمتها او تنعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لابد من سكون بين هاتين المستقيمتين فتكون الاولى منقطعة (ومنعه غيرهم) كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة (واما المثبتون فلكل من الفريقين فى اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آنى) اذ لو كان زمانيا ففى النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو زمان الوصول لاكله وهو خلاف المفروض وان لم يحصل كان حاصلا فى النصف الثانى ويعود المحذور والاظهر ان يقال الحد الذى هو منتهى المسافة الممتدة لايكون منقسما فى ذلك الامتداد والا لم يكن بتمامه حدا فالوصول اليه آنى اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة هى الميل فوجب ان تكون هذه العلة موجودة فى آن الوصول لان العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا هو المراد بقوله (فكذلك الميل الموجب له) اى هو ايضا موجود

﴿ سيالكوتى ﴾

الجواب الا انه تركه لتألف النفس به ويزول عنه الاستبعاد الوهمى الناشى من جريان العادة **قوله** (كالسهم المرمى الخ) مثال ممانعة المخروق فقط وليس مثالا لممانعة الطبيعة والمخروق معا كما وهم واعترض بان ليس فيه ممانعة الطبيعة لاتحاد المتحرك والمحرك فى المثالين فان مثال الممانعتين يحصل من جمع المثالين **قوله** (بين كل حركتين مستقيمتين) اى الاثنين سواء كانتا على الخط المستقيم او المنحنى والتخصيص بالاثنتين بناء على ان اتفاق الجبائى انما هو فيها كما يدل عليه دليله واما عند الحكماء فالحكم عام كما سبق اليه الدليل فى الشفاء وهل يتصل الحركتان اللتان تعرض لكل واحد منهما شئ عنه واليه الحركة فيكون لاحداهما غاية وللاخرى مبدأ كنقطة هى طرف مسافة وكيفية هى نهاية حركة ومقدارا وغير ذلك فان قوما جوزوا هذا لايقال قوما لم يجوزوا **قوله** (ومحصول ماذكروه الخ) لايخفى ان هذه الكلية يحصل من ثبوت هذه المسئلة مع ضم مسئلة تناهى الابعاد من التأويل بان يقال ان المقصود مما ذكروه ثبوت هذه الكلية بضم تناهى الابعاد يتوسل بتلك الكلية الى ان الابعاد والحركة الحافظة للزمان ليست آنية **قوله** (والاظهر ان يقال الخ)

قوله لان الفصول لاتقابل الاشتداد والتنقص) بناء على المشهور من ان الذاتى لايكون مشككا وان لم يقم عليه البرهان كما مر منا الاشارة اليه فى بحث الوجود

قوله فممانعة الطبيعة) وقد يكون السبب فى البطء نفس الارادة كما فى رمى الحجر وتحريك اليد برفق ولهذا قد يحرك المحرك بالارادة جسما فى الهواء تارة بطريق السرعة وتارة بطريق البطء فان علة البطء ههنا لانعلم مما ذكره المصنف والشارح فعليه ماذكرناه وهو الارادة

قوله كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة فى الماء وتارة فى الهواء وكالشخص السائر فيهما بارادته) فى هذين المثالين نظر لان المتبادر من عبارته اتحاد السهم المرمى فيهما فعلة البطء فيهما حينئذ ليست الطبيعة مع ممانعة المخروق بل ممانعته وحده والمثال الصحيح بسهم اكبر رمى فى الماء واصغر رمى فى الهواء فان الاول ابطأ من الثانى وعلته بطء الطبيعة مع ممانعة المخروق فان قلت مراد الشارح ان فى حركة السهم المرمى تارة فى الماء لا على صوب المركز بطأ بالقياس الى المرمى فى الخلاء على صوبه وكذا القياس فى المرمى فى الهواء وعلة هذا البطء ممانعة المخروق والطبيعة واما فى المرمى فى الخلاء على صوب المركز فليس فيه ممانعة المخروق ولا الطبيعة وليس مراده ان علة بطئية المرمى فى الماء بالقياس الى المرمى فى الهواء ممانعة الامرين حتى يرد ماذكرتم قلت بعد تسليم احتمال العبارة لهذا التوجيه لكلام الحكماء ففرض الرمى فى الخلاء باطل وايضا يلغو فرض رميهما بقوة واحدة

قوله الى ان بين كل حركتين مستقيمتين سكونا) قد اشير فى اوائل المقصد الثالث من هذا الفصل الى ان هذا الحكم عندهم لايختص بالحركات الاينية كما يشعر وصف الحركة ههنا بالمستقيمة بل يعم غيرها وبهذا ابطل المصنف وقوع الحركة فى مقولة ان ينفعل كما مر هناك

قوله واكثر المتكلمين من المعتزلة) سياق كلامه يدل على ان اهل السنة ايضا من المانعين وكان منعهم لعدم تمام دليل الاثبات عندهم لا لان لهم دليلا على النفى بخلاف المعتزلة فان لهم دليلا على ذلك كما سيأتى ولهذا قيد ههنا اكثر المتكلمين بكونه من المعتزلة

فى ذلك لآن مع حدوثه فى آن ابتداء الحركة واستمراره الى انتهائها (والرجوع) عن المنتهى ايضا (آنى) كالوصول (فكذلك الميل الموجب له آنى) اى حادث فى آن (وآن الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما فلولم يكن بينهما زمان لزم تتالى الآنات) وتركب الزمان منها (وانه باطل) اذ يلزم حينئذ تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى فيلزم تركب المسافة ايضا منها (فذلك الزمان لا حركة فيه) لا الى المنتهى ولا عنه (فهو سكون) اى زمان سكون (والجواب ان الوصول فى آن هو طرف حركة) متوجهة نحو المنتهى (والرجوع فى آن هو طرف حركة) منصرفة عنه (فلم لا يجوز ان يكون) آن واحد (حدا مشتركا بينهما) اى بين الحركتين بل بين زمانيهما فان الطرف الواحد يجوز ان يكون مشتركا بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال (واما الآن بمعنى جزء زمان لا ينقسم) ذلك الجزء (فانتم لا تقولون به) حتى يمتنع اشتراكه بين زمانى الحركتين (قولكم آن الرجوع غير آن الوصول قلنا نعم) بينهما تغاير (لكن) لا بالذات بل (باعتبار كونه منتهى لزمان الحركة الموصلة ومبدأ لزمان حركة الرجوع) واعلم ان الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء هى ان المتحرك الى المنتهى انما يصل اليه فى آن واذا تحرك عنه بعد كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مفارقا ومباينا له فى آن ايضا ولا يمكن اتحاد الآنين والا كان واصلا الى المنتهى ومباينا له معا فوجب تغايرهما بالذات واستحال تتاليهما بلا تخلل زمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك لا الى ذلك الحد ولا عنه وابطلها ابن سينا بان المفارقة والمباينة هى حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع والمباينة وآن يصدق فيه على المتحرك انه مفارق مباين لذلك الحد الذى هو المنتهى فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة نختار ان ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زمانى الحركتين فان طرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة اصلا وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك انه راجع مباين نختار انه مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض فى زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه و بين آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه اقام الحجة على وجوب تخلل السكون بان اعتبر الميل الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة وحكم بان اجتماعهما فى آن واحد محال اذ يستحيل ان يجتمع فى جسم الايصال الى حد والتنحية عنه فوجب ان يكون كل منهما فى آن مغاير لآن الآخر بينهما زمان سكون كما مر والمصنف قرر الحجة التى اوردها ابن سينا

﴿ سيالكوتى ﴾

لان السابق يرد عليه ان الوصول اذا فرض زمانيا يكون حاصلا فى مجموع النصفين لا فى كل واحد منهما فالترديد لا معنى له فلا بد من التعرض بعد انقسام الحد الذى اليه الوصول حتى لا يكون الوصول فى مجموع النصفين و بعد التعرض لذلك لا حاجة الى الترديد المذكور **قوله** (والرجوع) لانه عبارة عن رفع الوصول ورفع الاين وفيه ما فيه **قوله** (فيلزم تركب المسافة) وتفصيله فى حواشى الشارح على شرح حكمة العين **قوله** (فهو سكون) وعلة السكون لكونه عدميا يكفيه انتفاء علة الحركة اذ علة امتناع تنافى الآنين وما قيل ان علته الميل القسرى فانه كما افاد قوة التحريك الى حد معين افاد قوة التسكين وفيه بحث لان الميل الذى هو المدافعة او مبدأ المدافعة كيف يكون علة للسكون **قوله** (وابطلها الخ)ونقض بان هذه الحجة بعينها جارية فى الحدود المفروضة فى المسافة التى تقطعها حركة واحدة حركة الرجوع اوسيبها **قوله** (يكون بينه و بين الخ) بناء على ان الحركة ليس له اول حدوث اذ لا يوجد الا فى زمان والا بعد زمان اذ هى مقتضيه لا ين كم يكن الجسم قبله فيه ولا يكون بعده فيه فيقتضى تقدما وتأخرا زمانيا **قوله** (فوجب ان يكون كل منهما فى آن) فيه بحث لان الموجب لحركة المفارقة لا يمكن ان يكون آنيا والا لزم وقوع الحركة فى الآن وان اراد بايجابه لها انها تحصيل بعده فلا تخلف فلا نسلم ان اجتماعه مع الميل الموصل يستلزم احتمالات

(قوله والاظهر ان يقال الخ) واما اذا ...
اولا فيرد عليه انك ان اردت الوصول التام اخترنا الثانى ومنعنا ان الوصول فى الزمان الثانى بل فى مجموعه وان اردت الوصول الناقص او اعم اخترنا الاول ومنعنا ان ذلك البعض هو زمان الوصول التام الذى كلامنا فيه

قوله لزم تتالى الآنات) اجاب عنه الكاتبى بما حاصله ان لزوم تتالى الآنات فى الخارج ممنوع وانما يلزم فيه ان لو كان الآن موجودا فى الخارج وهو ممنوع ولزومه فى الذهن مسلم لكن استحالته ممنوعة انما المستحيل تتالى الآنات فى الخارج ورده الشارح بانه اذا تتالى آنان فى الذهن فلنفرض ان جسما قد تحرك فيهما على مسافة فيلزم انقسام الحركة الى جزئين لا ينقسمان اصلا وكذا انقسام المسافة اليهما فاما ان يكون الجزآن فى المسافة بالفعل فيلزم الجزء بالفعل واما بالقوة فيلزم الجزء بالقوة فكما ان تركب الامر الممتد من الاجزاء الممتنعة الانقسام فى الخارج ممنوع فكذا تركبه منها فى الذهن لا يقال اذا لم يكن الآن موجودا فى الخارج لا يكون مجموع الآنين موجودا فيه فلا يصح وقوع الحركة فيه فلا يتم ما ذكرتم لانا نقول اذا فرض تتالى الآنين يكون ذلك المجموع زمانا والزمان سواء كان موجودا او موهوما يجوز وقوع الحركة فيه قطعا

قوله فيلزم تركب المسافة ايضا منها) واما اذا تحقق الآن ولم تتال فلا يلزم هذا المحذور لان الآن طرف للزمان وهو عرض قائم به غير حال فيه حلول السريان والمنطبق على المسافة هو المحل فلا يلزم من انطباقه عليها محذور وهذا لان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط متألفا من النقاط يستلزمه

قوله فهو سكون) قالوا وهذا السكون ليس من مقتضيات الطبيعة فانها تقتضى الحركة الى الحالة الملائمة لها وهذا السكون لا يلائمها لانه فى الحيز القريب بل الميل القسرى كما افاد قوة التحريك الى الحد المعين كذلك افاد قوة التسكين فى ذلك الحد ثم الطبيعة بشرط السكون فى ذلك الحد تحدث بعد ذلك ميلا ومدافعة الى جهة السفل فيحدث الحركة اليه قال المولى العلامة شمس الملة والدين محمد بن مبارك شاه البخارى الاشبه ان هذا السكون قسرى والقاسر امتناع تتالى الآنات اذ الضرورات الطبيعية مثل ضرورية

واجاب عنها بما هو جواب عن الحجة المشهورة فالصواب ان يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين او بتجويز تتالى الآنين او بمنع بقاء الميل الموصل فانه علة معدة للوصول كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها او بمنع حدوث الميل فى آن بل هو زمانى كالحركة (وقال الجبائى لاشك ان الاعتماد المجتلب فى الحجر يغلب) الاعتماد (اللازم) اذ الحادث اقوى من الباقى (فيصعد) الاعتماد المجتلب فى الحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروق (متدرجا فى الضعف الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل) الحجر (ولاشك ان غلبته) على المجتلب (انما تكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب) المغلوب (من المغلوبية الى الغالبية دفعة) من غير تخلل تعادل (وعند التعادل يجب السكون والالزم الترجيح بلا مرجح) اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب عنه ان الجبائى ليس قائلا بتوليد الاعتماد للحركة ولا للسكون فهذا لا يوافق مذهبه كما مر فى مباحث الاعتماد مع انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات (واما المنكرون) لتخلل السكون بين المستقيمين فلكل من الفريقين ايضا فى انكاره طريق (فقال الحكماء) ان صح وجوب السكون بينهما (فاذا) فرض انه (صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا) فى الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا شك انه تنزل الخردلة راجعة وحينئذ (وجب وقوف الخردلة) لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة (وذلك يوجب وقوف الجبل بمصادمتها لامتناع التداخل) بين الاجسام (واللازم ضرورى البطلان) اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف فى الجو بمصادمة الخردلة (وقد يجاب بان الخردلة

❊ سيالكوتى ❊

للايصال والتجربة فى زمان هو طرفه فهذا الدليل غير تام كالحجة المشهورة واخذ الميل فى الاستدلال فيما يفيد لدفع الشبهة مالم يثبت آنية الميل وامتناع اجتماع الميلين فى آن واحد والتحقيق ان العلة الموصولة الى الحد ليس ميل موجودة حال الايصال فان كان يوجد موصلا زمانا فقد صح السكون وان كان لا يوجد الا آنا فاذا تحرك فلابد للحركة الثانية من علة موجودة وهو الميل اذ لا يكفى انتفاء الميل الاول وهو ظاهر فذلك الميل الثانى يوجد فى انه اول اول حدوث وهيولى ذلك الاول موجودة اذ ليس وجودا متعلقا بالزمان كالحركة حتى لا يكون له اول حدوث والآن الذى فيه آخر وجود الميل الاول ليس عين الاول الذى فيه اول وجود الميل الثانى لان الشئ لا يكون فى طبيعة ما يوجب الحصول وما يوجب اللاحصول معا فيكون طباعه تقتضى ان تكون فيه اقتضاء فيه بالفعل وان لا يكون اقتضاء بالفعل فاذن ان آخر الميل الاول غير اول الميل الثانى فبينهما سكون هذا خلاصة ما فى الشفاء تعدية من النظرية ولا يخفى انه لا حاجة فى هذا البيان الى اثبات آنية الوصول وهو الميل بمعنى انه لا توجد الا فى آن وان اجتماع الميلين محال وان المعنى المراد اعنى العلة الموجدة لا يمكن ان تكون معا وانه لا يمكن ان يكون زمانيا بمعنى ان يكون وجوده متعلقا بالزمان وان كان زمانيا بمعنى ان يوجد فى الآن فاندفع جميع الاجوبة فخذ ما اعطينا وكن من الشاكرين **قوله** (وعند التعادل يجب السكون) وهو كون ثان فى مكان اول لان اعتماد المجتلب حال غلبة احدث له كونا فى مكان حصل فيه تعادل الاعتمادين فحصل فى ذلك المكان كون ثان لعدم الترجيح بلا مرجح فما قيل لو سلم التعادل فهو حاصل فى آن الوصول فلا يكون زمان سكون بين الحركتين ليس بشئ **قوله** (فلاشك انه ينزل الحجر الخ) يمكن ان يقال ان الخردلة بعد الملاقات ترجع بحركة عرضية فانها ملاصقة للجبل ينزل بالحجر بمتعاقبة الميل والسكون انما يجب بين حركتين ذاتيين كما يرشد اليه الدليل **قوله** (لامتناع التداخل) فيه انه يجوز تعدد الخردلة فى الجبل من غير التداخل بتكاثف الجبل بتخلخله فلا يلزم سكون الجبل فى الجو واما ما قيل انه يلزم سكون الجبل بسبب حركة الجزء الذى تلاقيه الجزئية الى الصعود ففيه ان تكاثف الجسم وتخلخله لا يقتضى حركة

(لاتصادم)

م الخلاء وغيرها كثيرا ما تقتضى امورا استبعدها العقل

قوله وابطلها ابن سينا الخ) قيل ويرد عليه ايضا انه يلزم على هذا تخلل السكنات فى كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة بل يلزم تخلل السكنات فى الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التى فى المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون فى الفلكيات

قوله ثم انه اقام الحجة الخ) وقد يجاب عنها بان الميل الذى هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد بشرطين فليس هناك ميلان متغايران وانت خبير بان هذا الجواب لا يجدى كثير نفع لتوجه الاستدلال حينئذ بالنظر الى آنى حدوث الشرطين نعم يرد منع آنية حدوث الشرط كما يرد منع آنية حدوث الميل فليتأمل

قوله فالصواب ان يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين) بل هو واقع كما فى الحجر المرمى الى فوق فان فيه ميلا طبيعيا الى تحت وميلا قسريا الى فوق وايضا الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يتمشى فى حركة الكم والكيف فان الحركة التى فيهما غنى عن ذلك الميل كذا ذكره الابهرى فى شرحه

قوله والجواب عنه ان الجبائى الخ) وقد يجاب عنه ايضا بانه لو سلم لزوم التعادل فليكن فى آن الوصول لا فى زمان بين آنى الوصول والرجوع اليه فيكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى

قوله لامتناع التداخل) فان قلت لو سلم عدم جواز تكاثف اجزاء الجبل فلم لا يجوز النفوذ مع ازدياد حجمه وانما الممتنع هو النفوذ بلا ازدياد حجمه قلت ذلك الجزء من الجبل الذى يدفع بالخردلة فى حيز سواء فرض التكاثف او ازدياد حجم الجبل يتحرك حركة الرجوع بعد حركة الاستقامة فى ضمن حركة الكل فبين حركتيه زمان سكون على الفرض وهو بعينه زمان وقوف الخردلة فيلزم سكون الجبل فى هذا الزمان قطعا فان قلت لا جزء بالفعل قلت ذات الجزء محقق وانما المفروض الجزئية وايضا فلنا ان نفرض الجبل من مركب له اجزاء بالفعل على ان عدم رجوع الخردلة بمصادمة جبل من حديد ونفوذها فيه يقرب من وقوف الجبل فى الاستحالة

لانصادم الجبل) ولاتماسه فى الصورة المفروضة (بل ترجع بريحه) فاذا وصل اليهما ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل (فذلك) الذى ذكرتموه من تلاقيهما (فرض محال ويجوز استلزامه للمحال) الذى هو وقوف الجبل (وقالت المعتزلة لاسكون) بين الحركتين (اذلايوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضى الحركة النازلة) لاالسكون (ولا) يوجبه الاعتماد (المجتلب فانه يقتضى) الحركة (الصاعدة) لاالسكون (ولامولد للحركة والسكون الاالاعتماد وقد يجيب الجبائى على اصله) فيقول (لانسلم انه لامولد غيره بل) المولد (هو الحركة) السابقة (فالحركة الصاعدة توجب حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم وتوجب (السكون بشرط تعادل الاعتمادين وقدمر) ذلك (فى) مباحث (الاعتماد)

﴿ المرصد الخامس فى الاضافة ﴾

جعل المرصد الرابع فى المقولات النسبية واستوفى فيه بيان احوال الاين على مذهبى المتكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة فى مرصد على حدة واكتفى فى سائر النسب بما مضى فى صدر الموقف الثالث اذ ليس فيهما مزيد بحث (وفيه مقاصد) خمسة ﴿ الاول الابوة هى المعقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك) اى ليس حقيقتها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وحاصلها النسبة المتكررة كامر (وهى الاضافة التى تعدمن المقولات وتسمى مضافا حقيقيا ويقال لذات الاب المعروضة لهذا العارض اضافة) ايضا (وكذا) يقال الاضافة (للمعروض مع العارض وهذان يسميان مضافا مشهوريا) فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعروض وحده والمجموع المركب منهما ﴿ تنبيه ﴾ قولهم المضاف مايعقل ماهيته بالقياس الى الغير لايرادبه انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك) اى هى بحيث يلزم تعقلها من تعقل ملزوماتها فيدخل جميع الماهيات البينة اللوازم فى تعريف المضاف (بل) يرادبه (ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلايتم تعقله الابتعقل الغير)

﴿ سيالكوتى ﴾

اجزئه **قوله** (بل ترجع بريحه الخ) وما قيل انه مكابرة لانه اذا رمى سهم الى الجبل الساقط فانه يلاقيه بلاشبهة فقول بمجرد التخمين لادليل على وقوعه **قوله** (جعل المرصد الرابع الخ) تعريض بالمصنف بسوء الترتيب فان اللايق ادراج الاضافة فى المرصد الرابع اوجعله منعقدا لمباحث الاين والامر بين لانه لايجوز ان يكون افرادها لكثرة مباحثها ولذا لم يتعرض لسوء الترتيب جرى بالقياس الى نسبة اخرى والمرادبالغير الغير المخصوص كامر فى تعريفها **قوله** (العارض وحده) اى من غير اعتبار المعروض شطرا وكذا الثانى والقرينة مقابلتها للمجموع المركب منهما **قوله** (اى هى بحيث الخ) فعبارة المتن اما على حذف المضاف اى ملزوما للوازم البينة مثل الغير فى لزوم تعلقها لتعلق الملزومات **قوله** (من حقيقته تعقل الغير) فيه انه ان اراد انه بعض حقيقته فتعقل الغير على ان من تبعيضه يلزم توقف تعقل كل واحد من المضافين على تعقل الآخر وتقدمه عليه وان اراد انه ناش من تعقل حقيقة الغير يرد عليه ان لوازم الماهية كذلك وكذا فى قوله لايتم تعقله الابتعقل حمل الباء على السببية يلزم التقدم وان حمل على الملابسة والملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة فالعبارة غير وافية ببيان المراد والجواب ان المراد من تتمة تعقل الغير معه يكون ذلك بازائه وان الباقى قوله الابتعقل الغير بمعنى مع وتفصيله ما فى المباحث المشرقية موافقا للشفاء ان معنى كون الماهية مقوله بالقياس الى غيرها هو ان يكون الماهية يخرج تعقلها الى تعقل شئ خارج عنها ولاكيف كان فان الملزومات اذا تصورات تصور معها ان ماهية الملزومات غير مقولة بالقياس الى ماهيات اللوازم لوجوب كون الماهية التى هى الموضوعات اوالملزومات مستقلة بنفسها ومتقدمة بذواتها على اللوازم وامتناع كون المضافين كذلك بل ان يكون المعقول المحتاج الى تعقل غيره

قوله بل ترجع بريحه) فان قلت قد يشاهدان الملاقاة كانت حالة الصعود دون الرجوع كما فى السهم الصاعد بل فى حركة اليد الى فوق فانه يعلم قطعا ان الرجوع لم يكن الابعد الملاقاة قلنا لوسلم فوقوف الجبل مستبعد لامستحيل

قوله جعل المرصد الرابع الخ) فيه ايماء الى ان ترتيب المصنف ليس بمستحسن فان الاصوب كما نقل عنه رحمه الله ان يجعل المرصد الرابع فصلين الاول فى مباحث الاين لاتفاق الفريقين على تحققه والثانى فى الاضافة

قوله ولاحقيقة لهـا الخ) اى ليس للابوة من حيث انها مضاف حقيقى حقيقة الاماذكر والافلنفس الابوة حقيقة مخصوصة غير ما ذكرنا

قوله ويقال لذات الاب المعروضة الخ) قال الشارح فى حواشى حكمة العين الظاهر ان اطلاقه على المعروض من حيث انه معروض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن العروض والفرق بينه وبين المشهورى الآخران العارض ههنا مأخوذ بطريق العروض لا الجزئية وهناك بالعكس فان قلت الاب هو الذات المتصفة بالابوة لاالذات والابوة معا والالم يصدق عليه الحيوان قلت المضاف المشهورى هو مفهوم الاب لاما صدق عليه وتمام تحقيقه فى تلك الحواشى

قوله وهذان يسميان مضافا مشهوريا) قال فى شرح المقاصد ماوقع فى المواقف من ان نفس المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا فخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شئ له الاضافة على ماهو قانون اللغة

قوله اى هى بحيث يلزم الخ) مقتضى السياق ان يقال فان الملزومات البينة اللوازم كذلك فاشار الشارح الى التوجيه بماذكره الابهرى من ان لفظة ذلك اشارة الى تعقل الغير لاالى المجموع ولك ان تحمل عبارة المصنف على حذف المضاف اى ملزومات اللوازم

اى هو فى حد نفسه بحيث لايتم تعقل ماهيته الابتعقل امر خارج عنها واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب (و) يبقى (هـذا) القول (يتناول المضاف الحقيقى والقسم الثانى من المشهورى اعنى المركب) واماالقسم الاول منه اعنى المعروض وحده فليس لنا غرض يتعلق به فى مباحث الاضافة (فلواردنا تخصيصه بالحقيقى قلنا مالامفهوم له الامعقولا بالقياس الى الغير على الوجه الذى تحققته فان المركب مشتمل على شئ آخر كالانسان مثلا ❊ المقصد الثانى ❊ للمضاف خواص) اى خاصتان (الاولى التكافؤ فى الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج فكلما وجد احدهما فى الذهن اوفى الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم) احدهما فى احدهما (عدم) الآخر فيه (فان قيل فاقولك فى المتقدم والمتأخر) بحسب الزمان فانهما متضايفان مع ان المتقدم الزمانى لاوجود له بالاعتبار الذى به كان متقدما مع المتأخر الزمانى وكذا المتأخر لاوجود له مع وجود المتقدم (قلنا لاوجود للحقيقى منهما الافى الذهن) فان التقدم والتأخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذاقاس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلاوجود للمتضايفين ههنا فى الخارج بل فى الذهن (وهما معا فيه) فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين المعتبرين باق بحاله (واما معروضاهما) اذا اخذا وحدهما (فقد ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن) والمتقدم والمتأخر وليس كلامنا فى ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه ❊ الخاصة (الثانية وجوب التكافؤ فى النسبة و يعبر عنه) اى عن التكافؤ فى النسبة (بالانعكاس) و يقال الخاصة الثانية وجوب الانعكاس (وهو ان يحكم باضافة كل) من المضافين (الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه) يعنى انه اذا اخذ ذات كل واحد من المضافين من حيث انه مضايف لصاحبه ونسب احدهما الى الآخر وجب ان تنعكس هذه النسبة فينتسب الآخر اليه ايضا (فكما ان الاب ابو الابن فالابن ابن الاب وانما اعتبرنا الحيثية) وقلنا من حيث كان مضافا اليه (لانه) اذا لم يراع هذه الحيثية (لم يجب الانعكاس فانك اذاقلت هذا اب لانسان لم يلزم ان هذا انسان لاب) والحاصل ان هذه الخاصة انما هى للمضاف المشهورى اعنى المعروض المأخوذ من حيث انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب احد المشهورين الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة واما المضاف الحقيقى فلانسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذلامعنى لقولك الابوة ابوة البنوة وفى قيد الحيثية اشارة الى ذلك لمن كان له قلب فتذكر (وقد تصعب رعاية قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له) اى للمضاف (من الجانب الآخر اسم كالجناح) فانه اسم لاحد المتضايفين مأخوذا مع اضافته وليس للمضاف الآخر اعنى الطير اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطير ولا يقال الطير طير الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا (فاعتبره) اى المضاف (من الطرف الآخر بلفظ دال على النسبة كذى الجناح) فانه يجب الانعكاس حينئذ والضابط فى معرفة طريق الانعكاس ان تجمع اوصاف كل واحد من الطرفين وتنظر فيها فاى وصف وجدته بحيث اذا وضعته ورفعت ماعداه بقيت الاضافة بينهما واذا رفعته ووضعت غيره مكانه لم تبق تلك الاضافة فذلك الوصف هو

❊ سيالكوتى ❊

لايتقرر فى الذهن ولا فى الخارج الالاجل وجود ذلك الغير بازائه **قوله** (اى هو فى حد نفسه الخ) بخلاف القسم الاول من المضاف المشهورى فانه ليس فى حد نفسه كذلك بل باعتبار عارضه **قوله** (واذا قيد ذلك الغير الخ) وانما يقصد المصنف بذلك لان مقصوده بيان معنى كونه معقولا بالقياس الى الغير **قوله** (على الوجه الذى تحققته) وهو ان يكون تعقل الغير معه من غير توقف عليه **قوله** (من حيث كان الخ) اى من حيث كان كل واحد منها مضافا الى صاحبه فلاوجه لابراز الضمير **قوله** (اشارة الى ذلك) لان قيد الحيثية يشعر بان فيه حيثية اخرى سوى كونه مضافا الى صاحبه وذلك المضاف المشهورى ذات الموصوف بخلاف الحقيقى فانه لاماهية له سوى

قوله واذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة) وانما لم يقيد المصنف ههنا اعتمادا على مامر فى المرصد الاول من هذا الموقف

قوله فليس لنا غرض يتعلق به) لعدم لزوم كونه من الاعراض لا كلا ولا بعضا فلاضير فى عدم صدق التعريف عليه بناء على ان ليس من حقيقته تعقل الغير وان كان من حقيقة عارضه ذلك

قوله وليس كلامنا فى ذات المعروض وحده كما نبهناك عليه) هذا يشعر بان مراده بالمعروض المضاف المشهورى بالمعنى الآخر وهو مقتضى السوق ايضا لكن قد عرفت انه ذات المعروض من حيث انه معروض فعدم الانفكاك فى التعقل ههنا ايضا ظاهر بل فى الخارج ايضا اذا كان عالم موجود فيه اللهم الا ان يراد بالمعروض ههنا ذاته من حيث هى والتنبيه على ماذكره فيما سبق باعتبار ان الغرض اذا لم يتعلق بالمعروض من حيث هو معروض فعدم تعلقه به من حيث ذاته بالطريق الاول فتأمل

قوله وفى قيد الحيثية اشارة الى ذلك) اى الى الحاصل المذكور ووجه الاشارة ان فى قيد الحيثية اشارة الى ان فى كل من المضافين اللذين حكم بوجوب انعكاس النسبة بينهما جهة غير حيثية الاضافة والا للغا هذا القيد وهذا انما يظهر فى المضاف المشهورى فان فيه ذات المضاف وحقيقة الاضافة واما المضاف الحقيقى فلاشئ فيه غير جهة الاضافة اذلاحقيقة لها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى الغير المخصوص

قوله بحيث اذا وضعته ورفعت ماعداه) مثلا اذا رفعت من الابن كونه حيوانا وانسانا وماشئت من الاوصاف واثبت كونه ابنا بقيت اضافة الاب اليه وان رفعت عنه كونه ابنا واثبت له سائر اوصافه لم يبق الاضافة فعلمنا ان الاضافة الحقيقية الواجبة الانعكاس انما هى بين الاب والابن واعلم ان الانعكاس قد لايفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظم والصغر وقد يفتقر اما على تساوى الحرف فى الجانبين كقولنا العبد عبد المولى والمولى مولى للعبد اوعلى اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم

الاضافة الحقيقية فاذا عبرت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه مأخوذا مع الاضافة الحقيقية سواء كان لفظا مفردا او مركبا ونسبت احدهما الى الآخر انعكست تلك النسبة قطعا ﴿ المقصد الثالث ﴾ الاضافة لاتستقل بوجودها) اى ليس لها وجود منفرد ليتصور تعينها بنفسها بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء (فيكون تحصلها) وتخصصها (تبعا لتحصل لحوقها للغير) وتخصصه (و يفهم ذلك) اى تحصلها تبعا للحوق (تارة بان يؤخذ الملحوق والاضافة معا) فتتعين الاضافة على حسب تعين الملحوق واللحوق (وليس ذلك) المأخوذ على هذا الوجه (هو المقولة) بل هو امر مركب من المقولة ومن معروضها (وتارة بان تؤخذ الاضافة مقرونا بها اللحوق الخاص كشئ واحد معيد) عارض لذلك الملحوق (وهذا تنوع الاضافة وتحصلها كالمشابهة وهو الاتحاد) والموافقة (فى الكيف غير الكيف) المتحد الموافق (فاذا اعتبرنا الاتحاد) والموافقة (من حيث انه فى الكيف كان نوعا من الاضافة) المطلقة محصلا بحسب لحوقه للكيف وكذا الحال فى المساواة والمماثلة (ثم الاضافة اذا كانت فى طرف محصلة كانت فى الطرف الآخر محصلة) ايضا على حسب تحصيل الطرف الاول شخصيا كان اونوعيا (و يلزمه) بسبب استلزام نقيض اللازم نقيض الملزوم (انها اذا كانت فى طرف مطلقة) اى غير محصلة (فى) الطرف (الآخر مطلقة) ايضا (فالنصف) المطلق (فى مقابلة الضعف المطلق) (وهذا النصف فى مقابلة هذا الضعف) فظهر ان اى المضافين عرف بالتحصيل والتعيين عرف الآخر به لكن (هذا اذا حصلنا نفس الاضافة) الحقيقية كالنصفية والضعفية (واما اذا حصلنا موضوعها) فقط (لم يلزم تحصيل المضاف المقابل له فتحصيل الرأس حتى يصير هذا الرأس لايوجب تعيين من له الرأس) يعنى ان الرأسية اضافة عارضة لعضو مخصوص بالقياس الى ذى الرأس فاذا حصلنا ذلك العضو من حيث انه جوهر معين حتى صار هذا الرأس لم يلزم تحصيل الشخص الذى هو ذوالرأس نعم اذا حصلنا الرأسية التى هى الاضافة الحقيقية حتى تصير هذه الرأسية وجب ان تحصل الاضافة فى الطرف الآخر فيكون الرأس وذوالرأس متعينين حينئذ ﴿ المقصد الرابع ﴾ تلحق الاضافة تقسيمات) من وجوه (الاول اما ان تتوافق) الاضافة (من الطرفين كالجوار والاخوة (واما ان تتخالف كالابن والاب) فان البنوة والابوة متخالفتان فى الماهية (والمتخالف اما محدود كالضعف والنصف) فان ضعفية شئ واحد تكون بالقياس الى واحد آخر لا الى امور كثيرة وكذا النصفية (اولا) محدود (كالاقل والاكثر) فان اقلية شئ واحد قد تكون بالقياس الى اشياء متعددة وكذا الاكثرية (الثانى انه قد تكون) الاضافة (لصفة) موجودة (فى كل واحدة من المضافين كالعشق فانه لادراك العاشق وجمال المعشوق) فكل واحدة من العاشقية والمعشوقية انما تثبت فى محلها

﴿ سيالكوتى ﴾

الاضافة لانه النسبة المتكررة **قوله** (اى ليس لها وجود منفرد الخ) ليس المراد مايتوهم من ظاهره انه ليس له وجود فى الخارج منفرد عن الموضوع لان الاعراض كلها كذلك ولان الوجود الخارجى لادخل له فى تحصيل الماهية بل المراد انه ليس له حصول فى نفسه و يعقل ماهيته مع قطع النظر عن الموضوع وان كان وجوده الخارجى هو وجوده فى الموضوع بل حصول ماهية الاضافة ان يكون امرا لاحقا للموضوع يعنى اللحوق للموضوع مقوم لماهيته لكونه عبارة عن نفس النسبة بخلاف المقولات الاخر فانها عبارة عن الهيئة المنسبية للنسبة على امر ولو كانت تلك المقولات عبارة عن النسبة ايضا كانت تلك الاضافة فى التحصيل والنسبة فى الهيات الشفاء فى فصل المضاف ان المضاف امر لايعقل بذاته انما يعقل دائما بشئ الى شئ **قوله** (ليتصور تعينها) اى تحصلها نوعا او صنفا او شخصا **قوله** (لتحصل لحوقها) لا لتحصل ملحوقها لتمرة عن الاضافة فى الوجود وان كان تحصيل اللحوق بتحصيل الملحوق **قوله** (على حسب تعين الخ) ان نوعا فنوعا وان صنفا فصنفا وان شخصا فشخصا **قوله** (اللحوق الخاص كشئ واحد) يعنى يعتبر

بواسطة صفة موجودة فيه (او لصفة فى احدهما) فقط (كالعالمية فانها لصفة) موجودة (فى العالم وهو العلم دون المعلوم) فانه متصف بالمعلومية من غير ان يكون له صفة موجودة تقتضى اتصافه بها (والاول المعدوم بكونه معلوما صفة) موجودة (وقد لا يكون) الاضافة (لصفة) حقيقية (اصلا اى فى شئ من الطرفين (كاليمين واليسار) اذ ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيامنا وكذلك المتياسر (الثالث قال ابن سينا تكاد الاضافة تنحصر فى اقسام فى المعادلة كالاب والقاهر والمانع وفى الفعل والانفعال كالقاطع والمنكسر وفى المحاكاة كالعلم والخبر وفى الاتحاد كالمجاوزة والمشابهة) والمماثلة والمساواة واعلم ان المنقول فى المباحث المشرقية من كلامه هو هكذا تكاد تكون المضافات منحصرة فى اقسام المعادلة والتى بالزيادة والتى بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتى بالمحاكاة فاما التى بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة كالغالب والقاهر والمانع واما التى بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التى بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العلم يحاكى هيئة المعلوم والحس يحاكى هيئة المحسوس على ان ذلك لا يضبط تقديره ولا يلتبس عليك انه لو بدل فى عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة انطبق المقولان بحسب المعنى اذ يكون حينئذ قوله وفى الاتحاد قائما مقام المعادلة واما وقوع الخبر موقع الحس فلا بأس به لان الخبر ايضا حكاية هيئة المخبر عنه (الرابع الاضافة قد تعرض للمقولات كلها) بل للواجب تعالى ايضا كالاول (فالجوهر كالاب والابن والكم كالصغير والكبير) من المقادير (والقليل والكثير) من الاعداد (والكيف كالاحر والابرد

❊ سيالكوتى ❊

الحق الخاص من حيث الاجمال والوحدة من حيث التفصيل والتعدد بان يعتبر انه لاحق خاص لا من حيث انه لحوق هذه الاضافة بهذا الموضوع وذلك يحصل للاضافة التى هى من مبهم **قوله** (المعادلة) وهى ان يكون كل منهما عديلا ونظيرا للآخر فى التاج المعادلة بالحرى برابر بودن ويدخل فيها كل اضافة تكون لامرين نظيرا للآخر وعديلا له كالمساواة والمشابهة والمماثلة والمخالفة والمضادة والمقابلة حتى مطلق الزيادة والنقصان **قوله** (ومصدرهما) بالجر وبافراد الضمير وهو الموافق للشفاء والمباحث المشرقية فيرجع الى لفظ التى وفى بعضها بتثنية الضمير فيرجع الى الفعل والانفعال والمصدر اما بمعنى المصدر والمعنى والتى سبب صدورهما من القوة الى مبدأ التغير والتغير فيكون عطفه قريبا من العطف التفسيرى ويؤيده عدم ايراد مثال له واما بمعنى مبدأ الصدور ومن القوة بيان له والمعنى والتى بسبب مبدأ الفعل والانفعال كالاشد تأثيرا وتأثرا فانه بسبب القوة التى هى سبب التأثير والتأثر **قوله** (والتى بالمحاكات) فى التاج المحاكات چيزى را حكايت كردن واصل المحاكاة المشابهة التى تكون بسبب كون شئ حكاية عن شئ **قوله** (فاما من الكم) بكسر اما **قوله** (وهو ظاهر) كالقليل والكثير والضعف والنصف والطويل والقصير والعظيم والصغير وغير ذلك وفى اكثر النسخ بدل وهو ظاهر وجه مستقيم **قوله** (واما من القوة) بل اما من الكم فالفاء فى قوله فكالغالب عاطفة او زائدة لا جزائية وفى بعض النسخ فهو ظاهر فحينئذ كلمة اما فى الموضعين شرطية والفاء جزائية **قوله** (كالغالب الخ) فان الغالبية والمغلوبية والقاهرية والمقهورية اضافة بسبب زيادة فى القوة اى مبدأ التأثير والتأثر ونقصانها **قوله** (فكالاب والابن) فانهما حاصلتان بسبب الفعل الواقع فى الرحم وقبوله اياه **قوله** (والقاطع والمنقطع) فان القطع والانقطاع سببان لحصول القاطعية والمنقطعية اللتين من الاضافات **قوله** (فكالعلم والمعلوم) فان العالمية والمعلومية حاصلتان بسبب كون العلم حكاية المعلوم **قوله** (على ان ذلك لا يضبط تقديره) اشارة الى كونها منحصرة فى اقسام فى الشفاء على ان هذا لا يضبط تقديره وتحديده اشارة الى المحاكات هو المذكور عن قريب فهو منه على كل التقدير وعلى التقديرين متعلق بقوله تكاد اى المضافات تكاد تنحصر وما عبر هنا بالحصر بناء على انه لا يمكن ارادة وجه الضبط **قوله** (تطابق المقولان) اى المنقولان المتقدم

قوله على ان ذلك لا يضبط تقديره) هذا من كلام ابن سينا كما نص عليه فى المقاصد ومبناه ان ذلك الحصر لا يضبط تقديره وهو تصريح بما علم ضمنا والتزاما من قوله يكاد تكون الاضافات منحصرة

والمضاف كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل ومتى كالاقدم والاحدث والوضع كالاشد انحناء وانتصابا والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا * الخامس قد يكون لهما من الطرفين اسم اى يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها اسم مفرد مخصوص بذلك الطرف كالابوة والبنوة (اومن احدهما) فقط كالمبدائية (ولا) يكون لها اسم مخصوص بشئ من طرفيها كالاخوة (السادس قد يوضع لها ولموضوعها) معا (اسم فيدل) ذلك الاسم (عليهما بالتضمن) سواء كان اسما مشتقا كالعالم او غير مشتق كالجناح ﴿ المقصد الخامس ﴾ ومن اقسام المضاف التقدم والتأخر قال الحكماء التقدم على خمسة اوجه * الاول) التقدم (بالعلية كتقدم المضئ على الضوء) الفائض منه (و) تقدم (حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بانه تحرك الاصبع فتحرك الخاتم ولا عكس) اذ لا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك الاصبع (وليس ذلك) اى تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم (بالزمان والالزم التداخل) فانه اذا تحرك الاصبع فى زمان وكان الخاتم فى ذلك الزمان باقيا فى حيزه لم يتحرك اصلا لزم تداخل الجسمين (ولا بالذات فان حركة الاصبع ليست ذاتا منفصلة عن حركة الخاتم) وليست داخلة فى حركته دخول الواحد فى الاثنين حتى يكون تقدمها عليها تقدما ذاتيا وظاهر ان هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة (بل) هو بالعلية (لان وجودها) اى وجود حركة الاصبع (تم) وكمل (فى نفسه فاوجب) لذلك (وجودها) اى وجود حركة الخاتم كما ان الضوء القوى الكامل يوجب ضوأ ضعيفا ناقصا فيما قابله بحسب استعداده فثبت اذلك بينهما ترتب عقلى هو التقدم بالعلية (الثانى التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا تعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد) معا (ولا يتم له) اى للاثنين (ذات الا به فهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا بل ذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته) من حيث هى (بخلاف الاول) فانه حكم باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية فى نفسها وقد ظهر مما ذكره ان التقدم الذاتى المسمى بالتقدم الطبيعى مخصوص بجزء الشئ مقيسا الى كله دون سائر علله الناقصة والمشهور فى كتب القوم ان المحتاج اليه ان كفى فى وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع موانعه وان لم يكف كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعى شاملا للعلل الناقصة كلها وهم يطلقون التقدم الذاتى على القدر المشترك بين التقدم العلى والتقدم الطبيعى وهو الترتب العقلى الناشئ من الاحتياج الصحيح لاستعمال الفاء بينهما دالة على المحتاج (الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى

﴿ سيالكوتى ﴾

ومنقول المباحث المشرقية او المنقول و المقول عنه اعنى كلامه فى الشفاء **قوله** (كالمبدئية) اى بالقياس الى ذى المبدأ لا بالنسبة الى المنتهى لانتفاء الاضافة بينهما ولكون الاسم لمفرد لكل واحد منهما **قوله** (كتقدم المضئ) اى تقدم الشئ الموجب لوجود شئ بحيث لا ينفك عنه وهو الفاعل التام ايجاده فقط او بانضمام امر آخر فى الشفاء ما حاصله اذا كان وجود الثانى من الاول على تجويز ان يكون الاول منهما لزم ان يكون علة وجوب وجود الثانى فالاول يكون متقدما لوجود هذا الثانى **قوله** (تداخل الجسمين) اى بعض الاصبع وحلقة الخاتم **قوله** (باعتبار ذاته وحقيقته الخ) فان كان فى الوجود الخارجى والذهنى ففرق بين الحكم للشئ باعتبار الوجود وان يكون الحكم له من حيث الذات فى الوجود **قوله** (مخصوص الخ) وهو الموافق لما فى الشفاء والمباحث المشرقية واما تقدم العلل الناقصة فليس تقدما على المعلول بالذات بل بواسطة ما توقف عليه الفاعل ويؤيده انهم حصروا العلة فى الاقسام الاربعة وجعلوا الشرائط من تتمة الفاعل والشارح لم يتعرض له فى الشفاء وفى المباحث بان يكون المتقدم الخ اعتبر فى الشفاء الاقرب الى المبدأ محذوف فى جميع اقسام التقدم ففى التقدم فى الرتبة ظاهر وفى التقدم بالزمان لان الحاضر او اى ان يفرض فى التقدم بالشرف نفس المعنى والذى بالشرف كلا أ.

قوله كالمبدئية) اى بالنسبة الى ذى المبدأ لا بالنسبة الى المنتهى اذ لا تضايف بين المبدأ والمنتهى كما سلف

قوله دون سائر علله الناقصة) لما اخرج المصنف تقدم العلل الناقصة عن التقدم الذاتى لزم ان يدرجه فى التقدم العلى والا لم ينحصر الاقسام فى الخمسة مع ان ما سيذكره من ان التقدم العلى موجد ينفى اندراج تقدم غير الفاعل فيه الا ان يأول بماله مدخل فى الوجود

عليهما السلام فانه ليس لذات موسى ولاشئ من عوارضه الاالزمان فمعناه ان موسى وجد فى زمان ثم انقضي ذلك الزمان وجاء زمان) آخر (وجد فيه عيسى) فالتقدم ههنا صفة للزمان اولا وبالذات (ومغايرته للاولين بينة) اذليس شئ منهما راجعا الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج اليه والثانى باعتبار ذات الشئ وماهيته (الرابع التقدم بالشرف كالابى بكر على عمر رضى الله عنهما الخامس التقدم بالرتبة بان يكون) المتقدم (اقرب الى مبدأ معين والترتب اما عقلى كما فى الاجناس) المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة واقع فى مرتبة بحكم العقل باستحالة وقوعه فى غيرها (اووضعى) وهو ان يمكن وقوع المتقدم فى مرتبة المتأخر (كما فى صفوف المسجد ويختلف ذلك) اى التقدم الرتبي حيث يصير المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما (بما تجعله) انت (مبدأ فقد تبتدئ من المحراب) فيكون الصف الاول متقدما على الصف الاخير (وقد تبتدئ من الباب) فينعكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس (وقال المتكلمون ههنا نوع آخر من التقدم) مغاير للوجوه الخمسة المتقدمة (كما لاجزاء الزمان بعضها على بعض) مثل تقدم الامس على اليوم واليوم على الغد (فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لعدم الافتقار) واستحالته فيمابين اجزاء الزمان مع ان المتقدم والمتأخر فى هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل يجب (ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر) فان الامس واليوم مثلا متشابهان فى الفضيلة وليس بين اجزاء الزمان ترتب عقلى ولا وضعى بل نقول امتناع الاجتماع كاف لنا فى نفى هذه الاربعة (ولا بالزمان والالزم التسلسل) فى الازمنة بان يكون كل زمان فى زمان آخر (وقد ابطلنا ذلك) بوجهين فى مباحث الزمان (وقد يجاب عنه بان ذلك) التقدم الذى بين اجزاء الزمان (هو التقدم بالزمان) اعنى التقدم الذى لايجامع فيه المتقدم المتأخر (وانه) اى هذا التقدم الذى سميناه التقدم الزمانى (لايعرض) اولا وبالذات (الاللزمان فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض) لا بالذات كما حققناه فى تقدم موسى على عيسى عليهما السلام (كما ان القسمة تعرض للكم) عروضا ذاتيا (فاذا عرضت لغيره كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب للكم كما آخر فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم هذا التقدم (اردنا ان زمانه متقدم ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان) وقدمر فى مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا المقام (وهذا) الذى ذكرناه اعنى القسم السادس من التقدم (مبنى لابحاث كثيرة بين الطائفتين) منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزمانى ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والمتحرك اذلو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان (فتأمل فيه) اى فى هذا المبنى وتحقق حاله كيلا تزل قدمك فى تلك الابحاث عن سنن الصواب والله الموفق (وربما تكلف الحكماء للحصر) اى حصر التقدم فى الانواع الخمسة (وجها) ليس حصرا عقليا دائرا بين النفى والاثبات

﴿ سيالكوتى ﴾

المحدود فان السابق فى بابه مالبس للثانى وللثانى منه فهو للسابق وزيادة و فى التقدم بالطبع والعلية الوجود للمتقدم له وجود وان لم يكن الثانى والثانى لايكون له اى وقد كان للاول وجود **قوله** (يجوز اجتماعهما) اى على المشهور بل يجب اى على ماذهب اليه المصنف واما المعد فقد عرفت انه ليس مقدما على المعلول بالذات هو من شرائط التام وجودا وعدما ولو سلم ففيه نوعان من التقدم فمن حيث الذات تقدم بالطبع يجوز اجتماعه ومن حيث الاعداد تقدم زمانى لايجوز اجتماعه **قوله** (لايجامع فيه المتقدم والمتأخر) اى لايجوز اجتماعهما **قوله** (لايعرض اولا و بالذات الخ) وان كانت الحركة واسطة فى الثبوت وقد تقدم تحقيقه فى بحث الزمان **قوله** (فيلزم وجود الزمان الخ

قوله الرابع التقدم بالشرف) الظاهر ان اطلاق التقدم على هذا المعنى بحسب الاصطلاح اذ لاتقدم ههنا بحسب اللغة الاباعتبار ان زيادة الفضل والشرف سبب للتقدم فى المجالس غالبا و بهذا الاعتبار يرجع الى التقدم بالرتبة الحسى فلايكون قسما برأسه

قوله يجوز اجتماعهما بل يجب) فيه بحث اشرنا اليه فى مباحث الزمان وهو ان جواز الاجتماع غير لازم فى التقدم الذاتى كما فى سبق العلة المعدة فانه سبق العلة الغير الفاعل المستقل بالتأثير و يجب عدم اجتماعه مع المعلول مع ان مثل هذا سبق ذاتى اى طبيعى عندهم وان استقر كلام المصنف بانه تقدم زمانى ليس الا فالاولى التمسك فى نفى هذين التقدمين بتساوى اجزاء الزمان فى الحقيقة كما ذكره الشارح فى مباحث الزمان

قوله ولا بالشرف والرتبة) ذكر الشارح فى مباحث الزمان جواز كون التقدم ههنا بالرتبة وقد مر ما فيه فليتذكر

بل هو نوع ضبط للحصر الاستقرائي (فقالوا التقدم اما ان يكون حقيقيا اواعتباريا والاول لابد فيه من توقف للمتأخر على المتقدم) اذلو لم يتوقف عليه اصلا لم يكن هناك تقدم حقيقي قطعا (من غير عكس) لئلا يلزم الدور (فالمتوقف اما) ان يكون توقفه (بحسب الذات) وذلك بان لايتم ذات المتأخر الابذات المتقدم كما في الاثنين والواحد وهو التقدم بالذات (واما) ان يكون توقفه (بحسب الوجود) دون الذات بان يتوقف وجود المتأخر على وجود المتقدم لاذاته على ذاته وذلك على قسمين لانه اما ان يكون (مع اشتراطه) اى اشتراط وجود المتأخر (بالعدم الطارئ عليه) اى على المتقدم (ام لا) فالاول هو التقدم الزماني لان وجود المتأخر من اجزاء الزمان متوقف على وجود المتقدم منها وعلى عدمه الطارئ عليه فان المتقدم منها مالم يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم يتصور وجود المتأخر منها واما الزمانيات فقد عرفت ان تقدمها راجع الى تقدم زمانها فلا يكون المتقدم منها من حيث هو متقدم مجامعا للمتأخر والثاني وهو ان لايشترط وجود المتأخر بالعدم الطارئ على المتقدم بل يتوقف وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلية المتناول لتقدم المؤثر التام وتقدم العلل الناقصة سوى اجزاء المعلول (والثاني) اعني التقدم الاعتباري (لابد) فيه (من مبدأ تعتبر اليه النسبة وذلك) المبدأ (اما كال) وهو التقدم بالشرف (ام لا) وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم بالرتبة لان صاحب الفضيلة ربما يقدم في المراتب المكانية اوالى التقدم بالزمان لان الافضل ربما كان اسبق في الشروع في الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزماني اذ معناه ان زمان الوصول اليه من المبدأ قبل زمان الوصول الى المتأخر (تنبيهان * الاول) ان التقدم ان اعتبر فيما بين اجزاء الماضي فكل ماكان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكل ماهو اقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقد قيل (الماضي مقدم على المستقبل) وهذا هو الصحيح (عند الجمهور) وانما قالوا ذلك (نظرا الى ذاتيهما) فان ذات الماضي متقدمة على ذات المستقبل (ومنهم من عكس الامر نظرا الى عارضيهما فان كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا فكونه مستقبلا يعرض له قبل كونه ماضيا * الثاني جميع انواع التقدم مشترك في معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا ليس للمتأخر ففي) التقدم (الذاتي كونه مقوما) اى جزأ داخلا في قوام المتأخر (وفي) التقدم (العلي كونه موجدا وفي الزماني كونه مضى له زمان ا كثر لم يمض للمتأخر وفي الشرفي زيادة كمال وفي الرتبي وصول اليه من المبدأ اولا) واذا عرف اقسام التقدم والتأخر عرف اقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية ظاهرة وكذا

قوله كونه مضى له زمان اكثر) لوقال كونه مضى من ابتداء وجوده زمان اكثر ليظهر شموله لما انعدم المتقدم وزمانه حين وجود المتأخر لكان اولى

﴿ سيالكوتي ﴾

لان كل ماهو غير الزمان انما يعرض له تقدم الزمان بواسطة وقوعه في الزمان **قوله** (حقيقيا) لايتبدل بالاعتبار **قوله** (اذلو لم يتوقف الخ) لايخفى مافيه من المصادرة الا ان يقال المدعى اورد بعبارة اظهر من الاول فجعل علة له باعتبار الظهور **قوله** (لان وجود المتأخر الخ) فيه ان الزمان متصل واحد لاجزء له بالفعل حتى يتصور فيه توقف وجود المتأخر على وجود المتقدم غاية مايقال انه بعد فرض القسمة وحصول الاجزاء بحكم الوهم بانه لوكانت الاجزاء موجودة في الخارج توقفت وجود المتأخر على وجود المتقدم بحيث لايجتمعان اما التوقف وان اعتبر التشخص الوهمي فكلا والوجه ان يقال ليس التوقف بمعنى الاحتياج بل حصول شئ بعد شئ مترتبا عليه سواء وجد الاحتياج اولا **قوله** (وتقدم العلل الناقصة) هذا على المشهور **قوله** (لان صاحب الفضيلة الخ) فيه ان كون احد التقدمين مستتبعا للآخر لايقتضي اتحادهما وكذا في الثاني **قوله** (ان التقدم الخ) اى من حيث انه تقدم امر زائد ليس للمتأخر قد اعتبر في الشفاء امرا آخر وهو لايكون شئ من ذلك الامر للمتأخر الاوهو حاصل للمتقدم ولابد منه ليظهر معنى التقدم والتأخر **قوله** (فالمعية الزمانية ظاهرة) اما عند المتكلمين فانها عبارة عن وقوع الشيئين في زمان واحد واما على رأى الحكماء

المعية الشرفية كشخصين متساويين فى الفضيلة والمعية بارتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد وشخصين متساويين فى القرب الى المحراب والمعية بالذات كجزئين مقومين لماهية واحدة فى مرتبة واحدة والمعية بالعلية كعلتين لمعلولين شخصيين من نوع واحد واما بيان ان اطلاق لفظ التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوى على سبيل التواطئ او التشكيك او بالاشتراك اللفظى او بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة يعتنى بشأنها والله اعلم

﴿ الموقف الرابع فى الجواهر ﴾

وفيه مقدمة ومراصد) اربعة ﴿ المقدمة اما تعريفه ﴾ اى تعريف الجوهر (فقد علمته من التقسيم) المذكور فى صدر الموقف الثانى وهو انه ممكن موجود لافى موضوع عند الحكماء وحادث متحيز بالذات عند المتكلمين (و) علمته ايضا (من تعريف العرض) فى صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة وهو انه عند الحكيم ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لافى موضوع وعند المتكلم موجود متحيز بالذات (فلانعيده) اعتمادا على علمك به (واما تقسيمه فقال الحكماء الجوهر ان كان حالا) فى جوهر آخر (فصورة) اما جسمية اونوعية (وان كان محلا لها) اى للصورة (فهيولى وان كان مركبا منهما فجسم) اما مطلق اونوع منه (والا) اى وان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبا منهما (فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف) والتحريك (فنفس والا فعقل) وانما قيدوا التعلق بالتدبير والتحريك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل التأثير (وهذا) التقسيم الذى ذكروه (بناء) اى مبنى (على نفى الجوهر الفرد) اذ على تقدير ثبوته لاصورة ولاهيولى ولامايتركب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة (و) على تقدير انتفاء الجوهر الفرد (انما يتم بعد ان يبين ان الحال فى الغير قد يكون جوهرا) وهو ممنوع فان الظاهر هو ان الحال فى غيره يكون عرضا قائما به فلا يثبت جوهر حال ولامايتركب من حال ومحل جوهرين ولاجوهر هو محل لجوهر آخر (و) بعد ان يبين ايضا (ان غير الجسم) من الجواهر (لايتركب من جزئين احدهما حال فى الآخر) والا لم يصح ان الجوهر المركب من جوهرين حال ومحل هو الجسم (ولم يثبت شئ منهما) اى من هذين اى من هذين البيانين ببرهان مع ان الاول مخالف للظاهر كما عرفت والثانى مما لاجزم به لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولايكون شئ منهما قابلا للاشارة الحسية فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولاالمركب منهما جسما (ولو اوردنا ايراده) اى ايراد التقسيم (على وجه لايتوجه عليه هذا الاشكال) يعنى الاشكال المذكور بقوله وانما يتم الى آخره

﴿ سيالكوتى ﴾

فانها عبارة عن سلب امتناع اجتماع الشيئين وهو عارض الزمانيات دون اجزاء الزمان بخلاف التقدم والتأخر الزمانيين فانهما عارضان للزمان وللزمانيات فاوقع فى الشرح الجديد للتجريد من ان المعية عبارة عن سلب التقدم والتأخر فى المعنى الذى له التقدم والتأخر محل نظر **قوله** (من نوع واحد) اعتبر هذا القيد لتحقق المعية فان مجرد كون العلتين لمعلولين شخصيا لايوجب كونهما معا فى شئ **قوله** (فى الجواهر) حجر يستخرج منه شئ ينتفع به على فى القاموس نقل فى الاصطلاح الى المعنى المذكور لانه يستخرج منه الخواص والاعراض التى ينتفع بها وقيل مشتق من الجوهر بمعنى الظاهر ويحتمل ان يكون من الجوهر بمعنى هيئة الرجل وحسن منظره **قوله** (ماهية اذا وجدت) قد تحقق هذا التعريف بما لامزيد فيه فتذكر **قوله** (والتحريك) اشار بالعطف الى ان المراد التصرف الخاص على ما نص عليه فى الشفاء فانه المميز للنفس عن العقل لامطلق التصرف ولذا اكتفى عليه فى قوله وانما قيدوا التعلق الخ **قوله** (مبنى على نفى الجواهر الفردة) على نفى تركب الجسم من الاجسام الصغار كما ذهب اليه ديمقراطيس فان الظاهر ان الحلول يستدعى احتياج الحال الى المحل فى تقومه ووجوده فى نفسه **قوله** (مما لاجزم به) ولوظننا **قوله** (يعنى الاشكال المذكور الخ)

قوله من نوع واحد) الظاهر ان تقييد المعلولين بكونهما من نوع واحد ليس للاحتراز فان العلتين لمعلولين من نوعين ايضا كذلك

قوله الموقف الرابع فى الجواهر) قال الامام الرازى الجوهر مشتق من الجهر سمى الجوهر به لظهور وجوده وظهور وجود العرض او سلم لايستلزم تسميته بالجوهر لعدم لزوم الاطراد فى وجه التسمية كما تقرر

قوله ممكن موجود لا فى موضوع) ليس مرادهم بالموجود فى تعريف الجوهر الموجود بالفعل والالكان الشك فى وجود جبل من ياقوت او بحر من زيبق شكا فى جوهريته بل معنى هذا الرسم ماهية اذا وجدت كانت لا فى موضوع كذا فى حاشية التجريد ورده الاستاذ بان قولنا زيد جوهر من الاحكام الايجابية المستدعية لوجود الموضوع بالفعل كما تقرر عندهم والجوهرية ليست مما يتصف به الشئ فى الذهن حتى يمكن وجود الموضوع ذهنا فالتصديق بكون الشئ جوهرا بالفعل موقوف على التصديق بكونه موجودا بالفعل والشك فى الوجود شك فى الجوهرية نعم قد يحكم بكونه جوهرا قبل العلم بوجوده لكن المراد منه انه جوهر بالقوة اى ماهية اذا وجدت كانت جوهرا والجواب منع ان الجوهرية ليست مما يتصف به الشئ فى الذهن كيف والتحقيق عندهم ان اصول الجواهر الكلية جواهر حال وجوداتها فى الذهن بناء على ان الحاصل فى الذهن هو ماهيات الاشياء المطابقة للامور الخارجية فتأمل

قوله وعند المتكلم موجود متحيز بالذات) هذا التعريف لايصدق على ماهية الجوهر اللهم الا ان يقال مرادهم او وجد لكان متحيزا بالذات على قياس ماقيل فى تعريف الحكماء او يمنع جوهرية الماهية

قوله واما تقسيمه فقال الحكماء) قال فى شرح المقاصد هذا التقسيم على رأى المشائين من الحكماء وعند الاشراقيين منهم الجوهر ان كان متحيزا فجرمانى وهو الجسم لاغير اذ لايثبت وجود جوهر حال هو الصورة وآخر محل هو الهيولى وانما الهيولى عندهم اسم للجسم من حيث قبوله للاعراض المحصلة للاجسام المنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحانى وهو العقل والنفس ٢

(قلنا)

(قلنا الجوهر اماله الابعاد الثلاثة فجسم) والمراد ان الجوهر اما جسم (اولا) واذا لم يكن جسما (فاما جزؤه) واما ليس كذلك فان كان جزءه (فان كان) الجسم (به) اى بذلك الجزء حاصلا (بالفعل فصورة والافادة وان لم يكن جزأ) منه (فان كان متصرفا فيه فنفس والافعقل) فهذا ترديد حاصر لم يعتبر فيه حلول الجوهر فى شئ ولا تركب الجسم من جوهر حال وجوهر محل لكنه ايضا مبنى على انتفاء الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركب منه لم يكن فيه الاجواهر فردة مجتمعة ليس بعضها صورة و بعضها مادة واما الهيئة الاجتماعية فخارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها و يتجه عليه ان ما ليس جسما ولا جزأ له ولا متصرفا فيه لا يجب ان يكون عقلا بل جاز ان يكون جزأ للنفس او العقل (وقال المتكلمون لا جوهر الا المتحيز) اى القابل بالذات للاشارة الحسية (كما مر) من انهم نفوا الجواهر المجردة وحكموا باستحالتها وحينئذ (فاما ان يقبل) المتحيز (القسمة) سواء كانت فى جهة واحدة او اكثر (وهو الجسم) عند الاشاعرة (اولا يقبلها) اصلا (وهو الجوهر الفرد) فعندهم ان الجوهر منحصر فى هذين القسمين وان اقل ما يتركب منه الجسم جوهران من الجواهر الفردة ❊ تنبيهان ❊ الاول الجسم عند الجمهور) من الاشاعرة (مجموع الجزئين) المتألفين لا كل واحد منهما (وعند القاضى) واتباعه ان الجسم هو (كل واحد من الجزئين لانه) اى الجسم هو (الذى قام به التأليف (اتفاقا منا) والتأليف عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا لامتناع قيام) العرض (الواحد) الشخصى (بالكثير) فوجب ان يقوم بكل واحد من الجوهرين المؤلفين تأليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد (وليس ذلك بنزاع لفظى) راجع الى ان الجسم يطلق على ما هو مؤلف فى نفسه اى فيما بين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره كما توهمه الآمدى (بل) هو نزاع (فى) امر معنوى هو (انه هل يوجد ثمه) اى فى الجسم (امر) موجود (غير الاجزاء) التى هى الجواهر الفردة (هو الاتصال والتأليف كما يثبته المعتزلة) اولا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين

❊ سيالكوتى ❊

واما ابتناؤه على نفى الجوهر الفرد وما فى حكمه صادق على ما يجئ **قوله** (والمراد ان الجوهر الخ) يعنى ان الترديد وان كان فى الظاهر فى ماله الابعاد الثلاثة اولا لكن المراد به الترديد فيما يترتب عليه فكأنه قيل الجوهر اما جسم اولا وعلى الثانى اما جزؤه اولا وذلك لان المقصود بيان الانحصار فى الاقسام الخمسة لا فيما له ابعاد ثلاثة اولا **قوله** (والافادة) اى ان لم يكن حاصلا له بالفعل وان كان معه فلا يرد ان الجسم حاصل بالمادة بالفعل لامتناع انفكاكها عن الصورة **قوله** (اتفاقا منا) الجوهر الفرد ليس بجسم عند الكل وانما قلنا منا لانه عند الحكماء يحصل بدون التأليف بحلول الصورة فى الهيولى **قوله** (عرض) زاده لما مر فى بحث الكم ان الاعتبارى على ما مر منقسم كالوحدة القائمة بذاته **قوله** (لا يقوم بجزئين) لا بكل واحد منهما وهو متفق عليه بين اصحابى والحكماء ولا بمجموعهما لما مر فى المقصد الخامس من مراصد الكم من انكار المتكلمين الحلول السريانى من قولهم لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيلزم انقسام التأليف **قوله** (لامتناع قيام العرض الواحد الخ) اى الذى لا ينقسم بالكسر لا بكل واحد من اجزائه ولا بمجموعها **قوله** (فهما جسمان) لانه ينتظم قياس هكذا كل واحد من الجزئين مؤلف وكل مؤلف جسم **قوله** (اى فيما بين اجزائه) فسر فى نفسه بذلك اذ لا يمكن التأليف بدون التعدد وهو قائم بتلك الاجزاء المؤلفة بعضها مع بعض او يطلق على ما يكون مؤلفا مع غيره فالى الاول ذهب الجمهور والى الثانى القاضى **قوله** (موجود) زاده لان قيام التأليف بالجسم متفق عليه انما الاختلاف فى انه موجود او اعتبارى **قوله** (والتأليف) عطف تفسيرى للاتصال اشارة الى ان المراد بالاتصال الاتصال فى نفسه اذ لا يمكن ذلك بالقول بالاجزاء **قوله** (كما يثبته المعتزلة) حيث قالوا انه الموجب لصعوبة الانفكاك بين الاجزاء كما مر **قوله** (فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين) من حيث هو مجموع لكون جميع اجزائه

٢ **قوله** فصورة ان كانت مقولة الصورة على الصورتين بالاشتراك اللفظى او الحقيقة والمجاز فليحمل قوله فصورة على مسمى بالصورة كيلا يلزم الجمع بين معنيى المشترك او الحقيقة والمجاز ولا بطلان الانحصار

قوله اونوعية) ومحلها الهيولى ايضا

قوله وان كان محلا لها فهيولى) يمكن ان يعتبر قيد البساطة فى الحال والمحل بقرينة المقابلة المركب فيخرج محل صور المركبات من الهيولى و يمكن درجه فى الهيولى لانها هيولى ثانية فالامتياز فى الاقسام حينئذ باعتبار الحيثية

قوله بناء على نفى الجوهر) وعلى نفى تركب الجسم من الاجسام الصغار كما ذهب اليه ديمقراطيس وسيظهر ان شاء الله تعالى ان ليس لهم برهان على بطلانه

قوله اذ على تقدير ثبوته الخ) ولك ان تقول اذ لو ثبت تركب الجسم مما ليس حالا فى جوهر آخر ولا محلا له وهو الجوهر الفرد

قوله والثانى مما لا جزم به) لما كان عدم الثبوت بالبرهان محتملا للجزم بطريق آخر والثانى مما لا جزم به

قوله والافادة) فان قيل الجسم مع الهيولى ايضا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما يجئ قلنا المراد وجود المركب بالنظر الى المادة من حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة و بالنظر الى الصورة بالفعل حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان مستلزما لحصول المركب بالفعل البتة

قوله بل جاز ان يكون جزأ للنفس) نعم لو تم دليل لبساطتها لم يرد هذا فان قلت مراد المصنف بالجوهر المنقسم فى قوله الجوهر ماله ابعاد الخ الجوهر المحقق الوجود فلا يتجه شئ مما اورده الشارح قلت لا يتجه الاشكال على التقسيم الاول حينئذ ايضا فلا يلايم المتن

قوله لانه هو الذى قام به التأليف) تلخيص استدلال القاضى ان كل واحد من الجزئين جوهر مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وفاقا والجواب ان المعتبر فى حقيقة الجسمية هو التأليف فى نفسه والجسم ليس بمؤلف بهذا المعنى بل هو مؤلف مع غيره فلا يكون الواسطة

قوله هو الاتصال والتأليف) عطف التأليف على الاتصال عطفا تفسيريا اشارة الى ان ليس المراد بالاتصال الاتصال البعدى المنافي لاثبات الجوهر الفرد

والقاضي الى الثاني فحكم ان كل واحد منهما جسم ولايخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف (الثاني) من التنبيهين (الجوهر الفرد لاشكل له) باتفاق المتكلمين (لانه) اى الشكل (هيئة احاطة حد واحد وهو الكرة او حدود وهو المضلع ولايتصور ذلك الا فيما له جزء فان الحد هو النهاية ولاتعقل) النهاية (الابالنسبة الى ذى نهاية) فيكون هناك لامحالة جزآن (ثم قال القاضي ولايشبه) الجوهر الفرد (شيئا من الاشكال لان المشاكلة) هى (الاتحاد فى الشكل فلاشكل له كيف يشاكل غيره) وهذا ظاهر تفريعا على ما اتفقوا عليه (واما غيره) اى غير القاضي من الذين وافقوا على نفى الشكل عن الجوهر الفرد (فلهم اختلاف فيما يشبهه من الكرة) اى قال بعضهم هو يشبه الكرة (اذلايختلف جوانبه) كما ان الكرة لايختلف جوانبهـا واوكان مشابها للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان منقسما (و) من (المربع) اى قال بعضهم يشبه المربع (اذ يتركب منه الجسم بلا خلو الفرج) وذلك انما يتأتى اذا كان مشابها للمربع لان الشكل الكرى وسائر المضلعات ومايشبهها لايتأتى فيهـا ذلك الابفرج (و) من (المثلث) اى قال بعضهم يشبه المثلث (لانه ابسط الاشكال المضلعة قال الآمدى) ماوقع عليه اتفاق المتكلمين من نفى الشكل عن الجوهر الفرضى منظور فيه (و) ذلك لانه (اتفق الكل على

❊ سيالكوتي ❊

من الجوهرين والتأليف العارض لهما موجودا **قوله** (والقاضي الى الثاني) اى ليس التأليف عرضا بل اعتباري فلايمكن القول بان الجسم عبارة عن مجموع الجزئين لاستلزامه امتناع وجود الجسم لكون التأليف اعتباريا فقال الجسم عبارة عن الجوهر المؤلف مع آخر والتأليف خارج عنه شرط لحصوله **قوله** (ولايخفى الخ) لان عرضية التأليف وكونه قائما بكل واحد متفق عليه بين الاصحاب كامر وقد فصل فى شرح المقاصد لان القول بكون الجسم مجموع الجزئين لايتوقف على كون التأليف موجودا انما الموقوف عليه كون التأليف جزأله فيجوز ان يكون التأليف شرطا له ويكون الجسم عبارة عن مجموع الجزئين المفروضين للتأليف فالحق ماقاله الآمدى والقول بانه توهم هذا وقد قيل التعسف ناظر الى كلام القاضي من لزوم عدم انقسام الجسم وعدم استحالة قيام العرض الواحد بشيئين كل منهما جزء المحل وهو مع كونه خلاف الظاهر ليس بشئ لان الجسم عند القاضي عبارة عن الجوهر المؤلف مع الغير فكيف يلزم انقسامه واستحالة قيام الواحد بمحل منقسم متفق عليه بين الاصحاب وفيه انه ناظر الى كلام المصنف ووجهه ان القول بالتأليف لايستلزم مجموعية الجسم اذ القول بان التأليف قائم بالمجموع هو خلاف مذهب الجمهور وفيه انه يجوز القول بكون الجسم مجموع الجزئين مع قيام التأليف بكل واحد منهما بان يكون عبارة عن مجموع المؤلفين كامر **قوله** (اى الشكل) اى شكل الجوهر لانهم لايثبتون المقدار فيصح الحصر فى قوله وهو الكرة **قوله** (هو النهاية) اى جزئه الذى ينتهى به الشئ لانهم لايثبتون الاطراف وكونها نهايات **قوله** (جزآن) كل منهما نهاية المجموع **قوله** (لان المشاكلة الخ) يعنى ان المشاكلة مشاركة شئ فى الاشكال فما لاشكل له كيف يشاكل غيره وقال غير القاضي ان المشابهة ليس بمشاكلة بل هو شركة لشئ من الاشكال فى وصف فكان النفى والاثبات راجعا الى شئ واحد **قوله** (اى قال بعضهم) يعنى قوله من الكرة بيان لما والعائد محذوف اى ما يشبهه وليس حاصله ليشبه **قوله** (اذلايختلف الخ) فالجزء مشارك لها فى هذا الوصف **قوله** (اذ يتركب منه الخ) يعنى ان الجزء يحصل منه الجسم باى جزء ركب مع آخر بلا خلو فرجة فهو شبيه بالمربع فى حصول التركيب منه بلا فرجة على اى جزء ركب بخلاف الكرة وسائر المضلعات فانه لايحصل التركيب بينهما بلا فرجة على اى جزء ركب بخلاف بل بنعض الاتحاد هكذا ينبغى ان يفهم **قوله** (لانه ابسط الخ) يعنى انه يجوز ان يكون شبيها بالكرة لعدم حصول التركيب بلا فرجة فيكون شبيها بالمضلع وابسطه المثلث ان يحيطه النهاية بل تطبق عليه كما قالوا ان الخط فان له نهاية مع عدم الاحاطة ولذا نفوا عنه الشكل

قوله ولايخفى عليك ما فى هذا الكلام من التعسف) قيل التعسف ناظر الى كلام القاضي من لزوم عدم انقسام الجسم ومن عدم استحالة قيام العرض بشيئين كل منهما جزء المحل والاقرب انه ناظر الى كلام المصنف ووجه التعسف فيه ان القول بالتأليف لايستلزم مجموعية الجسم الابالقول بان التأليف قائم بالمجموع وهو خلاف مذهب الجمهور فكيف يجعل القول بالتأليف مبنى القول بمجموعية الجسم وايضا آخر الكلام ينفى ثبوت التأليف عند القاضي مطلقا واول الكلام يثبته فلاوجه لجعل احد الكلامين محصل الآخر

قوله هيئة احاطة حد واحد الخ) فان قلت ان اراد الاحاطة من جميع الجوانب يلزم ان لا يوجد للسطح شكل وان اراد الاحاطة من جهة امتداده ومن حيث انه مقدار فللخط المتناهى شكل البتة مع انهم صرحوا بان الشكل يوجد للسطح دون الخط قلت الجواب يظهر من ملاحظة معنى الاحاطة

قوله ولاتعقل النهاية) هذا محمول على حذف المضاف بقرينة السباق اى احاطة النهاية ولزوم الانقسام من كون الجزء محاطا غير خاف على من يعرف مفهوم الاحاطة فلايرد ان كون الجوهر ذا نهاية لايستلزم انقسامه فى نفسه ولذا قالوا بكونه ذا نهاية فى جواب استدلال الفلاسفة على بطلانه بحديث المجيب على ما هو المشهور

قوله ولايشبه شيئا من الاشكال الخ) لو قال ولايشاكل كما يلائمه آخر كلامه لكان اظهر لان المشابهة فى الاصطلاح هو الاتحاد فى الكيف مطلقا واما المشاكلة فهى الاتحاد فى الشكل كما سبق فى بحث الوحدة

قوله واما غيره فلهم اختلاف الخ) تخصيص القاضي بنفى المشاكلة عن الجوهر الفرد وتعقيبه بذكر اختلاف غيره ربما يشعر بان الاختلاف المذكور فى خصوصية تلك المشاكلة التى نفاها القاضي ولايخفى عليك انه بعد الاتفاق على انه لا شكل له لاوجه لهذا الكلام ظاهرا فقيل معنى هذا الاختلاف انه لو تشكل كان الاليق ان يتشكل بكذا وكذا والمفهوم من سياق كلامه فى وجوه الاختلاف ان معناه مجرد شبهه بشكل من الاشكال المذكورة فى امر مخصوص لابيان المشاكلة نعم عدم اتحاد ٢

(ان)

انله حظا من المساحة فله نهاية) اى حد يحيط به (قطعا) فاذاله شكل لان الحد المحيط به ان كان واحدا فهو كرى وان كان متعددا فضلع قال المصنف رحمه الله تعالى (وفيه نظر لانا لانسلم ان له) اى للجوهر الفرد (نهاية وان سلم) ذلك (فلا يلزم من كونه ذانهاية ان تحيط به النهاية) حتى يكون كريا اومضلعا (والا انفرض) فيه (محيط ومحاط فانقسم واما قولهم له حظ من المساحة فلعلهم ارادوا به انله حجما ما) ولذلك يزداد حجم الجسم بازدياد الجواهر الفردة فيه (والا) اى وان لم يحمل قولهم على هذا (فهو القول بانقسامه) ولو (وهما الافعلا) فان ماله مساحة امكن ان يفرض فيه شئ غير شئ لامحالة فيكون فى الجوهر الفرد انقسام وهمى وهو خلاف مذهبهم

﴿ المرصد الاول فى الجسم وفيه فصول ﴾

اى فصلان ﴿ الفصل الاول فى ﴾ بيان (حقيقته واجزائه) الخارجية (وفيه مقاصد) ثمانية ﴿ الاول ﴾ فى حده ومعرفه (و يطلق) لفظ الجسم (عند الحكماء بالاشتراك) اللفظى (على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه فى العلم الطبيعى منسوبا الى الطبيعة التى هى مبدأ الآثار) اى هى علة فاعلية لآثار ماهى فيه من الاجسام (وعرف) الجسم الطبيعى (بانه جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وانما قلنا يمكن اذ لايجب ان يوجد فيه) اى فى الجسم الطبيعى (ابعاد بالفعل) فضلا عن كونها ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم (اما الخط فلا وجود له) فى كثير من الاجسام (سيما فى الكرة واما السطح وان كان لازما لوجوده لوجوب التناهى) فى الابعاد (فليس لازما لماهيته اذ يمكن فرض جسم غير متناه) فى جميع الجوانب (ولا يكون ذلك مخرجا له عن حقيقة الجسمية ولا تصورا لجسم لاجسم) واذ ليس لازما لماهيته لم يصح تعريفها به وتلخيص الكلام ان يقال انما اعتبر فى حده الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم تكن موجودة فيه بالفعل كما فى الكرة

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (والا انفرض فيه الخ) لان حصول الشكل عندهم باحاطة بعض الاجزاء التى هى نهايات بالبعض الآخر ووقوعها بوضع مخصوص لاباحاطة المقدار الذى هو طرف لمقدار لانكارهم للمقدار كامر **قوله** (فى بيان) اى فى كشف الماهية الموجودة فى الخارج اما بذاتياته او بلوازمه فيتناول الحد والرسم **قوله** (الخارجية) اى مايتركب منه فى الخارج **قوله** (ومعرفه) المراد بالحد مطلق المعرف **قوله** (بالاشتراك اللفظى) اى لم يستعمل فى الاصطلاح المعنى الاعم لانه لايوجد قدر مشترك بينهما فلا ينافى ماسيجئ فلو اردنا ان نخصهما رسم واحد قلنا القابل للابعاد **قوله** (لانه يبحث الخ) فى الشفاء اما الطبيعى فكل منسوب الى الطبيعة والمنسوب الى الطبيعة اما مافيه الطبيعة واما ما عن الطبيعة انتهى فالظاهر ان الجسم ما فيه الطبيعة والعلم الطبيعى مايبحث فيه عما عن الطبيعة من الآثار واما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان الجسم الطبيعى مايبحث عن احواله فى العلم الطبيعى فيحتاج الى ان يقال كان اصله بيائين مشددتين حذف احدهما للتحقيق كما فى شافعى على ما هو القاعدة ولعله اختار لمناسبة وجه تسمية الجسم التعليمى كما يجئ **قوله** (منسوبا الى الطبيعة) حال عن العلم واشارة الى وجه تسمية العلم الطبيعى **قوله** (اما الخط الخ) يعنى ان البعد هو الامتداد الذى بين النهايتين بحيث يمكن ان يفرض فيه من جنس تلك النهايتين وهو خط اوسطح اوجسم تعليمى ولاشك انه لايمكن ان يراد ههنا الجسم التعليمى فهو اما الخط اوالسطح والخط ليس لازما للجسم الطبيعى لالوجوده ولا لماهيته والسطح وان كان لازما لماهيته فلا يصح التعريف بشئ منهما **قوله** (فى الكرة) اى الساكنة فان المتحرك على نفسه يوجد فيه المحور **قوله** (لوجوب التناهى فى الابعاد) وانما الانقطاع فى الامتداد **قوله** (ولا يكون الخ) فلا يكون الابعاد لازما لثبوت الجسمية ولا لازما لتصورها **قوله** (وتلخيص الكلام الخ) اشارة الى ان كلام المتن غير ملخص اذ بين فائدة قيد الامكان بالقياس الى وجود الابعاد وهو داخل على الفرض والتلخيص ان فائدة قيد الفرض

٢ مورد النفى والاثبات بين القاضى وغيره لازم البتة

قوله وسائر المضلعات) الظاهر انه يتأتى ماذكر فى المثلثات والمسدسات ايضا الا اذا كانت متفاوتة فى الصغر والكبر فحينئذ لايتأتى التركب منها بلاخلو فرج بخلاف المربعات فانه قد يتأتى فيه ذلك قطعا وان كانت متساوية فى المقادير فعلى هذا وجه تخصيص مشابهته بالمربع امكان تركب الجسم من كل منهما بلا خلو فرج من غير تفصيل واما غيره من المضلعات فانما يمكن فيها ذلك التركيب تفصيلا وهو اذا كانت متساوية فى المقادير

قوله لانا لانسلم ان له نهاية) هذا مخالف لما اشتهر بين المتكلمين حيث اجابوا عن استدلال الفلاسفة على بطلان الجزء بحديث الحجر بان تلاقى الطرفين بالنهاية لابنفس الجزء فلا يلزم انقسامه

قوله ان تحيط به النهاية) اولا يرى ان الخط له نهاية على قول من يقول به وليست بمحيطة به واذا لم يثبتوا له الشكل

قوله والا انفرض فيه محيط ومحاط) فالتقسيم لاباعتبار ان احد القسمين المحيط والآخر المحاط كما يتوهم من ظاهر عبارته لان المحيط نهاية خارجة عن المحاط الذى هو الجوهر الفرد بل بان المحاط لايكون الاماله جزء كما ذكرنا سابقا

قوله فلعلهم ارادوا به ان له حجما ما) ولك ان تقول معنى قولهم له حظ من المساحة ان له مدخلا فى حصول مساحة الجسم لا ان له فى نفسه مساحة ما

قوله ومعرفه) اشارة الى ان المراد بالحد هو المعنى العام المتناول للرسم اذ حدية المذكور للجسم غير متعين

قوله لانه يبحث عنه فى العلم الطبيعى) اى عن احواله اذ موضوع العلم الطبيعى لايبحث عن نفس الموضوع وحذف المضاف فى مثله اعتمادا على الفهم شائع فى عبارات القوم

قوله اذ لايجب ان يوجد فيه ابعاد بالفعل) فيه بحث لان الامكان داخل على الفرض لاعلى نفس الابعاد فالمهم بيان وجه عدم الاكتفاء بفرض الابعاد وماذكره لايدل على ذلك فكأن قوله وتلخيص الكلام اشارة الى ماذكر من اختلال كلام المصنف

٢

اولاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما فى المكعب مثلا فليست جسميته باعتبار
تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها واكتفى بامكان الفرض لان مناط
الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم فرض الابعاد
فيه بل مناطها مجردا مكان الفرض سواء فرض اولم يفرض (ومعنى الزاوية القائمة انه اذاقام
خط على خط عمودا عليه لاميل له الى احد الطرفين اصلا حتى حدثت من جنبتيه زاويتان
متساويتان فكل واحدة منهما قائمة هكذا قائمه | قائمه واذا كان مائلا الى احد الطرفين
كانت احدى الزاويتين صغرى وتسمى الحادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا حاده / منفرجه

﴿ سيالكوتى ﴾

بالقياس الى وجود الابعاد بان وجودها غير واجب فى الجسمية وفائدة قيد الامكان بالنسبة الى الفرض غير لازم اذ لو لم يفرض فارض فالجسمية باقية بحالها ولك ان تقول المراد بامكان فرض الابعاد امكان الابعاد المفروضة فالامكان داخل على الابعاد وذلك لان المراد بالفرض التجويز لا التقدير ولا يصدق على المجردات اذ العقل تقدير كل شئ وليس لنا جسم يمكن فرض الابعاد فيه ويكون المفروض محالا حتى يكون اعتبار امكانه الفرض دون المفروض مفيدا وما قيل ان ذلك يمكن الفرض فيه دون المفروض لاستلزامها لاشكالها فليس بشئ لانه يمكن الخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة فى ثخانها من غير الشكل ويؤيد ما ذكرنا فى طبيعيات الشفاء ان الجسم الطبيعى هو الجوهر الذى يمكن ان يفرض فيه امتداد وامتداد آخر مقاطع على قوائم وامتداد ثالث مقاطع لهما جميعا على قوائم وليس الجسم جسما بانه ذو امتدادات ثلاثة مفروضة وما قيل سيجئ ان الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة المقاطعة على زوايا قائمة **قوله** (كما فى المكعب مثلا) وهى الاطراف اعنى السطوح والخطوط القائمة بعضها على بعض **قوله** (سواء فرض اولم يفرض) اشارة الى انه المراد بالامكان وما ذكره الامام من انهم فسروا هذا الامكان بالامكان العام ليندرج فيه ما يكون الابعاد حاصلة بالفعل اما وجوبا كما فى الافلاك او جوازا كما فى العناصر وما لا يكون شئ منهما حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة فمما لا طائل تحته لان الامكان داخل على الفرض فتفسيره بالامكان العام يوجب شموله لوجود الفرض واجبا وغير واجب وبعدمه مع امكانه وذلك امر كما ترى فاسد وليس فى الافلاك ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة فضلا عن كونها واجبة واما القاطع مجاورها فان ما هو على حادة ومنفرجة لان البعد فى الاقطاب ليس بمقدار ربع الدور على ما تقرر فى الهيئة كذا ذكره الشارح فى حواشى شرح التجريد وايضا ان اريد بالابعاد الخطوط او السطوح فى وسط السوح فليست حاصلة فى شئ من الاجسام وان اريد بالنهايات هى الكرة المصمتة حاصل واحد منها كذا قيل وفيه بحث لانه قال الامام بعد ما فسر الجسم بانه الذى يمكن ان يرسم فيه الابعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة قال الشيخ هذا الامكان العام يتناول ما يكون ابعاده حاصلة على طريق الوجوب كالافلاك وما يكون حاصلة لا على الوجوب مثل ابعاد الاجرام العنصرية وما لا يكون شئ منهما حاصلا بالفعل لكنه يكون ممكن الحصول كالكرة المصمتة فانا لو حملنا هذا الامكان على المقارن للعدم لكان العطف متوجها عليه كثير بان يقال انك لما جعلت هذا الامكان جزء حد الجسم او جزء رسمه فالجسم الذى يعترض عليه بعض هذا الابعاد او ثلثها بالفعل قد بطل جزء حده او رسمه لان القوة لا تبقى مع الفعل فقد بطل ان يكون جسما انتهى ولا يخفى عدم ورود البحث الاول لعدم دخول الامكان على الفرض فى هذا التعريف وكذا الثانى لان مقصوده ان الامكان المقارن للعدم ينافى الوجوب فيلزم ان يكون الجسم الذى فيه واحد منهما كالافلاك وما فيه الثلاثة كالمكعب خارجان عن التعريف وانما قال ليس فى الكرة المصمتة بعد لانه لا يبدو فى البعد من كونه بين نهايتين هذا نعم يرد عليه ان الامكان المقابل للامكان اعنى الامكان الخاص يجامع الوجود انما لا يجامع الامكان الاستعدادى فلا يلزم خروج

---

٢ **قوله** سيما فى الكرة) اذ لا خط فيه لا مستقيما ولا مستديرا لعدم تناهيه فى الوضع اللازم فى وجود الخط

قوله او وجوب التناهى) قد سبق ان التناهى قسمان تناه فى الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية وتناه فى المقدار وهو كون المقدار بحيث يمكن ان يفرض فيه مقدار محدود تقدره وهو الذى دل البرهان على وجوبه ثم ان الجسم اذا وجب ان ينتهى بالفعل فى المقدار فانتهاؤه يكون بسطح بالفعل سواء قلنا ان تناهيه فى المقدار يستلزم تناهيه فى الوضع ام لا واما السطح والخط فربما لا يكون لهما نهاية بالفعل لعدم تناهيهما فى الوضع وان تناهيا فى المقدار كسطح الكرة وما يشابهها ومحيط الدائرة وماضاهاها ومما ينبغى ان ينبه له ان المشهور وان كان انتهاء السطح الى الخط لكنه ليس بكلى اذ قد ينتهى الى النقطة كالمخروط المستدير

قوله لانها قد تزول الخ) فان قلت الواقع فى التعريف مطلق الابعاد والزائل انما هو الابعاد المعينة فيجوز التعريف بالمطلق اذ لا يخلو عن بعد ما قلت اذا جعل المكعب جسما كريا لا يتحقق فيه الابعاد المتقاطعة بالفعل فيزول المطلق ايضا

قوله واكتفى بامكان الفرض) قيل عليه قيد الفرض مع الامكان غير مفيد بل مخل لانه يدخل حينئذ ما قصد اخراجه اعنى الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان يكون المفروض محالا واقول اما حديث الاخلال فيدفعه ما فى شرح المقاصد من ان فى المجردات يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان اتصافها بها من المحالات التى لا يمكن فرضها واما ما اشار اليه من كفاية قيد الامكان فهو مع انه مأخوذ من شرح المقاصد حيث قال والظاهر انه يكفى الامكان او القابلية ولا حاجة الى اعتبار الفرض مدفوع بان بعض الاجسام لا يمكن فيه الابعاد المفروضة المذكورة بالفعل كالافلاك التى تستلزم اشكالها استلزاما ذاتيا

(وتصوير فرض الابعاد) الثلاثة المتقاطعة فى الجسم (ان نفرض فيه بعداما) سواء كان خطا او سطحا لكن تعريفه للقائمة يناسب فرض الخط (كيف اتفق) اى لايتعين لفرضه جهة (وهو الطول ثم) نفرض (بعدا آخر فى اى جهة شئنا) من الجهتين الباقيتين (مقاطعاله بقائمة وهو العرض ثم) نفرض (بعدا ثالثا مقاطعا لهما) بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوائم اى على زوايا قائمة (وهذا البعد الثالث (متعين لايتصور غير واحد) اذ قد تعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه ثلاثة والثانى اذ يمكن فرضه على وجهين كما اشار اليه بقوله (وهو العمق وهذا القيد) اعنى كون تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة (لم يذكر لتمييز الجسم) عن غيره (بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلاثة) المتقاطعة (لايكون الا كذلك) وهو انه يمكن فيه ان يكون تقاطعها على الزوايا القائمة (والذى يقبل ابعادا) ثلاثة متقاطعة (لا على هذا الوجه انما هو السطح) فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الاعلى حادة ومنفرجة (والجوهر لايتناوله) فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهمه بعضهم واعتذر له بان المعتزلة ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عندهم جوهرا ولما لم يتبين بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضا احترز عنه على تقدير التنزل فتأمل (وههنا شكوك فعلى مطلق التعريف) اى على كونه معرفا (شكان الاول الحد صادق على الهيولى) التى هى جزء للجسم المطلق اذ يمكن فرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها اعم من ان يكون بواسطة او بغير واسطة (قلنا) ليست الهيولى فى حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل (هى تقبل) الصورة (الجسمية و) الصورة (الجسمية تقبل الابعاد) المفروضة والمتبادر من عبارة الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات الجوهر فلا يتناول مايكون بواسطة فان قلت فالحد صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا بأس بذلك لان الجسم فى بادئ الرأى هو هذا الجوهر الممتد فى الجهات اعنى الصورة الجسمية وان هذا الجوهر

❊ سيالكوتى ❊

شئ من الاجسام المذكورة **قوله** (لكن تعريفه للقائمة الخ) فى شرح المقاصد كلامهم تارة يميل الى ان المراد بالابعاد الخطوط التى لاتوجد فى الكرة الساكنة الا بالقوة المختصة بخلاف المحرك كالفلك فان المحور عندهم خط بالفعل وتارة الى انها الخطوط والسطوح التى هى النهايات حيث نفوها عن الجسم الغير المتناهى ولاخفاء فى انها ليست هى التى تتقاطع على زوايا قائمة انتهى وفيه بحث لان كلام الشفاء يدل صريحا على ان المقصود من ذكر الكرة الساكنة والجسم الغير المتناهى ان البعد باى معنى يراد لازم لماهية الجسم فلا يصح التعريف بوجوده لان التعريف يحتمل ذلك فتدبر **قوله** (لتحقيق ماهيته) اى ماهية الجسم اى ليكون الفصل اخص من الجنس مطلق فيكون التعريف للماهية الحقيقية بخلاف ما اذا اطلق عن التقييد فانه يكون بينهما عموم وخصوص من وجه فيكون المركب منهما ماهية اعتبارية كما حقق فى موضعه **قوله** (واعتذر) المعتذر له صاحب المحاكمات **قوله** (فتأمل) حتى تعلم ماذكر من مذهب المعتزلة فى الاعتذار لتأييد ان وجود السطح الجوهرى ليس مجرد احتمال عقلى بل امر ممكن فى نفس الامر فى بادى الرأى ذهب اليه البعض لان الاحتراز مبنى على مذهبهم حتى يرد ان القيود فى التعريف مبنيا على مذهب الغير بينهما اذا كان متأخرا انما لامعنى له لان التعريف تصوير لماهية المحدود على ماهو عليه فى نفس الامر عند من يعرفه **قوله** (وامكان فرضها الخ) واورد بلا واسطة لايصدق التعريف على الجسم لان قوله بواسطة الصورة ايضا وان قبولها بواسطة الجسم التعليمى **قوله** (ليست الهيولى الخ) يعنى ان الهيولى لايفرض وذلك الفرض فى ذاته لكونها غير متصلة فى نفسها **قوله** (بل هى تقبل الصورة الخ) فيكون قبولها لفرض الابعاد بالفرض كحركة راكب السفينة **قوله** (والمتبادر الخ)

قوله فانه يمكن فرضه على وجوه ثلثة) بل يمكن فرضه على وجوه شتى بل غير متناهية

قوله واعتذر له) المعتذر صاحب المحاكمات والامر بالتأمل ليظهر ما فى الاعتذار بالاحتراز على التنزل من البعد الظاهر وقد يقال وجه الامر به ان هذا التعريف من الحكماء قد تقرر قبل وجود المعتزلة فكيف يحترز فيه عما ذكر على سبيل التنزل وانت خبير بان الاحتراز على التنزل لايستدعى وجود القابل بالمحترز عنه حين الاحتراز

قوله قلنا لابأس بذلك) قيل فيه التزام صدق تعريف الكل على الجزء الوجودى وفيه مافيه والحق ان يقال المراد امكان القبول الخارجى ولايحصل الا للمجموع منهما ويمكن ان يجاب عنه بان مراد الشارح ان التعريف للصورة الجسمية لا الجسم المركب فصدق التعريف على الجزء الوجودى لايضر وانما يضر ان لو كان التعريف للكل فان قلت فصدق التعريف على الكل يضر لانه صدق على المساين قلت التنوين للوحدة والمراد جوهر واحد يكون كذا فلا يصدق على الجسم لانه جوهران واما القول بان القبول الخارجى ليس الا للمجموع فممنوع نعم هى فى تحققها الخارجى مقارنة للهيولى البتة وهذا لايستلزم ان يكون القبول الخارجى للمجموع الا ترى ان المقدار مفتقر فى الوجود الخارجى الى المادة ومع هذا قد يكون القبول الخارجى له فقط

قائم بجوهر آخر فمالا يثبت لوثبت الابانظار دقيقة فى احوال هـذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة فالمقصود ههنا تعريفه * الشك (الثانى) هذا الحد (يصدق على الوهم) ولذلك تسمى الابعاد (التخيلية) الموهومة (جسما تعليميا) فيكون الوهم الذى هو محل الجسم التعليمى قابلا لفرض الابعاد المذكورة مع انه ليس بجسم بل قوة من القوى الجسمانية (قلنا المراد) بقبول الجوهر فرض الابعاد (قبوله) اياه (فى الوجود الخارجى) كما يتبادر الى الفهم على ان هذا الشك انما يتوجه اذا كان الوهم جوهرا و يندفع ايضا بان امكان فرض الابعاد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب الابعاد المتوهمة (وعلى كونه حدا) مقابلا للرسم (شكان) ايضا (الاول لم تثبت جنسية الجوهر) لما تحته (كما عرفته فى المقولات ور بما يقال ليس)الجوهر (جنسا) لما تحته (والالامتازت انواعه بفصول جوهرية) لابفصول عرضية (لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل فى الفصول) لان الجوهر يكون جنسا لها لانه المفروض فلها فصول اخرى جوهرية ايضا فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية (كامر) ذلك (فى الوجود) مع جوابه وهوانه ليس يلزم من كون الجوهر جنسا لانواع نفس الجواهر ان يكون جنسا لفصول تلك الانواع كما ان سائر الاجناس كذلك (ور بما قيل الجوهر هو الموجود لافى موضوع ففيه قيدان) ليس شئ منهما ذاتيا لشئ من الحقائق * الاول (الوجود وانه عارض للموجودات بل) هو (من المعقولات الثانية) التى لايمكن كونها جزأ للامور العينية (و) الثانى (كونه لافى موضوع وانه عدم لايصلح جزأ للموجودات الخارجية واجيب عنه بان ذلك رسم للجوهر لاحد) كيف والاجناس العالية البسيطة لايتصورلها حد اصلا فاذكر فى تعريفه امر خارج عن ماهيته فلايلزم من انتفاء جنسيته انتفاء جنسيتها * الشك (الثانى مفهوم القابل للابعاد) وكذا مفهوم مايمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة على اختلاف العبارات (امر عدمى) فلايصلح ان يكون فصلا ذاتيا للجسم الذى هو من الحقائق الخارجية فلايكون التعريف المذكور حداله (والا) اى وان لم يكن مفهوم القابل امرا عدميا بل كان امرا موجودا (فعرض) اى فهو على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التى هى من الاعراض (قائم بالذات) اى بالذات التى صدق عليها هذا المفهوم (فتكون)

﴿ سيالكوتى ﴾

فان كلمة فيه تدل على حصول الفرض المذكور فى ذاته لا ان يكون حاصلا فيما يقارنه سواء كان لذاته اولامر آخر فيتناول الحد الجسم وقوله بواسطة اى فى الفرض **قوله** (تعريفه) اى تعريفها الجوهر الممتد وهو عين المجموع فى بادى الرأى فلا انتقاض للحد لايصدق تعريف الكل على الجزء ولا بالعكس فافهم ولاتخبط وماقيل المقصود تعريف المجموع والمراد ايراد القبول الخارجى كما سيجئ والصورة الجسمية لا تقبل الخارجى اذلاوجود لهـا بدون الهيولى فليس بشئ لان وجود الواسطة فى الثبوت لاينافى انتفاءها فى العروض فان الامر الممتد قابل لفرض الابعاد فى ذاته ولو بعد مقارنة الهيولى وكذا ماقيل المقصود تعريف الصورة الجسمية والتنوين للوحدة فلايصدق على المجموع ماموصوف بالوحدة الجنسية والنوعية والشخصية نعم انه مركب والتركيب لاينافى الوحدة وارادة البساطة من الوحدة الدال على التنكير بعيد غاية البعد **قوله** (جسما تعليميا) ولذلك يبحث فى الهندسية من الاشكال المجسمة **قوله** (قبوله اياه فى الوجود الخارجى) بان يتعلق الفرض بحسب وجوده فى الذهن **قوله** (على ان هذا الشك الخ) انما اورده فى المباحث المشرقية على تعريف الجسم بالذى يمكن ان يرسم فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة **قوله** (لامتناع تقوم الجوهر بالعرض) اما بالعرض القائم فلايلزم ان يكون متقدما على الجوهر اما بالمواطأة دون الاجزاء الخارجية كالسرير فانه متقدم بالهيئة القائمة بالخشب **قوله** (فيلزم امتناع الخ) قد يمنع بطلان التالى بناء على عدم ثبوت تعقل شئ من الحقايق بالكنه التفصيلى **قوله** (كما ان سائر الاجناس الخ) اى ليس اجناسا

قوله قبوله اياه فى الوجود الخارجى) اى قبول فرض تلك الابعاد فيه والحاصل ان المراد قبول فرض الابعاد الثلثة الخارجية فيه وفى تمام هذا الجواب بعد دخول الامكان على نفس الفرض تأمل

قوله اذا كان الوهم جوهرا) والحق انه عرض وذكره فى موقف الجوهر باعتبار انه آلة الجوهر اعنى النفس وقد يقال هذا الجواب انما يستقيم اذا كان مراد المصنف الاعتراض بنفس الوهم وليس كذلك بل مراده الاعتراض بالجسم الموهوم بدليل ذكره فى السند الاجسام التخيلية وابعادها وفيه بحث اذ لاوجه لحمل مراده على الاعتراض بالجسم الطبيعى المتوهم واما الاعتراض بالجسم التعليمى المتوهم فبعيد جدا لظهور عرضيته والاعتراض بنفس الوهم لتوهم جوهريته نظرا الى اطراد ذكره فى مباحث الجوهر

قوله فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية)قد يمنع بطلان التالى لما مر غير مرة من انه لادليل على كون شئ من الحقايق معقولا بالكنه

قوله فتكون تلك الذات الخ) وايضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض والمشهور انه باطل كما اشار اليه فى الشكل ا

تلك الذات (قابلة له و ينقل الكلام الى قابليتها له و يتسلسل) والحاصل ان مفهوم القابل اذا كان امرا موجودا فى الخارج كانت القابلية الداخلة فيه ايضا كذلك وهى نسبة لاتقوم بذاتها بل بغيرها فيكون ذلك الغير قابلا لتلك القابلية فينقل الكلام الى القابلية الثانية وهكذا (لايقال الممتنع هو التسلسل فى المؤثرات) اى العلل لوجوب انتهائها الى الواجب (وهذا تسلسل فى الآثار) اى المعلولات لان القابلية الثانية معلولة للقابلية الاولى ضرورة ان النسبة معلولة للمنتسبين فلا يكون ممتنعا (لانك قد علمت) فيما مر (ان هذا النوع من التسلسل) وهو ان تكون الامور المتسلسلة موجودة معا مترتبة ترتيبا طبعيا اووضعيا (باطل عند الحكماء والمتكلمين) بلا خلاف (وقد يجاب عنه) اى عن الشك الثانى (بان القابلية نسبة وهو غير ماصدق عليه انه قابل الذى هو ذات وهذا هو الجزء للجسم) يعنى ان ماذكرتم يدل على ان القابلية ليست موجودة فى الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد لاوجود له فيه فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكنا ندعى ان فصل الجسم هو ماصدق عليه مفهوم القابل لا مفهومه وقد رد هذا الجواب بان المذكور فى التعريف مفهوم القابل وقد اعترفتم بانه ليس فصلا فلا يكون حدا وايضا ماصدق عليه مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس المحدود لافصله واما افراده ولاشبهة انها ليست فصولا له ثم ان المصنف مهد كلاما يتحقق به اندفاع التسلسل المذكور فى الشك الاول و يتضح به ايضا حقيقة الجواب عن الشك الثانى فقال (والآن اوان ان تتذكر) وتتنبه (لما قد علمناكه من كيفية تركب الجنس والفصل وانه لاتمايز بينهما الا فى الذهن وان الجنس امر مبهم) لاتعين ولا تحصل له فى نفسه بل انما يتعين (و يتحصل) فى الذهن (بالفصل) الذى ينضم اليه (وتصور الفصل هو تحصيل صورة المبهم) الذى هو الجنس (نوعا والفصل ليس مبهما ليتحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل) فيلزم التسلسل فى الفصول كما ذكروه (ولا هو نفس المفهوم) اى ليس فصل الجسم نفس مفهوم قابل الابعاد (الذى هو العرض) على تقدير كونه موجودا (لكن) فصل الجسم هو (خصوصية الامر الذى هو قابل) للابعاد وتلك الخصوصية متحدة بجنسه فى الخارج ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية الابحسب عارضها الذى هو مفهوم القابل اقمناه مقامها كما تقام عوارض الفصول مقامها اذا جهلت حقائقها كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة على ماهو المشهور فى كلامهم ولم نرد بقولنا ماصدق عليه انه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية

قوله والفصل ليس الخ) فيه بحث لانه ان اراد انه لاابهام فى نفس مفهوم الفصل فسلم لكنه لايجدى لان اللازم منه ان لايحتاج الفصل فى تحصله الى امر خارج عن نفس مفهومه والمقصود منها عدم احتياجه الى فصل آخر داخل فى مفهومه يحصل جزء الآخر وهو جنسه المبهم وان اراد انه لاابهام له لافى نفس مفهومه ولافى جزئه فممنوع وماذكره لايدل عليه

❊ سيالكوتى ❊

لفصولها والالزم تكرر الذاتى بل اعراض عامة لها **قوله** (فتكون تلك الذات الخ) وايضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض المحمول عليه لكونه فصلا وهو باطل **قوله** (والحاصل الخ) يعنى انه يلزم التسلسل فى الامور الموجودة بناء على ان موجودية مفهوم القابل يستلزم موجودية مفهوم القابلية الداخلة فيه وموجوديتها تستلزم موجودية قابلية القابلية لان مامن شانه الوجود الخارجى يكون الاتصاف به فرع وجوده على حققه الفاضل الدوانى **قوله** (للقابلية الاولى) فالتسلسل فى المعلومات وان اريد به الاستعداد فالتسلسل فى العلل **قوله** (ثم ان المصنف) فيه اشارة الى رد ما فى شرح المقاصد من انه اورد صاحب المواقف بعد نقل هذه الاجوبة قبل الجدول جدا **قوله** (الا فى الذهن) واما فى الخارج فمتحدان فى الجعل والوجود **قوله** (امر مبهم) اى يصلح لانواع كثيرة **قوله** (لاتعين الخ) اى لايصير مطابقا للنوع **قوله** (ينضم اليه) بان يعتبر مقارنته معه فانه يوجب تحصيل الماهية النوعية بل بان يدخل فيه يصير متحدا معه ولذا اعتبر الشيخ منه بان ينضم فيه وقد مر فى بحث الماهية **قوله** (وتصور الفصل) اى من حيث انه فصل لامن حيث ذاته **قوله** (والفصل ليس مبهما) اى ليس يجعل انواعا كثيرة والا لم يحصل الجنس نوعا لان ضم المبهم الى المبهم لايفيد التحصل وقد ينتقض بالخاصة المركبة وتحقيقه فى موضع آخر **قوله** (هو خصوصية الخ) اى الامر الخاص هو الذى مفهوم قابل للابعاد ولازم قريب له **قوله** (بل تلك الخصوصية) اى ذلك الامر الخاص فانه ماصدق عليه مفهوم

المجهولة هذا تصوير ماذكره و بقى ههنا شئ وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حدا حقيقيا اولا (وثانيهما) اى ثانى المعنيين للفظ الجسم (يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه فى العلوم التعليمية اى الرياضية) الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل (منسوبة الى التعليم والرياضة (فانهم كانوا يبتدؤن بها فى تعاليمهم) ورياضاتهم لنفوس الصبيان (لانها اسهل) ادراكا لكونها علوما متسقة منتظمة لاينازع الوهم فيها العقل بل يوافقه فلايقع فيها غلط اصلا والمخالفات فيها على ندرتها انماتكون راجعة الى الالفاظ وعدم تعقل معانيها على ماينبغى ولاشك ان الاحسن والاولى فى التعليم ان يبتدئ بالاسهل الاقرب الى الاذهان كيلا يعرض لها كلال بل تتقوى به على ادراك ماهو اصعب فان الادراك غذاء للروح (ودلائلها ايضا يقينية تفيد النفس) اذا اعتادت بها (ملكة ان لاتقنع) فى ادراك الاشياء (دونه) اى دون اليقين فان امكن هناك تحصيل اليقين فذاك وان لم يمكن كما فى العلوم الظنية اجتهدت فى تحصيل الظن الاقوى لانه اقرب الى مااعتادت به (وعرفوه بانه كم قابل للابعاد الثلاثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد الاخير ههنا للتمييز) والاحتراز عن السطح لدخوله فى الجنس الذى هو الكم (ولواردنا ان نجمعهما) اى المعنى الاول والثانى (فى رسم واحد قلنا هو القابل) لفرض الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة (من غير ذكر الجوهر والكم) فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم الطبيعى والتعليمى (فهذا) الذى ذكرناه فى تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو (عند الحكماء واما المتكلمون فقد عرفت رأينا فيه) وهو ان الجسم هو المتحيز القابل للقسمة ولوفى جهة واحدة (وقالت المعتزلة هو الطويل العريض العميق قال الحكماء هذا الحد فاسد لان) المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها مناط لجسميته ولاشك فى ان (الجسم ليس جسما بمافيه من الابعاد بالفعل لمامر) من ان الخط قد لايوجد فى الجسم بالفعل كما فى الكرة وان السطح لازم لوجوده لالماهيته (وايضا فاذا اخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال عنها ماكان فيها من الابعاد وجسميتها باقية) بعينها فلاتكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان يعرف بها الجسم (وهذا) الذى ذكروه فى الشمعة (بناء منهم على اثبات الكمية) المتصل وكون الجسم متصلا واحدا فى نفسه لامفصل فيه بالفعل (واما على الجزء) وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة (فلم يحدث) فى الشمعة شئ لم يكن (ولم يزل) عنها (شئ) قد كان (بل انتقلت الاجزاء) الموجودة

قوله وقالت المعتزلة الخ)هم لايقولون بالجسم التعليمى فلاينتقض تعريفهم به ولو فرض قولهم به لكان مرادهم جمع المعنيين فى رسم واحد كما فى قول الحكما هو القابل الخ

قوله قال الحكماء هذا الحد فاسد) اجيب بان ليس المراد مما ذكر فى تعريف الجسم الخطوط والسطوح حتى يعترض بان الجسم قد لايوجد فيه الخط بالفعل وان السطح غير لازم لماهيته بل معنى التعريف ان الجسم هو الامر الذاهب فى الجهات الثلث ولاشك ان ذهاب الجسم فى الجهات الثلث غير لازم له يصح تعريفه به فان قلت لوكان عبارة التعريف ماله الابعاد الثلثة لاستقام ما ذكرته لكن العبارة هى الطويل العريض العميق والظاهر لاطول فى الكرة قلت قد سبق ان الطول قد يقال للامتداد المفروض اولا والعرض للامتداد المفروض ثانيا والعمق للامتداد المفروض ثالثا ولاشك فى تحقق هذه المعانى فى الكرة

قوله وايضا فاذا اخذنا الخ) اجيب بانه لا دلالة لعبارة التعريف على تعين الطول والعرض والعمق حتى يرد الاشكال بتبدل ما فى الشمع من الابعاد و بقاء جسميتها بعينها بل المفهوم أن مناط الجسمية هو جنس الطول والعرض والعمق اعنى الذهاب فى الجهات الثلث ولايلزم منه تبدل الابعاد المعينة

﴿ سيالكوتى ﴾

القابل بالذات وصدقه على الجسم وافراده بواسطة **قوله** (وهو انه اذا اقيم الخ) التحقيق انه اذا اعتبر نفس مفهوم العارض فى التعريف لايكون حدا حقيقيا وان جعل ذلك المفهوم مرآة لملاحظة ذلك الخصوصية كان حدا حقيقيا **قوله** (فى العلوم التعليمية) الظاهر فى العلم التعليمى لانه يبحث عنه فى الهندسة والبحث فى الحساب عن المساحة وان كان بحثا عن الجسم التعليمى لكن من عروض العدد له **قوله** (منسوبة) حال عن العلوم اشارة الى وجه تسمية تلك العلوم بالتعليمية **قوله** (متسقة) الاتساق الانتظام فقوله منتظمة تأكيد جمع بينهما للتقرير عدم الاحتمال فى تلك العلوم **قوله** (لاينازع الخ) صفة معللة للاتساق **قوله** (وقالت المعتزلة الخ) اى اختارت المعتزلة هذا التعريف للاوائل كما فى المحاكمات والاعتراض للحكماء المتأخرين كما يشير اليه عبارة الهيات الشفاء فلايرد انه لامعنى للاعتراض على المعتزلة المتأخرين عنهم **قوله** (فلاتكون الخ) وان اريد جنس الطول والعرض والعمق كان معنى التعريف مايتصف بجنس الابعاد الثلاثة فى ضمن اى فرد كان مآله الى قبوله الابعاد الثلاثة كما لايخفى بناء على اثبات الكمية اى هذه الشبهة ترد على الاوائل القائلين بثبوت الكميات المتصلة دون المعتزلة النافين لها **قوله** (بل انتقلت الاجزاء الخ) فيما قبل الطول والعرض والعمق باق مادام الجسمية باقية

فيها (من طول الى عرض) او بالعكس (اونقول المراد) بقولهم الطويل العريض العميق (انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة) لا وقوع القسمة فيه بالفعل وحينئذ يرجع الى الحد الذى ذكره الحكماء و يندفع عنه الفساد الذى اوردوه عليه (ثم اختلف المعتزلة) بعد اتفاقهم على ذلك الحد (فى اقل مايتركب منه الجسم) من الجواهر الفردة (فقال النظام لايتألف) الجسم الا من اجزاء غير متناهية وسيأتى) تقرير مذهبه وابطاله ايضا (وقال الجبائى يتألف الجسم ويحصل (من ثمانية اجزاء) لا من اقل منها وذلك (بان يوضع جزآن فيحصل الطول و) يوضع (جزآن) آخران (على جنبيه فيحصل العرض و) يوضع (اربعة) اخرى (فوقها) اى فوق الاربعة الاولى (فيحصل العمق وقال العلاف) يحصل الجسم (من ستة) لا من اقل منها وذلك (بان يوضع ثلاثة على ثلاثة والحق انه يمكن) تحصل الجسم (من اربعة اجزاء بان يوضع جزآن و بجنب احدهما جزء ثالث (وفوقه) جزء (آخر) و بذلك يتحصل الابعاد الثلاثة (وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين اوثلاثة ليس جوهرا فردا ولا جسما عندهم) سواء (جوزوا التأليف منهما) اى من جزئين منفردين اومن ثلاثة منفردة (ام لا) و بالجملة فالمنقسم فى جهة واحدة يسمونه خطا وفى جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد والجسم عندهم وداخلتان فى الجسم عندنا (والنزاع لفظى) راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو فى جهة واحدة او على المؤلف المنقسم فى الجهات الثلاث (فنعده الى مايجدى) من المباحث المعنوية ثم انه اشار الى بطلان تعريفات منقولة عن بعض المتكلمين فقال (وما هو كقول الصالحية) من المعتزلة فى تعريف الجسم (هو القائم بنفسه و) قول (بعض الكرامية هو الموجود و) قول (هشام هو الشى باطل) لانتقاض الاول بالبارى تعالى والجوهر الفرد وانتقاض الثانى بهما و بالعرض ايضا وانتقاض الثالث بالثلاثة على ان فى هذه التعريفات فسادا آخر لان هذه اقوال لاتساعد عليها اللغة) بل تخالفها فانه يقال زيدا جسم من عمرو اى اكبر ضخامة وانبساط ابعاد وتأليف اجزاء) فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتأليف وليس فى هذه الاقوال انباء عن ذلك ❊ ﴿ المقصد الثانى ﴾ ليس الجسم مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار

﴿ سيالكوتى ﴾

والقبول انما هو فى اوضاع الاجزاء الزائدة على اصل الطول والعرض والعمق هكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام **قوله** (اونقول هذا) ماذكره الشيخ فى الشفاء جوابا للحكماء والمعترضين على الاوائل ولايتم ذلك على رأى المعتزلة لان عندهم مركب من السطوح والسطوح من الخطوط فالسطوح كالخطوط المتعاطفة على زوايا قائمة موجودة عندهم فى الجسم لايمكن وجوده بدونها فيصح التعريف بالابعاد الموجودة بالفعل و بهذا ظهر عدم ورود الاعتراض الاول عليهم او وجود الثلاثة فى الكرة عندهم وكون الابعاد الثلاثة اعنى الخطوط والسطوح الجوهرية مقومة للجسم **قوله** (ثم اشارة الخ) فاشار الى ان قوله وما هو كقول الصالحية كلام مستقل ليس متعلقا بما قبله معطوف على قوله قالت المعتزلة والمقصود منه بيان بطلان التعريفات المنقولة عن بعض المتكلمين سوى ماذكر **قوله** (خلافا للنظام) هذا موافق لما هو المذكور فى كتب المعتزلة من ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض فقيل فى الجمع بين هذا القول منه والقول منه بتركبه من الاجزاء الغير المتناهية ان الجوهر الفرد عنده مركب من الاعراض وان له قولين لكن المذكور فى شرح المقاصد ان انحصار من كتبهم ان مثل الاكوان والاعتقادات والآلام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لادخل لها فى حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف واذا اجتمعت وتداخلت حصل الجسم الكثيف وعند الجمهور كذلك اعراض لان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض

قوله اونقول الخ) قول المعتزل بالاجزاء بالفعل لاينافى هذه الارادة لان امكان فرض شئ غير وجوده بالفعل والمنفى على تقدير القول بها هو الامتدادات الفرضية لا امكان فرضها

قوله فقال النظام) فان قلت سيجئ فى المقصد الثانى ان الجسم عنده مؤلف من اعراض مجتمعة فكيف يتصور منه ذلك القول قلت الجوهر عنده اعراض مجتمعة ايضا فربما يريد بالاجزاء الغير المتناهية جواهر غير متناهية مركبا كل منها من الاعراض المجتمعة

قوله والنزاع لفظى) والقول بان النزاع فى انه هل يكفى فى حقيقة الجسم التركيب مطلقا ام لا يفيد معنويته لامحالة ايضا على ان الجسم على ماذا يطلق كما لايخفى

قوله وما هو كقول الصالحية) عطف اما على مايجدى كما هو الملائم لكلام الشارح واقرب دراية اى نعده الى مايدل البرهان على بطلانه واما على الضمير المنصوب فى قوله فنعده اى نعد التعريف الذى هو باطل كقول الصالحية وعلى كلا الوجهين فلفظ هو مبتدأ و باطل خبره و كقول الصالحية معترض او خبر و باطل خبر بعد خبر والجملة صلة الموصول

قوله لانتقاض الاول بالبارى تعالى) فان قلت لعلهم يلتزمون ذلك مع ان التزام الكرامية مذكور فى الالهيات قلت الكلام تحقيق لا الزامى فالزامهم لايضر كما سبق مثله

من المعتزلة) فانهما ذهبا الى ان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة وهذا باطل (لما علمت ان العرض لايقوم بذاته) سواء كان واحدا اومتعددا (بالغا ما بلغ فلابد من انتهائه الى جوهر يقوم به) فلايكون الجوهر القائم بذاته مجموع اعراض وحدها (و بالجملة فبطلانه ضروري) اذكل عاقل يعلم ان الامر المجتمع من امور يمتنع قيامها بنفسها لايكون قائما بذاته بل محتاجا الى امر آخر يقوم به) وماذكرناه تنبيه على الحكم البديهي فلايتجه عليه ان الكل من حيث هو كل قد يخالف حكمه حكم كل واحد منه وقد يستدل على امتناع تركب الجوهر من العرض بان الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق فلوكان مركبا من الاعراض فكل واحد من تلك الاعراض اما ان يكون متحيزا بالذات فهو جوهر و يلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلايكون جوهرا فردا ولايكون متحيزا بالذات ومن المعلوم ان ضم ما لايتحيز الى ما لايتحيز لايوجب التحيز وزيفه الآمدي بجواز كون الانضمام شرطا للتحيز (احتجا بوجهين الاول ان الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة) لاشتراكها في صفات نفس الجوهر وهي التحيز والقيام بالنفس وقبول الاعراض (والاجسام) كالنار والهواء والماء (مختلفة) بالضرورة (فليست) الاجسام (عبارة عن جواهر) مؤتلفة والاكانت متماثلة فتكون اعراضا مجتمعة (قلنا) لانسلم ان الجواهر متجانسة (بل الجواهر) عندنا (مختلفة بذواتها) وماذكر من اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة لايدل على تماثلها في الحقيقة لجواز ان تكون تلك الصفات اعراضا عامة مشتركة بين حقائقها المتخالفة فلاحاجة بنا حينئذ الى دخول الاعراض في حقائق الجواهر (ولذلك) اى ولعدم دخولها فيها عندنا (قلنا ان الاعراض لاتبقى) لما مر (والجواهر باقية لماسيأتي) ولايخفى انه يمكن ان تجعل معارضة بان يقال الاعراض غير باقية فلاتكون

❊ سيا لكوتي ❊

وعند الاخيرين جواهر مجتمعة تحلها تلك الاعراض فما وقع في المواقف خلافا للنظام ليس على ما ينبغي والصواب مكان النظام ضرار فعلى هذا لايتم الحجة عليه بان الامر المجموع من امور غير قائمة بذاتها يمتنع ان يكون قائما بالذات كما لايخفى **قوله** (مطلقا) جسما كان اوجزأ لايتجزى **قوله** (فلايكون جوهرا فردا) لكونه مركبا من امور كل واحد منها متحيز بالذات فتنقسم في الحجم **قوله** (ان الجواهر من حيث هي جواهر) اى مع قطع النظر عن عوارضها **قوله** (والاكانت الخ) اشارة الى ان الدليل قياس استثنائي وليس قياسا اقترانيا على هيئة الشكل الثاني كما يتبادر من ظاهر العبارة لان النتيجة حينئذ لايتحصل شيء من الاجسام من الجواهر الفردة لانه ليس مركبا وتقريره انه لوكان الاجسام عبارة عن الجواهر المؤتلفة لكانت متماثلة والتالي باطل اما الملازمة فان الجواهر متماثلة واما بطلان التالي فلان الاجسام مختلفة فالمقدمة الاولى لاثبات الملازمة والثانية لابطال التالي **قوله** (فتكون اعراضا) اى اذالم يكن الاجسام جواهر مؤتلفة تكون اعراضا مجتمعة اذالممكن الموجود منحصر في الجوهر والعرض و يرد عليه انه يجوز ان يكون مركبا من الجواهر والاعراض **قوله** (لانسلم ان الجوهر الخ) في شرح المقاصد هذا الجواب لايتم على مذهب النافين و يتم الزاما لان النظام قائل بتماثل الجواهر الفردة الاقرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل بحسب العوارض المستندة الى ارادة المختار والاختلاف انما هو مذهب النظام وفيه ان بعض المعتزلة لايقولون بتماثل الجواهر و يتم الجواب على مذهبهم وان القول بتماثل الاجسام كلها بان تكون صفات النفس بين التحيز والقيام بالذات وقبول الاعراض وغيرها فمايشترك فيه الاجسام وماعداها من الصفات المعللة مكابرة **قوله** (الى دخول الاعراض) وتركبها منها **قوله** (ان تجعل معارضة) اى دليلكما وان دل على ان الاجسام اعراض مجتمعة لكن عندنا ينفيه وهو انه لوكانت الاجسام اعراضا مجتمعة لكانت الاجسام غير باقية لان الاعراض غير باقية وهي اجزاء الاجسام وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل ثم هذه المعارضة لاتتم على النظام على ما

قوله امالن يكون متحيزا بالذات فهو جوهر) اذلامعنى للجوهر عند المتكلمين الا المتحيز بالذات فلايرد ان الاتفاق على كل جوهر متحيز لايستلزم القول بان كل متحيز جوهر مع ان صحة الاستدلال موقوف عليه

قوله فلايكون جوهرا فردا) فيه بحث لان معنى الجوهر الفرد ما لاينقسم بحسب المقدار اصلا وهو لاينافي ان يكون له اجزاء كالهيولى والصورة الجسمية

قوله ومن المعلوم ان ضم مالايتحيز الخ) فيه بحث لان قوله اولايكون متحيزا رفع الايجاب الكلي فيجوز ان يكون بعضها متحيزا بالذات فلايلزم ما ذكره من المحذور و يمكن ان يدفع بان المقصود ابطال مذهب النظام القائل بتركب الجوهر من محض الاعراض وانما لم يقتصر على الشق الثاني مع انه كاف في المقصود توسيعا للدائرة فلايضر عدم تصريحه بابطال ما ذكر من الاحتمال المحض

قوله الاول ان الجواهر الخ) هذا الوجه على تقدير تمامه لايثبت مذهبهما اعني كون الجسم محض الاعراض المجتمعة بل انما يثبت كون الاعراض داخلة في حقيقة الجسم وفي قول الشارح فلاحاجة بنا حينئذ الى دخول الاعراض في حقايق الجواهر اشارة الى هذا

قوله معارضة بان يقال الخ) فيه ان هذه المعارضة لاتصح على مذهب النظام لان الاجسام غير باقية عنده كالاعراض و يمكن ان يقال الكلام تحقيقي لاالزامي و بقاء الاجسام ضروري فلايضر عدم قبول الخصم وفيه مافيه

داخلة فى الجواهر الباقية لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل (واعلم انه لامخيص لمن اعترف بتجانس الجواهر) الافراد وتماثلها فى الحقيقة كالاشاعرة قاطبة واكثر المعتزلة (عن جعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم فيكون الجسم حينئذ جوهرا مع جملة من الاعراض) منضمة الى ذلك الجوهر اذ لو كانت مؤتلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها متماثلة فى الحقيقة وانه باطل بالضرورة واما النظام والنجار فقالا ان الجواهر اذا تركبت من اعراض مختلفة فهى مختلفة واذا تركبت من اعراض متجانسة فهى متجانسة قالا ولذلك اتصفت الاجسام المؤلفة منها تارة بالتخالف واخرى بالتماثل الوجه (الثانى انه اذا وجد الجسم) بل الجوهر (وجد الاعراض واذا انتفى) الجوهر (انتفت و بالعكس) اى اذا وجدت الاعراض وجد الجوهر واذا انتفت انتفى (قلنا التلازم) بينهما وجودا وعدما (لايفيد الوحدة) ولا دخول احدهما فى الآخر كالمتضايفين ❊ المقصد الثالث الجسم ❊ اما مركب من اجسام مختلفة الحقايق فلاشك ان اجزاءه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان واما بسيط وهو مالايكون كذلك كالماء مثلا والنزاع انما وقع فيه فنقول الجسم (البسيط) لاشك انه (يقبل القسمة) والتجزئة بان يفرض فيه شئ غير شئ (فاما ان الاجزاء) التى يمكن فرضها (توجد) كلها (بالفعل اولا) توجد كذلك (واياما كان فاما متناهية اوغير متناهية فالاحتمالات) العقلية (اربعة الاول الاجزاء) التى يمكن فرضها كلها موجودة (بالفعل ومتناهية وهو مذهب) جمهور (المتكلمين وهو القول بتركبه من الاجزاء التى لاتتجزى) اصلا لاقطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن طرف آخر ولا فرضا عقليا ايضا وانما قلنا انه القول بتركبه من تلك الاجزاء (اذ لو كانت الاجزاء متجزئة) اى قابلة للانقسام ولو فرضا (لم تكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل) فلم تكن الاجزاء التى يمكن فرضها موجودة باسرها فيه بالفعل وهو خلاف المقدر (وحاصله ان قولنا كل مايمكن من الانقسامات حاصل بالفعل) وهو معنى قولنا جميع الاجزاء الممكنة بحسب الفرض موجودة بالفعل (يلزمه) قولنا (كل ماليس بحاصل بالفعل) من الانقسام (فليس بممكن) فتكون الاجزاء الموجودة بالفعل ممتنعة الانقسام من جميع الوجوه (الثانى الاجزاء) كلها (بالفعل وغير متناهية) مع امتناع الانقسام عليها لما عرفت (وهو قول النظام) من المعتزلة وانكسا غراطس من الاوائل (الثالث الاجزاء) كلها (بالقوة ومتناهية و ينسب الى محمد الشهرستانى صاحب كتاب الملل والنحل الرابع) الاجزاء كلها (بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء) واعلم ان المذهبين الاولين يقتضيان خروج جميع الانقسامات الممكنة الى الفعل اما متناهية اوغير متناهية والمذهبين الاخيرين يقتضيان ان لايكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا فى نفسه لامنفصل فيه اصلا الا انه يقبل انقساما اما متناهيا اى واصلا الى حد يقف عنده ولايمكن تجاوزه اياه فيكون الانقسام منتهيا الى اجزاء لاتتجزى وقد تركب الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستانى و يقرب منه مانقل عن افلاطون من ان الجسم بالتجزئة ينتهى الى ان ينمحق فيعود هيولى واما غير متناه لابمعنى ان تلك الانقسامات يمكن ان تخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم من شأنه ان يقبل الانقسام دائما ولاينتهى انقسامه الى جزء لايمكن فرض انقسامه وهذا مثل ماذهب اليه المتكلمون من انه تعالى قادر على مالايتناهى مع انهم يحيلون اتصاف امور غير متناهية بالوجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فليس مرادهم الان قدرته تعالى لاتنتهى الى حد لايمكن مجاوزتها اياه فقس حال القابلية على حال

❊ سيالكوتى ❊

لخصه شارح المقاصد بقوله بتجدد الاجسام ايضا فيكون الجسم عندهم الخ وماقال الملخص من لزوم عدم بقاء الاجسام ضرورة ان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فانما يلزم لو قيل بدخوله جملة معينة لابخصوصها بل باى جملة من الاعراض المتماثلة المتجددة كما قال الحكماء فى بقاء الهيولى بالصورة الجسمية والا فلا **قوله** (لايفيد الوحدة) بل يفيد الاثنينية لان التلازم لايكون الابين شيئين **قوله** (الى ان ينمحق) اى ينمحى الاتصال والامتداد التى هو حقيقة الجسم عنده فيعود اجزاء الامتداد لها قابلة للانفصال كالماء اذا جزء ثم يعاد فى اناء

قوله عن جعل الاعراض داخلة فى حقيقة الجسم) وعن عدم الفرق بين الجواهر والاعراض فى التجدد والبقاء ضرورة ان تجدد الجزء يوجب تجدد الكل فيلزم المصير الى ان القائل بعدم بقاء الاعراض هو الشيخ الاشعرى وهو لايقول بتماثل الجواهر بل الموجودات عنده حقايق مختلفة واما الاشاعرة فهم قائلون ببقائهما وانت خبير بان هذا مخالف لما سبق فى مباحث الاعراض من ان الشيخ الاشعرى ومتبعيه من محققى الاشاعرة قائلون بعدم البقا والحق ان يختار القائل بتماثل الجواهر الافراد تماثل الاجسام وان الامتياز بينهما بامور خارجة عن حقيقتهما

قوله واذا انتفت انتفى) تمامه فى غير السكون محل بحث

قوله ولا فرضا عقليا) اى فرضا مطابقا للواقع بان يوجد فيه شئ غير شئ فى نفس الامر وان عجز الوهم عن تمييز الشيئين بناء على ان هذا التمييز معنى جزئى متفرع على الاحساس ولا احساس بهما لغاية الصغر فلا تمييز للوهم بينهما

قوله ينتهى الى ان ينمحق فيعود هيولى) واعلم انك قد نبهت فى اول الموقف على مذهبه وانه لايقول بالهيولى المصطلحة وحينئذ فلا معنى لقوله بانمحاق الجسم وعوده هيولى الا ان يريد بالهيولى ماهو فى حكم الجوهر الفرد اونفسه كذا قيل ولك ان تقول مراده انه يعود معدوما كما ان الهيولى عنده كذلك و يشعر به لفظ الانمحاق كما عرفت معناه

قدتم الجزء الاول من حاشية حسن چلبى و يليه الجزء الثانى اوله من بحث الالهيات

الفاعلية واذا تمهد هذا فنقول ههنا مذهب خامس وهو مذهب ديمقراطيس فانه ذهب الى ان الجسم
البسيط مركب من اجسام صغار لاتنقسم بالفعل بل بالفرض فلا تكون الاحتمالات المذكورة
منحصرة فى المذاهب الاربعة وذلك لانه اذا لم تكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل جاز ان لايكون
شئ منها بالفعل وان يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهبه نعم اذا جعل المبحث هو الجسم
المفرد وهو الذى لايتركب من اجزاء هى اجسام كان مذهبه خارجا عنه فان قلت اذا كان
بعض الانقسامات حاصلا دون بعض احتمل ان تكون اجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل
المتصلة فى انفسها قابلة للانقسام فى الجهات كلها اوفى جهتين اوفى جهة واحدة او مختلطة
منها فهذه احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الاربعة قلت هذا صحيح الا ان ستة منها لم يذهب
اليها احد فهى احتمالات عقلية لامذاهب ❊ المقصد الرابع فى حجة ❊ جمهور (المتكلمين)
على مذهبهم (وهى نوعان ❊ النوع الاول ان نبين اولا ان كل منقسم) اى قابل للانقسام (له
اجزاء بالفعل) اى يكون جميع مايقبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلة بالفعل (ثم نبين انها) اى
تلك الانقسامات والاجزاء الحاصلة بالفعل (متناهية) فيعلم من الاول ان اجزاء الجسم البسيط
حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسام ومن الثانى تناهيها (اما الاول) وهو ان كل مايقبل القسمة فهو
منقسم بالفعل (فلوجوه) ثلاثة (الاول القابل للقسمة لوكان واحدا) فى نفسه غير منقسم بالفعل
(لزم انقسام الوحدة والتالى باطل فالشرطية) اى استلزام المقدم للتالى (لانه يلزم) على ذلك التقدير
(قيام الوحدة) الحقيقية (بما يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه ضرورة ان الحال فى
احد الجزئين غير الحال) فى الجزء (الآخر والاستثنائية) اى بطلان التالى (بينة اذ لامعنى للوحدة
الا كونها لاتنقسم) يعنى ان وحدة الشئ عبارة عن عدم انقسامه فلا بد ان يكون مفهوم عدم الانقسام
الحال فيه غير منقسم اذ لو انقسم لم يكن وحدة بل اثنينية حالة فى ذلك الشئ وهذا الوجه مبنى
على ان الوحدة صفة وجودية سارية فى محلها لكن الظاهر انها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الامر
المنقسم من حيث هو مجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة ❊ الوجه (الثانى لوكان القابل

❊ سيالكوتى ❊

واحد **قوله** (فهى احتمالات عقلية الخ) والتقسيم الحاصر للاحتمالات العقلية ان يقال الجسم اما مركب
من اجسام مختلفة اوليس بمركب منها فاما ان لايكون مركبا او مركبا فاما من اعراض او جواهر اما اجسام
متفقة او سطوح او اجزاء لاتتجزى فهذه هى الاحتمالات بعضها مذاهب وبعضها لا **قوله**
(وانقسام المحل الخ) الانقسام الى اجزاء غير متناهية فى الوضع لايوجب انقسام شئ منهما
انقسام الآخر سواء كانت الاجزاء خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل والى
اجزاء متباينة فى الوضع وتسمى مقدارية انقسام المحل بالاتفاق ضرورة ان الاجزاء المتباينة فى الوضع
بان يشار الى كل واحد منها اين هو من صاحبه فى الحال يستلزم تباينها فى المحل واما انقسام
المحل الى الاجزاء المتباينة فهو موجب لانقسام الحال الى تلك الاجزاء اختلفوا فيه فمنهم من قال بالاستلزام
وادعى الامام فى الملخص البداهة فيه واستدل عليه البعض بما فى المتن وتفصيله ان الحال فى المحل
المنقسم اما ان يكون بتمامه حاصلا فى كل جزء منه وهو باطل اوفى بعض الاجزاء وهو خلاف المفروض
او بعضه وهو الانقسام اولايكون شئ من اجزائه فلا حلول اصلا والشبهة انما هو فى بطلان هذا
القسم فانه يجوز ان يكون حالا فى شئ من اجزائه وقال بعضهم الحلول فى التقسيم ان كان من حيث
ذاته يوجب انقسام الحال انقسام المحل وان كان لامن حيث ذاته بل من حيث انه غير منقسم فلا وصول
للاطراف والاضافات من هذا القبيل وسموا حالا سريانيا **قوله** (صفة وجودية سارية الخ)
فى شرح المقاصد واجيب بالوحدة من الاعتبارات العقلية ولو سلم فليست من الاعراض التى تنقسم بانقسام
المحل فعلى هذا ما فى الشرح فى الحقيقة جوابان منع الوجودية ومنع السراية لكن التحقيق بان كونها

(للانقسام)

للانقسام واحدا) فی نفسه متصلا فی حد ذاته (كان التفريق) الوارد على ذلك القابل (اعداما له) وايجادا لغيره (والتالي باطل اما الملازمة فلان التفريق حينئذ اعدام لهوية) هی متصلة فی حد ذاتها (واحداث لهويتين) منفصلتين لم تكونا موجودتين فی تلك الهوية الاتصالية والا كانت منقسمة بالفعل والمفروض خلافه وقد وجب كون التفريق على ذلك التقدير اعداما واحداثا (فان من المحال ان الشئ المعين يكون تارة هوية) واحدة لاانفصال فيها اصلا (وتارة هويتين) منفاصلتين (واما بطلان اللازم فلانه) ای اللازم (يوجب ان يكون شق البعوض بابرته للبحر المحيط اعداما لذلك البحر وايجادا لبحرين آخرين وبديهة العقل تنفيه) وقد اجيب عنه بانه استبعاد لا يفيد اليقين ودعوى الضرورة فی محل الخلاف غير مسموعة ● الوجه (الثالث ان مقاطع الاجزاء) فی الامر القابل للانقسام اليها (متمايزة بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس) وغيرهما من الاجزاء (بالغا ما بلغ) فان مقاطعها متمايزة باسرها (وذلك) ای تمايز مقاطع الاجزاء التی يمكن فرضها (يوجب التمايز) فی تلك الاجزاء (بالفعل) اذ لولم تكن الاجزاء متمايزة فی الوجود لم تختلف تلك الخواص المتمايزة واجيب عنه بان مفهومات المقاطع اوصاف اعتبارية يعتبرها العقل عند فرض التجزئة وذلك لا يوجب تمايز محالها الا بحسب الفرض ايضا (واما الثانی) وهو ان تلك الاجزاء الحاصلة بالفعل من الانقسامات الفعلية متناهية (فلوجوه) ثلاثة ايضا (الاول لو كانت المسافة) المتناهية المقدار (مركبة من اجزاء غير متناهية) موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام (لامتنع قطعها فی زمان متناه) اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا فی زمان غير متناه (ولم يلحق السريع البطئ) اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها فی زمان متناه فلا يلحق البطئ قطعا (وبطلان اللازم) وهو امتناع قطع المسافة المتناهية فی زمان متناه وعدم لحوق السريع للبطئ (دليل بطلان الملزوم) وهو كون تلك المسافة مركبة من اجزاء

❊ سيالكوتی ❊

وجودية يستلزم كونها سارية فهی صفة معللة وذلك لانها اذا كانت موجودة فی الخارج كان قيامها فی الخارج بالمحل الموجود فی الخارج فهو منقسم فيلزم انقسامها اما اذا كانت اعتبارية كانت قيامها فی الذهن بمجموع المحل من حيث انه مجموع اما اذا لم يعتبره العقل زالت عنه الوحدة ولم يلزم انقسامها وبهذا اندفع ما فی الشرح الجديد بان البديهة لا تفرق بين الامور الموجودة فی الخارج والاعتبارية الموجودة فی نفس الامر فلما جاء فی الاعتباری مستقل كل المحل لا بطريق السريان جاز فی الخارج ايضا ذلك وانما قلنا اندفع لان الامور الاعتبارية عارضة للمجموع من حيث المجموع فاذا زالت الحيثية زالت تلك الامور الاعتبارية بخلاف الامور الموجودة فانها عارضة من حيث ذاته المنقسمة لا باعتبار حيثية الاجتماع **قوله** (وقد وجب كون التفريق على ذلك التقدير الخ) ای على تقدير كون التفريق اعداما لهوية اتصالية واحدا واحداثا لهويتين وكلما كان كذلك كان اعداما لما ورد عليه واحداثا لغيره فهو اشارة الى كبرى القياس المطوية المدلة بقوله فان من المحال الخ وتقريره ان التفريق على تقدير كون الجسم متصلا فی نفسه اعدام لهوية اتصالية واحداث للهويتين وكلما كان كذلك كان اعداما لما ورد عليه واحداثا لغيره لان من المحال الخ ولا يخفى ما فيه من البعد والتكلف والاظهر ان يقال واذا كان كذلك كان اعداما لما ورد عليه واحداثا لغيره **قوله** (واجيب بانه استبعاد الخ) والتحقيق انه ان اريد الجزء المانع للاتصال فلا شك فی انعدامه كما اذا كان التركيب من الاجزاء بالفعل وان اريد بالجزء المانع التركيب وان اريد نفس الماء فهو يجتمع مع الاتصال والتفريق فقوله واجيب الخ ای لانسلم ان المقاطع متمايزة فی الخارج بل تمايزها فی الذهن بعد فرض القسمة **قوله** (وهو كون تلك المسافة الخ) فان قيل بطلان اللازم المذكور انما يستلزم بطلان تركب المسافة من اجزاء

موجودة بالفعل غير متناهية و يحكى ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام الجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذى بعض اجزائها دون بعض ولا حاجة له الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهى مشتمل على اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه واعلم ان النظام لم يكن قائلا بالجزء الذى لا يتجزأ وتركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث لا يدرى فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها اذعن لها وحكم بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنه لم يفرق بين ما هو موجود فى الشئ بالقوة و بين ما هو موجود فيه بالفعل فظن ان جميع الانقسامات التى لا تتناهى حاصلة فى الجسم بالفعل فصرح بان فى الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء فانه اذا كان كل انقسام ممكن فى الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات حاصلا فى الجسم امتنع حصوله فيه فتكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به ومن ثمه نقل عنه انه لما عيره مثبتوا الجزء على القول بالطفرة اجاب بانها ليست ابعد مما لزمكم من القول بتفكك الرحى فالتزمتموه ❁ الوجه (الثانى انه) اى الجسم الذى نحن بصدده متناهى الحجم و المقدار فهو (محصور بين الطرفين) المحيطين به وكذا اجزاؤه محصورة بينهما (وانحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين محال) فاستحال ان تكون اجزاؤه الموجودة فيه بالفعل غير متناهية الا ان يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكنه مما تشهد البديهة ببطلانه ❁ الوجه (الثالث ان التأليف) هو ضم بعض الاجزاء الموجودة فى الجسم الى بعض (لا بد ان يفيد زيادة حجم والا لكان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلاثة والاربعة الى غير النهاية فلا يحصل من تأليف الاجزاء) وان كانت غير متناهية (حجم) اصلا (والمفروض خلافه) لان الجسم له حجم ممتد فى الجهات ولا شك ان هذا الحجم انما حصل له من تأليف اجزائه بعضها الى بعض (واذا كان التأليف

❁ سيالكوتى ❁

غير متناهية وكل مسافة متركبة من اجزاء غير متناهية قلت تناهى الاجزاء فى الامتدادات الثلاثة يستلزم تناهى الشكل بناء على ان الاجزاء التى وسط المسافة المتناهية للاجزاء التى فى الامتدادات الثلاثة المتصلة بعضها ببعض لا يزيد عليها فى العدد انه لا يجوز ان يتصل بجزء واحد جزآن اونقول المراد كون المسافة من حيث هى مسافة اى من حيث وقع فيها الحركة متناهية والنظام يقول بعدم التناهى بالفعل فى كل امتدادات غير متناهية اذ لو تناهت فى امتداد بناء على ان جميع الانقسامات الممكنة عنده حاصلة بالفعل والانقسامات فى كل امتداد غير متناهية اذ لو تناهت فى امتداد لزم الجزء وما فى حكمه **قوله** (ولا حاجة له) اى للنظام الى هذه المكابرة وهى القول بالطفرة ومما يدل على كونه مكابرة انما هذا القلم فيحصل خط السواد من غير ان يبقى فى خلاله اجزاء بيض وليس كذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لا امتياز فى الحس لان الاجزاء مصلقون عنها كثير بل لا نسبة لها الاجزاء بالسواد لكونها غير متناهيه **قوله** (ومن ثمه) اى ومن اجل انه غير مقترن بالجزء اجاب بمعنى الجزء بهذا الجواب فان قوله لزمكم يدل على انه غير مقترن والا لزمه ايضا **قوله** (وكذا اجزاؤه الخ) ان ازيد انحصارها مقدارا فسلم وان اراد انحصارها عددا ففيه النزاع **قوله** (الا ان يلتزم التداخل) لا ينفعه لانه يلزم تناهى الاجزاء المتناهية فى الوضع لانه يقول ان جميع الانقسامات الممكنة الى الاجزاء المقدارية حاصلة بالفعل **قوله** (مما يشهد الخ) اى مداخل له حجم اومقدار فيما له حجم اومقدار شهد البديهة ببطلانه لانه يستلزم بطلان الحكم البديهى الاولى وهو كون الكل المقدارى اعظم من جزئه المقدارى **قوله** (وان كانت غير متناهية الخ) له ان يقول قياس غير المتناهى باطل فالاجزاء المتداخلة اذا كانت متناهية لا يفيد التأليف زيادة فى الحجم واذا كانت غير متناهية يفيدها لعدم انقطاع التداخل فلا يمكن ان يقال

(يفيد)

يفيد زيادة حجم فليجعل التأليف من اجزاء متناهية في جميع الجهات فيحصل حجم في الجهات) كلها
(وهو الجسم) وتوضيحه ان كل عدد سواء كان متناهيا او غير متناه فانه يشتمل على آحاد حقيقية
اى غير منقسمة بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من الآحاد قطعا والمنقسم بالفعل عدد لا واحد
فلو لم يوجد في العدد الا ما هو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلا فلا يكون عددا قطعا
فاذا فرض ان اجزاء الجسم عدد غير متناه فلا شك ان فيها آحادا متناهية فاذا اخذت تلك الآحاد
وضم بعضها الى بعض حصل جسم مركب من اجزاء متناهية (فليس كل جسم مركبا من اجزاء
لا تتناهى) فبطل الكلية التي ادعاها النظام فان قلت هذا جسم مصنوع وما ذهب اليه انما هو في
الاجسام المخلوقة قلت ما ذكرناه تصويره مع كونه موجودا في ضمن تلك الاجسام اذ لا بد ان ينضم فيها
اجزاء متناهية بعضها الى بعض (ثم) اذا شئنا ان نبطل قوله بالكلية (نقول وهذا الجسم له حجم متناه
واجزاء متناهية والجسم الذي فيه البحث ماله حجم متناه) لتناهي الابعاد (واجزاء غير متناهية) على زعمه
(ولا شك ان بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم) لان حجم المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المؤلفة
المقتضية لازدياد حجمه (فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم
الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فتكون نسبة
المتناهي الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هذا خلف) فلا يكون شيء من الاجسام المتناهية
المقدار مؤلفا من اجزاء غير متناهية ولا مهرب له من ذلك ايضا سوى تجويز التداخل اذ لا يجب
حينئذ ان تكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكنه باطل كما عرفت وهذه الوجوه
الثلاثة لا تبطل القول بكون الجسم متصلا واحدا قابلا لانقسامات غير متناهية على معنى انها لا تقف
على حد لا تتجاوزه لان الجسم ليس حينئذ مشتملا على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التي يستحيل
خروجها بكليتها الى الفعل كما مر ﴿ النوع الثاني ﴾ من حجة جمهور المتكلمين على ما ذهبوا اليه (ان نبين
تركب الجسم منها) اى من الاجزاء التي لا تتجزأ (ابتداء) اى من غير استعانة بان كل قابل للانقسام
فهو منقسم بالفعل كما في النوع الاول واما كون تلك الاجزاء متناهية فهو ظاهر او معلوم مما مر آنفا
(وهو وجوه) سبعة ﴿ الاول النقطة ﴾ وهي ذات وضع لا تنقسم (موجودة اذ بها تماس الخطوط
والخطوط بها تماس السطوح والسطوح بها تماس الاجسام وتماس الموجودين بالمعدوم ضروري

﴿ سيالكوتي ﴾

جميع الاجزاء المتداخلة ليس حجما زائدا على حجم الواحد اذ لا حجم **قوله** (اى غير منقسمة الخ)
لا بمعنى لا يمكن انقسامه فان وجوده غير لازم في العدد اذ اللازم وجود ما يتقوم به العدد وهو
الواحد بالفعل **قوله** (وتوضيحه الخ) المقصود منه دفع ما قيل ان النظام لا يقول بوجود
الجزء على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وحاصل الدفع انه لا بد من وجود الواحد في تلك
الكثرة التي ركب الجسم فاذا اخذ الآحاد المتناهية واعتبر انضمام بعضها ببعض حصل الجسم
المتناهي الاجزاء في ضمن ذلك الجسم المتناهي مع كونه موجودا في ضمن الاجسام المخلوقة لا صنع له
فهو ايضا جسم مخلوق الا انه مخلوق في ضمنها **قوله** (لان حجم المؤلف الخ) اندفع بهذا ما قيل
ان ازدياد الحجم بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز ان تكون نسبة الجسمين
من النسب التي يوجد في المقادير دون الاعداد فلا يوجد مثلها في الآحاد لان نسبتها عددية
وخلاصة الدفع انه ليس حجم المؤلف على تقدير التركيب من الاجزاء ليس الا مجموع احجام الاجزاء
المؤلفة لا تغاير الا بالاعتبار فلا بد ان يكون النسبة في المقدار اى في العظم والصغر كنسبة اجزائهما
وما ذكرتم انما يتم اذا كان العظم والصغر غير تابع لكثرة الاجزاء وقلتها وذلك مبني نفي
الاجزاء واثبات الهيولى والصورة **قوله** (ولا مهرب له الخ) تجويز التداخل لا ينفعه لما عرفت من ان
الكلام في الاجزاء المتباينة في الوضع وانها متباينة وغير متناهية **قوله** (وتماس الموجودين بالمعدوم الخ)

البطلان) يعني انه لا شبهة في ان الاجسام موجودة وانها تماس بامور موجودة منقسمة في الطول والعرض دون العمق والالزم التداخل بين المنقسمين في العمق اوكون التماس بجزئين منهما لا بهما فينقل الكلام الى ذينك الجزئين وعدم انقسامهما ولا يتسلسل بل ينتهي الى ما لا ينقسم في العمق وذلك هو السطح فثبت وجوده ثم ان السطحين الموجودين تماسان على امر منقسم في الطول دون العرض والالزم احد الامرين كما عرفت وذلك هو الخط فثبت وجوده ايضا ثم ان الخطين الموجودين تماسان على امر ذي وضع لا ينقسم اصلا وهو النقطة (وايضا فانها) اي النقطة (طرف الخط وهو للسطح وهو للجسم وطرف الموجود موجود) فتكون النقطة موجودة (ثم انها لا تنقسم) اصلا (فلنا في الجسم موجود ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهرا فهو المطلوب) لان ذلك الجوهر الذي لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه جزء الجسم (والا) اي وان لم يكن جوهرا بل عرضا (كان له محل لا ينقسم والا انقسم الحال فيه لما مر مرارا) وذلك المحل ان كان جوهرا فذاك وان كان عرضا كان له محل آخر (ولا يتسلسل بل ينتهي الى جوهر كذلك) اي غير منقسم (وهو الجزء الذي لا يتجزأ) وقد وقع جزأ للجسم ثم اذا اخرجناه عن الجسم واعتبرنا التماس بالقياس الى ما كان مجاوراله وهكذا ظهر ان اجزاءه كلها جواهر غير قابلة للانقسام كما هو مطلوبنا وقد اجابوا عن ذلك بان النقطة عرض غير سار في محله فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها بل الاطراف كلها اعراض لكن الخط سار في محله في جهة واحدة فينقسم في هذه الجهة فقط والسطح سار في جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة لا سريان لها فلا انقسام فيها * الوجه ﴿ الثاني الحركة موجودة ﴾ بالضرورة (وانها تنقسم الى حاضرة وماضية ومستقبلة فنقول ان الحاضرة منها موجودة والا لم يوجد الماضي) منها (ولا المستقبل لان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما يحضر) ولا شك ان الماضي منها لا وجود له حال كونه ماضيا ولا المستقبل حال كونه مستقبلا فاذا لم يوجد الحاضر لم يوجد شئ منهما قطعا فلا وجود للحركة اصلا وهو باطل بالضرورة فوجب ان تكون الحاضرة منها موجودة (وانها لا تنقسم بوجه ولو فرضا (والا لكان بعض اجزائها) المفروضة (قبل و بعضها بعد لانها) اي الحركة (غير قار الذات ضرورة) فاذا فرض فيها جزآن امتنع ان يكونا مجتمعين (فلا يكون كلها حاضرا) بل بعضها (هذا خلف) لان المقدر خلافه (وكذا جميع اجزائها) غير قابلة للانقسام (اذ ما من جزء) من اجزائها (الا وكان حاضرا حينا ما فثبت ان الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزأ وكذا المسافة) التي هي الجسم مركبة منها ايضا (لانطباقها) اي انطباق الحركة (عليها) بحيث اذا فرض في احديهما جزء يفرض

﴿ سيالكوتي ﴾

لان التماس على ما في الشفاء كون الشيئين بحيث يكون طرفا هما معا في الوضع اي في قبول الاشارة الحسية ولا شك ان المعدوم لا يقبل الاشارة الحسية **قوله** (وطرف الموجود موجود) لانه اما جوهر او عرض قائم به **قوله** (بل الاطراف الخ) كلمة بل للترقي ببيان فائدة زائدة على المقصود لا للاضراب **قوله** (ولا شك الخ) ههنا تقرير ان الاول ما ذكره المصنف رحمه الله وهو انه اولم يوجد الحاضرة لم يوجد الحركة اصلا لان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما يحضر فوجودهما ليس الا بالحضور فاذا لم يكن الحاضرة موجودة لم يكونا موجودتين وثانيهما انه لو لم يكن الحاضرة موجودة لم تكن الحركة موجودة اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان فان الماضي صار معدوما والمستقبل لم يوجد اصلا وهذا التقرير لا يحتاج الى اخذ ما ذكره المصنف من ان الماضي كان حاضرا والمستقبل ما يحضر كما ان تقرير المصنف لا يحتاج الى اخذ ان الماضي والمستقبل معدومان والشارح رحمه الله جمع بين المقدمتين لزيادة الايضاح والجواب عن هذه الحجة ظاهر لان الحركة متصلة في نفسها اذا قسمها الوهم باعتبار الزمان حصل فيه جزآن كل منهما واقع في زمانه والآن الحاضر الحد المشترك بين ذينك الزمانين يمتنع وقوع الحركة فيه فالقول بكون الحركة

بازائه من الاخرى جزء فاذا كانت اجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة كذلك (اونقول) يجب ان تكون اجزاء المسافة غير منقسمة (لانه لو انقسمت المسافة) التى يقع عليها جزء من اجزاء الحركة (لانقسمت الحركة عليها) اعنى ذلك الجزء من الحركة (فان الحركة الى نصفها) اى نصف المسافة (نصف الحركة اليها) قال الامام الرازى هذا اقوى ما احتج به مثبتوا الجزء ويرد عليه ان الحركة بمعنى القطع لاوجود لها اصلا كامر والحركة بمعنى التوسط موجودة فى الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اذلاجزء لها فى امتداد المسافة بل هى موجودة فى كل حد من الحدود المفروضة فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لاتجزأ نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة فى الخارج امر ممتد فى الخيال منطبق على المسافة منقسم مثلها الى اجزاء لاتقف على حد لايقبل الانقسام * الوجه (الثالث برهن اقليدس) فى الشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة من كتاب الاصول (على وجود زاوية هى اصغر الزوايا وهى ما تحصل من مماسة خط مستقيم) لمحيط دائرة فهى لاتنقسم) اذلو انقسمت لم تكن اصغر الزوايا (ولاتتصور) الزاوية التى لاتنقسم (الابثبات الجزء) لان تلك الزاوية ان كانت جوهرا كانت جزأ وان كانت عرضا فلابد لها من محل هو جوهر غير منقسم والجواب ان المبرهن فى كتابه هو ان الزاوية الحادة الحادثة من حدبة الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين لانها اصغر من جميع الحواد * الوجه (الرابع تفرض كرة) حقيقية (تماس سطحا مستويا) حقيقيا (لامكان الكرة والسطح) المذكورين (وتماسهما ضرورة) على تقدير انتفاء الجزء كما هو مذهب الخصم (فابه المماسة) بينهما (لاينقسم والافاما) ان ينقسم (فى جهة) واحدة (فهو خط او) فى (اكثر) يعنى فى جهتين (فهو سطح ولانطباقه) اى ولانطباق مابه المماسة من الكرة (على السطح المستوى فهو مستو) سواء كان خطا او سطحا (فلاتكون الكرة) المفروضة (كرة) حقيقية لاستحالة ان يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح مستو بالضرورة (هذا خلف) فتعين ان يكون مابه المماسة فيهما امرا غير منقسم (ثم نفرض تدحرجها على السطح) المستوى (بحيث تماسه بجميع اجزائها فتكون جميع الاجزاء) من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح (غير منقسمة) وكذا الحال فى الاجزاء التى فى اعماقها (وهو المطلوب) واجاب ابن سينا عن ذلك بان الكرة اذا ماست السطح على نقطة فانها لاتماسه على نقطة اخرى الابحركة منقسمة فى زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست مجاورة للاولى متصلة بها والاكانت

❊ سيالكوتى ❊

منقسمة الى الحاضرة والمستقبلة وان عدم وجودها فى الحاضر يستلزم عدمها مطلقا وان الماضى كان حاضرا والمستقبل لم يوجد فانه لايلزم من عدمها فى الحال عدمها مطلقا فانهما موجودان فى زمانهما **قوله** (اونقول الخ) فالاول كان اثباتا لتركب المسافة من اجزاء لاتتجزى بطريق الاستقامة وهذا اثبات له بطريق الخلف **قوله** (لانها اصغر الخ) فهى قابلة للقسمة الى غير النهاية ويحصل بالقسمة زاوية بين محيط الدائرة والخط المستقيم اصغر منها **قوله** (لامكان الخ) فى الشفاء لايدرى هل يمكن انه يوجد كرة على السطح بهذه الصفة فى الوجود او هو فى التوهم فقط على نحو ما عليه التعليميات فلايدرى انه ان كان فى الوجود هل يصح مدحرجة اولا عليه انتهى ولاخفاء فى ان منع امكان وجود الكرة والسطح مكابرة لان الشكل الطبيعى للبسيط الكرة بل واقعة لان الافلاك عندهم كرات حقيقية كذا وجود السطح المستوى لانه لاشك فى وجود السطح فان كان مستويا فهو المطلوب وان كان ذوات زوايا فلابد من الانتهاء اليه لامتناع اشتماله على السطوح وزوايا غير متناهية وقدمر فى ذلك بحث الخلاء **قوله** (اجاب ابن سينا الخ) نسب اليه ماهو برئ منه فانه قال فى الشفاء ليس يلزم ان يكون الكرة مماسة للسطح فى اى حال كان النقطة لاغير بل يكون فى حال الثبات والسكون كذلك فاذا تحركت باسط بالخط فى زمان الحركة ولم يكن البتة وقته بالفعل يماس فيه بالنقطة الا فى الوهم وذلك لايتوهم الامع توهم الآن والآن لاوجود له بالفعل انتهى ولايخفى ان هذا الجواب تام ورد عليه للاعتراض الآتى **قوله** (ثم ان النقطة الخ) لاحاجة الى هذه المقدمات لانه

منطبقة عليها اذلا يمكن ان يتصور اتصال بين امرين غير منقسمين الا بطريق الانطباق بينهما بكليتيهما فلابد ان يكون بين النقطتين خط وكذا الحال في سائر النقط التي يقع بها التماس بينهما فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوي مركبا من نقط متتالية لا يقال فعلى ماذكرت لاتحصل المماسة على النقطة الاخرى الابعد الحركة لابد من المماسة فان كانت المماسة على النقطة الاولى كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف المقدر على انا ننقل الكلام الى تلك المتوسطة فوجب اذن ان لايكون بين نقطتي التماس واسطة فيلزم تتالى النقط لانا نقول المماسة على النقطة الاولى وان كانت حاصلة في آن لكنها باقية في زمان حركة الدحرجة المؤدية الى المماسة على النقطة الاخرى ففي آن حصول هذه المماسة الثانية تزول المماسة الاولى وهكذا كل مماسة على نقطة تحصل في آن وتبقى زمانا ولاينافى ذلك استمرار حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتخيل الصادق لحركة الدحرجة فلا يلزم تتالى النقط والآنات * الوجه (الخامس نفرض خطا قائما على خط ويمر) الخط الاول (عليه) اى على الخط الثانى (فانه مماس) الخط المار (في مروره جميع اجزاء ذلك) الخط الممرور عليه (والمماسة) بينهما (انما تكون بنقطة) لان المماس من الخط القائم المار هو طرفه الذى هو النقطة وممسوس النقطة لايكون الانقطة (فالخط الممرور عليه مركب من نقط) متتالية (و) كذلك (السطح) مركب (من خطوط) متلاقية (والجسم) مركب

﴿ سيالكوتى ﴾

اذا ثبت ان المماسة بالنقطة الاخرى انما هى بعد الحركة المنطبقة على الزمان والمسافة لم يلزم تتالى النقطتين اللهم الا ان يقال هذا اثبات لعدم التتالى بطريق آخر فكأنه قال ثم نقول بعد الاغماض عن كون المماسة بالنقطة الاخرى بعد الحركة ان النقطة الخ ومع ذلك يرد عليه ان اتصال النقطتين لايستلزم وجود الخط بينهما فانهما متتاليان لان المتتاليين على مافى الشفاء هما اللذان ليس بينهما شئ من جنسهما وليستا متصلتين لان المتصل يقال للمقدار اذا اتحد طرفه وطرف غيره ولاحد الجسمين المتلازمين فى الحركة ولا يقبل القسمة فى ذاته بحيث يحصل بين القسمين حد مشترك وجميع هذه المعانى منتف ههنا وان اردت بالاتصال سوى المعانى الثلثة المصطلحة حتى ينظر فى انتفائه فى هاتين النقطتين وان انتفاءه يستلزم وجود الخط بينهما **قوله** (فعلى ماذكرت لاتحصل الخ) الصواب من انه يحصل المماسة لانه المذكور سابق وليس يترتب عليه **قوله** (كانت الكرة ساكنة) لعدم التغير من الحالة الاولى حال كونها متحركة لان المفروض ان حال الحركة خلاف المقدر لان المقدر ان المماسة على النقطة الثانية **قوله** (ننقل الكلام الخ) لانها ايضا بعد الحركة ففى حال الحركة يكون المماسة على نقطة اخرى يتوسط بين الاولى والمتوسط الاولى وهلم جرا حتى يلزم وجود مماسات ونقاط غير متناهية مع كونها محصورة بين حاصرين بل نقول جميع هذه المماسات الغير المتناهية حاصلة بعد الحركة ففى حال الحركة لابد من مماسة اخرى فلم يكن الجميع جميعا **قوله** (المماسة على النقطة الاولى الخ) منع للملازمة المستفادة من قوله فان كانت المماسة على النقطة الاولى كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة يعنى لانسلم لزوم كونها ساكنة حال كونها متحركة لان مماسة الكرة على النقطة المعينة من السطح الحادثة لكونها غير منقسم باقية فى زمان حركة الدحرجة الى ان تحصل المماسة على النقطة المعينة الاخرى من السطح لان الكرة متحركة على نفسها فيتبدل نقاطها مع بقاء المماسة بالنقطة الاولى من السطح واذا وصل الى النقطة الثانية من السطح حصل مماسة اخرى باقية مع حركة الكرة على نفسها الى ان يحصل النقطة الثالثة من السطح وهكذا وفيه بحث اما اولا فلان الدحرجة حركة مركبة من مستقيمة ومن وضعية والمماسة على النقطة الاولى باقية بالقياس الى الحركة الوضعية واما بالقياس الى الحركة المستقيمة التى وقعت على السطح فكلا والسائل انما اورد السؤال باعتبار هذه الحركة وقال انه لوكانت المماسة على النقطة الاولى باقية

(من سطوح) مجتمعة (وهو المطلوب) ويتجه عليه ان المتحرك هو المتحيز بالذات ولابد ان يكون منقسما
فى جميع الجهات كما سيأتى فالسطح والخط والنقطة لاتكون الا اعراضا فكيف يتصور حركة خط
عرضى على آخر مثله * الوجه (السادس لولا انتهاء الاجسام الى اجزاء لاتتجزى لكان الانقسام
فى السماء والخردلة ذاهبا الى غير النهاية فتكون اجزاؤهما الممكنة سواء) لان اجزاء كل واحدة
منهما غير متناهية حينئذ (وهو بهت) و يرد عليه ان الاجزاء فيهما وان كانت غير متناهية بالمعنى الذى
عرفت الآن مقادير اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا استحالة * الوجه (السابع لولا الجزء
وانتهاء تقسيم الجسم اليه (لكان يمكن ان تقسم الخردلة الى صفايح غير متناهية فتغمر) تلك الصفايح
(وجه الارض) وتستر وجوه السموات (وتفضل عليها بما لايتناهى وانه ضرورى البطلان) ورد
هذا بما عرفت من معنى لاتناهى الانقسام وامتناع خروج جميع الاقسام الى الفعل وجودا بل فرضا
ايضا قال المصنف (ونقض ذلك) الذى ذكرناه من حجج المتكلمين على اثبات الجزء وتركب الجسم
منه (وان كان يمكن الجواب عنه جدلا ففيه للمنصف اقناع) وطمانينة باطن فارجع انت الى انصافك
فى الاجوبة التى مر ذكرها * المقصد الخامس * حجة الحكماء على ان الجسم) البسيط (واحد
متصل) فى نفسه (قابل للقسمة الى غير النهاية لا انه مركب) اى وليس بمركب (من اجزاء لاتتجزى
(انواع) اربعة * (النوع الاول ما يتعلق بالمحاذاة وذلك وجهان * الاول كل متحيز) بالذات (يمينه
غير يساره ضرورة) وكذا سائر جهاته المتقابلة متغايرة فظهر ان المتحيز بالذات يجب ان يكون منقسما
فى جميع الجهات فاستحال وجود الجزء الذى لايتجزى وكذا وجود الخط والسطح الجوهريين

* سيالكوتى *

بالقياس الى هذه الحركة كانت الكرة ساكنة بالقياس الى هذه الحركة والمفروض تحركها بهذه
الحركة واما ثانيا فلانه لو قرر السؤال هكذا ان المماسة بالنقطة المعينة على الاخرى لاتحصل
الا بعد الحركة ففى حال الحركة لابد ان تكون الكرة ساكنة وان كانت النقطة الاولى من الكرة على النقطة
الاولى من السطح كانت الكرة ساكنة وان كانت بنقطة اخرى على نقطة اخرى متوسطتين بين
النقطتين الاوليين والاخريين لزوم خلاف المفروض لم يتجه ان يقال المماسة الاولى باقية الى حصول
المماسة الثانية فانهما وقد تقررت بتبدل النقطة الاولى من الكرة فالحق ما استفيد من الشفاء
ان المماسة حال على الحركة على الخط وليس فيها مماسة على النقطة الكرة فرض الآن وماقاله
الامام من انه لو ماست الكرة السطح بالخط لوجب ان ينطبق من الكرة خط على ماخطه من ذلك
السطح فيكون ذلك الخط مستقيما لان المنطبق على المستقيم مستقيم فيكون الكرة متصلة فمدفوع
بان استقامة الخط فى الكرة انما يلزم لو كانت انطباقه على خط السطح دفعيا واما اذا كان تدريجيا
على ما هو اللازم ههنا فانما يلزم وجود الخط المستدير فى الكرة والآخر فيه **قوله** (ويتجه عليه
الخ) وهكذا يتجه عليه ان الحركة متصلة منطبقة على المسافة المتصلة ليس فيها النقطة بالفعل
الا بعد فرض الآن فى الزمان فتبين ان كل نقطتين مفروضتين خط كما ان بين كل آنين زمان و بين كل
جزئين حصول فى حد **قوله** (الوجه السادس الخ) يعنى هذا الوجه السابع اخذ ما هو
بالقوة بالفعل والجواب الفرق بينهما **قوله** (فارجع الخ) فى شرح المقاصد ان حديث الكرة
والسطح قوى وتماسهما بجواهر بعينهما ضرورى انتهى وقد عرفت هذا الحديث بما لا مزيد والانصاف
ان هذه الوجوه غير مفيدة للظن فضلا عن الطمانينة **قوله** (وليس بمركب) اشار الى ان قوله انه مركب
ليس معطوفا على قوله انه واحد كما هو الظاهر فيختل المعنى بل هو معطوف على قوله واحد **قوله**
(كل متحيز بالذات يمينه غير يساره) يعنى ان ما حاذى منه لجهة اليمين غير ما حاذى منه لجهة اليسار
والجواب ان هذا حكم وهمى من قياس غير المنقسم على المنقسم فانه لعدم انقسامه محاذ بنفسه
لكل واحد من الجهات الست فله محاذيات متعددة باعتبار تعدد ما يحاذى به من الجهات وهذه

فضلا عن تركب الجسم منها بخلاف النقطة والخط والسطح العرضيين فانها ليست بمتحيزة بذواتها
حتى يتصورلها جهات مقتضية لانقسامها * الوجه (الثانى انا اذا ركبنا صفحة من اجزاء لاتتجزى
ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضئ) من تلك الصفحة (اى) الوجه (الذى الى الشمس غير)
الوجه (المظلم اى الذى الينا وهذا ايضا ضرورى) فوجب ان تكون تلك الاجزاء منقسمة وقد اجيب
عن هذين الوجهين بان اللازم منهما تعدد الاطراف و يجوز ان يكون لشئ واحد غير منقسم فى ذاته
اطراف هى اعراض حالة فيه ودفع هذا الجواب بان الطرفين المحاذيين لليمين واليسار مثلا ان كانا
جوهرين فهما جزآن للذى فرض غير منقسم وان كانا عرضين فاما ان يكونا حالين فى محل واحد بحيث
تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر فيلزم ان يكون ماحاذى منه يمينه عين ماحاذى منه
يساره وهو بديهى البطلان واما ان يكونا حالين فى محلين متمايزين فى الاشارة فيلزم الانقسام ولو فرضا
اذ يمكن حينئذ ان يفرض فيه شئ غير شئ كما تشهد به البديهة (النوع الثانى ما يتعلق بالمماسة وهو)
ايضا (وجهان الاول لو تركب الجسم من اجزاء لاتتجزى فليست) تلك الاجزاء اجزاء (لاتتجزى هذا
خلف) لكونه اجتماعا للنقيضين (بيانه) انه اذا تركب الجسم منها فلا بد لها من ان تكون مجتمعة مترتبة
مثلا صفة والا لم يكن هناك تركب حقيقة وحينئذ فلا شك (ان الواقع) من تلك الاجزاء (فى وسط الترتيب
يحجب الطرفين عن التماس فما به يماس) الوسط (احد الطرفين غير ما به يماس) الطرف (الآخر) اذ لو كانا
متحدين لم يكن الوسط حاجبا للطرفين بل كانا متماسين واذا كان الامر كذلك (فينقسم) الجزء الوسط
مع كونه غير منقسم (لايقال لانسلم ذلك) اى حجب الوسط للطرفين حتى يلزم انقسامه (لجواز التداخل)
بين تلك الاجزاء (لانا نقول بطلانه ضرورى) فان بديهة العقل شاهدة بان المتحيز بذاته يمتنع
ان يداخل مثله بحيث يصير حجمهما معا كحجم واحد منهما (وان سلم) جواز التداخل (جدلا فيكون
حيزهما) اى حيز المتداخلين (واحدا) ولا يزداد بانضمام احدهما الى الآخر مقدار (وكذا اذا انضم
اليهما رابع وخامس) وغيرهما من الاجزاء (بالغا ما بلغ فلا يكون ثمه ترتيب) بين الاجزاء (ولا وسط ولا طرف
ولا يحصل من تأليفها حجم) زائد على حجم كل واحد منها (وذلك) كله (خلاف المفروض) لانا فرضنا تركب
الجسم الذى هو حجم ممتد فى الجهات الثلاث من تلك الاجزاء فلا بد ان يكون بينها ترتيب
وان يكون هناك وسط وطرف (ومع هذا) الذى ذكرناه من لزوم خلاف المفروض على تقدير التداخل
نقول (فالمداخلة) بين جزئين انما تكون (بعد المماسة) بينهما (فلا شك ان الملاقى) من احد الجزئين

﴿ سيالكوتى ﴾

المحاذاة نقطة المركز نقاطه محيطة بالدائرة فانها محاذية بنفسها لكل واحد منها وتحقيقه ان
المحاذات من الامور الاعتبارية التى ينتزعها الوهم من الشئ بالقياس الى الامور الواقعة منها وضع
مخصوص ويكفى لاعتباره تعدد احد الطرفين ولا يحتاج الى تعدد كل واحد منهما كالابوة
المتعددة باعتبار تعدد الابناء من غير تعدد فى ذات الاب نعم لو كانت المحاذات عرضا قائما بالمحل فلا بد
للمحاذاتين من محلين فيلزم الانقسام وهذا الجواب مطرد فى الاستدلال بنوع المحاذات **قوله**
(واما ان يكونا الخ) بقى ههنا احتمال وهو ان يكونا حالين فى محل واحد لكن لايتحدان فى
الاشارة كالنقطتين الحالتين فى الخط على زعمهم فالاوجه ان يقال ان كانا فى محل واحد بحيث
يتحدان فى الاشارة كان ماحاذى يمينه عين ماحاذى يساره وان لم يتحدا فى الاشارة الحسية يلزم
انقسام المحل واو وهما يتبع الاشارة الى الحالين **قوله** (تركب حقيقة) وان كان تركب فى
الحس بعدم الاحساس بالفرج **قوله** (فيما به يماس احد الخ) ان اريد بالتماس ما هو
المصطلح وهو كون الشيئين بحيث يتحد طرفاهما فى الوضع فلا تماس بين الاجزاء اذ لا اطراف لها
وان اريد به عدم الفرجة بينهما والتعريف فى الوسط بنفسه متصل باحد الطرفين بمعنى ليس له انفصال
عن كل منهما وهذا الجواب فى جميع وجوه المماسة **قوله** (فلا شك ان الملاقى من احد الجزئين الخ)

(عند المماسة غير الملاقى) منه (عند المداخلة التامة فيلزم الانقسام) فى كل واحد
من الجزئين ولايذهب عليك ان لزوم الانقسام من التداخل انما يتم اذا كان التداخل حادثا بعد
وجود الاجزاء وانضمام بعضها الى بعض اما اذا كانت الاجزاء متداخلة فى ابتداء الخلقة
بان خلقت كذلك فلا * الوجه (الثانى لوجاز) ان يقع (جزء) لايتجزى (على ملتقى اثنين)
من الاجزاء (لم يكن) ذلك الجزء جزأ (لايتجزى) بل كان منقسما (والملزوم حق فاللازم) ايضا (حق
واللزوم بين فانه يكون) الجزء الواقع على ملتقاهما (مماسالهما لابالكلية) اى لايجوز ان يكون بكليته
مماسا لشئ منهما والالم يكن واقعا على الملتقى بل على احدهما فوجب ان يكون ببعضه مماسا لاحدهما
وببعضه مماسا للآخر (ولامعنى للانقسام الاذلك واما حقية الملزوم) اعنى وقوعه على ملتقى جزئين
(فلوجوه) ثلاثة (الاول لاشك انه) اى الجزء الذى لايتجزى على تقدير وجوده (يتحرك من جزء) مثله
(الى) جزء (آخر) كذلك (فاتصافه بالحركة اما عند كونه بتمامه فى الجزء الاول او) فى الجزء (الثانى او)
عند كونه (على الملتقى والاولان باطلان لانه) اى كونه فى احد الجزئين حاصل (اما قبل الحركة)
وهو كونه فى الجزء الاول (او بعد الفراغ منها) وهو كونه فى الجزء الثانى فلايتصور اتصافه بالحركة
حال كونه فى احدهما (وفى الثالث) اعنى اتصافه بالحركة حال كونه على ملتقاهما (المطلوب * الثانى)
من هذه الوجوه (نفرض خطا) مركبا (من اجزاء شفع كستة) مثلا (ونفرض فوق احد طرفيه جزأ
وتحت) الطرف (الآخر) من الخط (جزأ) آخر (ثم) نفرض انهما (تحركا) اى تحرك كل منهما الى صوب
الآخر على التبادل حركة (على السوية فلابد ان يتحاذيا قبل ان يتجاوزا وذلك) التحاذى انما يكون
(على المنتصف) من الخط (اذا) قد (فرضنا الحركتين سواء) فى السرعة والبطء (وهو) اى منتصف الخط
(ملتقى الثالث والرابع) من تلك الاجزاء بالقياس الى كل واحد من طرفى الخط كما يلوح بادنى تأمل
صادق * (الثالث) منها (نفرض خطا من اجزاء وتر) كالخمسة مثلا (ونفرض ذينك الجزئين كليهما
من فوق كلا) منهما (من طرف) من طرفى الخط (ثم) نفرض انهما (يتحركان) اى كل منهما الى صاحبه
حركة (سواء فيلتقيان) لامحالة (فى الوسط وهو الجزء الثالث) من كل واحد من الطرفين (فيكون هو)
اى الجزء الثالث (على ملتقاهما) لانهما معا عليه (وربما يمنع هذا بانهما) اى الجزئين المتحركين
(يقعان قبل) الجزء (الثالث اذ شرط انتقالهما) الى الثالث (فراغ مايسع الجزئين) معا ولاشك ان الثالث
لايسعهما بل يسع واحدا منهما * النوع (الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطء وحاصله احد الامرين لازم)
اى ثابت فى الواقع على سبيل منع الخلو (اما انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء واما تجزى الاجزاء)
التى لاتتجزى فانهما لايجتمعان فى الكذب لان عدم التجزى يستلزم انتفاء التفاوت وعدم الانتفاء
اعنى وجود التفاوت يستلزم التجزى (والاول) وهو انتفاء تفاوت الحركات (منتف) ضرورة
ان الحركات متفاوتة فى السرعة والبطء (فثبت الثانى) وهو تجزى الاجزاء (بيان لزوم احد الامرين
من طريقين احدهما انه اذا) ركبت المسافة من اجزاء لاتتجزى فاذا (قطع السريع جزأ) منها
(فالبطئ لايقف لما بينا) من قبل (ان البطء ليس لتخلل السكنات فهو) اى البطئ (اذن يتحرك فاما
ان يتحرك بجزء ايضا فالسريع كالبطئ وهو الاول) اعنى انتفاء التفاوت فيما بين الحركات (او اقل

❊ سيالكوتى ❊

هذا اذا كان المماسة غير حال المداخلة فاما اذا كانا متحدين فلا انقسام **قوله** (انه يتحرك
الخ) هذا الوجه انما يتم اذا وجد الجزء على الانفراد وامكن حركته والقائلون بتركب الجسم من
الاجزاء يمنعون وجود الحيز منفردا فضلا عن حركته **قوله** (او بعد الفراغ الخ) اصحاب الجزء يقولون
الحركة هو الكون الثانى فى المكان الثانى فلايسلمون كونه فى الحيز الثانى بعد الفراغ منهما
قوله (نفرض خطا الخ) اصحاب الجزء يقولون هذه الفروض على نحو الفروض التى فى
التعليمات ولانسلم تحققها فى الخارج **قوله** (على سبيل منع الخلو) فان التجزى والانتفاء

من جزء) اذ لا مجال لتوهم حركته اكثر من جزء (فيتجزى) الجزء الذي لا يتجزى لثبوت ما هو اقل منه (وهو الثاني) من الامرين اللذين ادعينا لزوم احدهما * (وثانيهما) اى ثاني الطرفين المذكورين (ان نبين ان ثمه حركة سريعة و بطيئة متلازمتين) بحيث يستحيل انفكاك احديهما عن الاخرى (فيستغني) حينئذ (عن الاستعانة بان البطء ليس لتخلل السكنات بل يكون ذلك) اى تلازم هاتين الحركتين (دليلا على ذلك) اى على ان البطء ليس لتخلل (مستأنفا) كما نبهت عليه فيما مر واذا كانت الحركتان متلازمتين (فعند ما تقطع السريعة جزأين قطعت البطيئة مثلها لزم تساوى السريعة والبطيئة) وهو الامر الاول (او اقل لزم التجزي) وهو الامر الثاني (وذلك) اى تلازم السريعة والبطيئة حاصل (في صور) ست * (الاولى الدائرة الطوقية من الرحى مع الدائرة القطبية منها) فان حركة الاولى سريعة لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة لقصر مسافتها وهما متلازمتان (اذ لو تحركت الطوقية) مثلا (ووقفت القطبية لزم التفكك وانقسام الرحى دوائر) متعددة (بحسب اجزائها) وانما يتضح ذلك باخراج خطوط متلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات فان تلك الخطوط تكون مركبة من اجزاء لا تتجزى وتتركب من اجزاء تلك الخطوط اطواق متداخلة متفاوتة في الكبر والصغر والطوق العظيم منها مركب من اطراف هذه الخطوط فاذا تحرك هذا الطوق ولم يتحرك الطوق الذي يلاصقه فقد انفك احدهما عن الآخر وكذا اذا تحرك الطوق الثاني ولم يتحرك الثالث وهكذا الي الطوق الذي هو اصغرها فلزم تفكك الرحى عند تحركها على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض (ولو كانت) الرحى (من حديد او ما هو اشد منه ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن ان يتفكك منها جزء بابلغ السعي وذلك)الذي ذكرناه من تفكك الرحى حال تحركها والتصاقها حال سكونها (وان كان مما لا يمتنع في قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كسائر العاديات ومعلوم) لكل عاقل (ان الله تعالى لم يخلق في الرحى كل هذه) الغرائب و(العجائب ليثبت مذهبكم * الصورة الثانية فرجار له شعب ثلاث فتثبت واحدة) منها (وتدور اثنتان حتى يرسما دائرتين الداخلية صغيرة والخارجية كبيرة) ولا شك ان هاتين الشعبتين (يتمان) الدائرتين معا بحركتيهما (وهما متلازمتان ضرورة والانفكاك) بين الشعبتين (ههنا مع عدم التناثر) والتساقط (ابعد) من الانفكاك بين اجزاء الرحى * الصورة (الثالثة من وضع عقبه على الارض ويدور على عقبه فانه يرسم دائرتين احداهما بعقبه) وهي اصغر (والاخرى باطرافه) وهي اكبر (وان شئت فافرضه) اى الدائر على عقبه (مادا باعه فرأس اصبعه يرسم دائرة اكبر بكثير)من الدائرة التي يرسمها عقبه وحركتاهما متلازمتان لانه اذا تحرك رأس اصبعه جزأ لم يقف عقبه اصلا والا لزم تقطع ذلك الشخص على قياس ما مر (ونحن نعلم بالضرورة انه لا ينقطع جزأ جزأ) كيف وتفرق الاتصال يوجب الالم مع انه لا يجد الما اصلا (وان شئت فافرضه) اى رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة (في الفلك في كوكبين يدور احدهما قريب القطب والآخر على المنطقة) فان حركتيهما في رسم الدائرتين متلازمتان والا لزم الانخراق في الافلاك

﴿ سيالكوتي ﴾

محققتان معا قوله (فالعقل جازم الخ) اصحاب الجزء لا يمنعون الجزم بعدمه بل يقولون انه مستبعد عادة واذا ساق البرهان الى تركب الجسم من الاجزاء فلزوم المستبعدات لا يضره كما قال الحكماء ان البرهان يتعلق الى الاتصال الجسم في نفسه فلزوم انعدام البحر بشق البعوضة ووجود البحرين الاخيرين المستبعد لا يضره ان ثبوت سكون بين كل حركتين يستلزم وقوف الجبل في الجو لمماسة الخردلة المستبعد ولا ضير في ذلك قوله (ابعد الخ) لا شبهة في الاستبعاد لكن الامور الحقيقة تستلزم المستبعدات كامتناع الخلاء يستلزم امورا يستبعدها العقل استبعادا قريبا من الاستحالة قوله (كيف وتفرق الخ) تفرق الاتصال انما يوجب الالم اذا كان طبيعيا ولا نسلم وجوده فيما نحن فيه قوله (فان حركتهما الخ) فيه ان رسم الدائرتين اذا وقعت الاجزاء على ما وضع واحد بحيث

وان لاتكون موصوفة بالشدة والاحكام * الصورة (الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المغروزة حذاءها فان الظل ينقطع) بالانتقاص (من الصباح الى الظهر قدرا من الارض محدودا) كذراع اوذراعين مثلا (والشمس) فى هذه المدة (تقطع ربع فلكها) فحركتها اسرع من حركة الظل بكثير (من غير وقوف الظل) عن الحركة (لان الشعاع) الخارج من الشمس المار برأس الخشبة الواصل الى طرف الظل (انما يقع بخط مستقيم) كما تشهد به التجربة الصحيحة (ووقوف الظل) عن الحركة مع تحرك الشمس يبطل الاستقامة) فى الخط الشعاعى لان الشمس اذا كانت فى ارتفاع وقد وصل منها خط شعاعى مار برأس الخشبة الى طرف الظل على الاستقامة فاذا انتقلت الى ارتفاع اعلى ولم ينتقص الظل اصلا كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين رأس الخشبة وطرف الظل باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه بين الشمس والخشبة عن وضعه فلا يكون ذلك القدر الذى كان متصلا به على الاستقامة فى وضعه الاول متصلا به كذلك فى وضعه الثانى والا كان خط واحد مستقيم متصلا على الاستقامة بخطين ليسا فى سمت واحد وهو باطل بالضرورة * الصورة (الخامسة دلو على رأس حبل مشدود طرفه الآخر بوتد (فى وسط البئر مع كلاب يجعل فى ذلك الحبل) عند الوتد (ويمد به فالدلو والكلاب يصلان الى رأس البئر معا فالدلو قطع مسافة البئر حين ماقطع الكلاب نصفه من غير وقوف) للكلاب (ضرورة) فقد تلازمت حركة سريعة وبطيئة وقد توهم النظام تساوى هاتين الحركتين فى السرعة فاستدل بذلك على الطفرة * الصورة (السادسة جزء يتحرك جزأ على) خط (متحرك جزأ آخر) فى جهة حركة ذلك الجزء (ولنفرض ا ب ح خطا) مركبا من اجزاء ثلاثة (ونفرض) ايضا (د ه خطا) مركبا من جزئين كائنا (على ا ب) بحيث يكون د واقعا بازاء ا و ه واقعا بازاء ب (و) نفرض (ز جزء) كائنا (على د) من خط د ه بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركته هكذا ز (فاذا تحرك د) بحركة خط د ه على خط ا ب ح (من ا الى ب فقد تحرك ه) بتلك الحركة من ب الى ح وفرضنا) مع ذلك (تحرك ز) على خط د ه (من د وكان) اى د (مقابلا لا) فى ابتداء الفرض (الى ه) اى تحرك زمن د الى ه (وهو) اى ه وان كان مقابلا لب ابتداء لكنه (الآن مقابل لج) فيكون ز حينئذ مقابلا لج ايضا (فقد تحرك ز) بمجموع حركته الذاتية والعرضية (جزئين حين تحرك د) بحركة واحدة (جزأ) واحدا فان ز و د كانا معا محاذيين لا من خط ا ب ح قبل الحركة والآن قد صار ز محاذيا لج و د محاذيا لب فقد ثبت حركتان متلازمتان سريعة وبطيئة وهو المطلوب وان شئت قلت (فحين تحرك ز) بمجموع حركته (جزأ) واحدا (يكون د تحرك اقل من جزء وفيه المراد) الذى هو انقسام الجزء * (النوع الرابع ما يتعلق بالاشكال الهندسية وهو وجوه)

❊ سيالكوتى ❊

يتصل على هيئة الدائر ووقوعها على هذا الوضع حال التركيب ليس ضروريا فلا تحصل الدائرتان ولو سلم فاللازم الانفكاك وهو غير الانحراف فانه تباعد الاجزاء بعضها عن بعض والانفكاك لايستلزمه ولو سلم فالانحراف جائز بل واقع عند اصحاب الجزء **قوله** (انما يقع بخط الخ) وفيه ان الاستقامة الحقيقية محل بحث والاستقامة الحسية التخيلية ينافى عدم الاستقامة الحقيقية **قوله** (مع كلاب) ظرف مستقر وقع حالا من الضمير المستكن فى الظرف اعنى قوله على رأس حبل الراجع الى الدلو وكيفية ان يكون الدلو المشدودة بطرف الحبل واقعا فى البئر ويكون الطرف مشدودا بالوتد الذى فى شط البئر ويكون الكلاب متعلقا بذلك الحبل عند الوتد فاثمة ذلك الحبل بالكلاب بان يمد حبل الكلاب يكون وصول الكلاب والوتد معا الى رأس البئر وحركة الدلو سريعة لانها قطعت كل مسافة البئر وحركة الكلاب بطيئة لقطعها نصف مسافة **قوله** (جزء يتحرك الخ) اصحاب الجزء لايقولون بوجود الجزء على الانفراد فضلا عن الحركة فهذا تخيل محض من قبيل التعليميات **قوله** (ما يتعلق بالاشكال الهندسية الخ) ثبوت الاشكال الهندسية موقوف على وجود

ستة ❊ (الاول انانفرض مربعا من اربعة خطوط كل خط) منها (من اربعة اجزاء) ونجتهد فى ضم
الخطوط بعضها الى بعض غاية الاجتهاد (فذلك) المربع (ستة عشر جزأ) هكذا ⁘ ⁘ ⁘ ⁘ (فيكون
كل ضلع من المربع اربعة اجزاء والقطر) الواصل بين طرفى ضلعين محيطين بزاوية ⁘ ⁘ ⁘ ⁘ (ايضا
اربعة اجزاء) لانه انما يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثانى من الثانى والثالث
من الثالث والرابع من الرابع (فالقطر كالضلع) فى المقدار (وانه محال بشهادة الحس والبراهين
الهندسية) الدالة على ان وتر الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها لان مربعه يساوى
مربعيهما كما بين فى الشكل المسمى بالعروس وايضا اذا كان احدى زوايا المثلث قائمة كانت
الباقيتان حادتين والزاوية العظمى يوترها الضلع الاطول (لايقال لم لايجوز) فى المربع المذكور
(ان يكون القطر اطول و) ذلك بان يقع (بينها) اى بين اجزاء القطر (خلاء) دون اجزاء الضلع
(لانا نقول الخلاء الذى بين كل جزئين) من اجزاء القطر (ان وسع جزأ كان القطر مثل) مجموع
(الضلعين لانه) حينئذ (سبعة اجزاء) هى الاربعة المذكورة والثلثة الواقعة فى الفرج الثلاث بين
جميع تلك الاربعة لان وقوع الفرجة فى بعض دون بعض تحكم محض ولاشك ان مجموع الضلعين
سبعة ايضا لاشتراكهما فى جزء واحد ومساواة القطر لهما معا باطلة حسا وبرهانا (وان كان) الخلاء
الواقع بين جميع الاجزاء او بعضها (اقل) من ان يسع جزأ (لزم الانقسام) فى الجزء لثبوت ماهو
اقل منه ❊ الوجه (الثانى مثلث قائم الزاوية كل من الضلعين المحيطين بالقائمة منه عشرة اجزاء
فنقول قام البرهان) فى شكل العروس (على ان مربع وتره) اى وتر قائمة المثلث (كمجموع مربعى
الضلعين ولكن مربع كل ضلع) فى المثلث المذكور (مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين وانه
فوق اربعة عشر) جزأ (واقل من خمسة عشر) جزأ وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة عشر فى نفسها
مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر فى نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلابد
ان يكون جذر المائتين فيما بينهما (فيلزم انقسام الجزء حينئذ) اى الكسر الذى به يتم الجذر المذكور
❊ الوجه (الثالث هذا المثلث) القائم الزاوية (اذا طبقنا رأس وتره) اى وتر قائمته (على ضلع) من
ضلعى القائمة منصوب نحو السماء (ومددنا رجله) اى رجل الوتر (من الطرف الآخر) كسلم موضوع
على جدار قائم على سطح الارض يمد اسفله عن موضعه الى خلاف جهة الجدار (فلاشك انه كلما
ينحط من هذا الضلع) المنصوب (شئ) والمقصود انه كلما ينحط رأس الوتر عن شئ من هذا الضلع
(يخرج من ذلك الضلع شئ) اى يخرج رجله عن ذلك الضلع بشئ وهكذا الى ان يصل رأسه الى اسفل
الضلع المنصوب (فان كان) ما يخرج به اسفله (مثله) اى مثل ما ينحط عنه اعلاه (لزم ان يكون الوتر
مثل المنطبق على ضلع) وهو الضلع الذى جر من طرفه اسفله لان بعض الوتر منطبق على هذا الضلع
(و) مثل (الفاضل عليه) اى على هذا الضلع اعنى مقدار الانجرار (وهو) اى هذا الفاضل
(مثل) الضلع (الآخر) اذ المفروض ان مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار (فيكون) الوتر (كمجموع
الضلعين ويكذبه الحس والبرهان) فوجب ان يكون مقدار ما ينجر اليه اقل مما ينحط عنه فاذا انحط
جزأ انجر اقل من جزء (وهذا) الوجه (يليق بالنوع الثالث من وجه) وهو ان حركة الانحطاط
اسرع من حركة الانجرار مع تلازمهما * الوجه (الرابع بينا) فيما تقدم (وجود الدائرة) وامكانها
مناف لوجود الجزء الذى لايتجزى كما يتبين من قوله (فاذا فرضنا دائرة فلو كان محيطها) مركبا
(من اجزاء لاتتجزى فان كان ظاهر) تلك (الاجزاء اكبر من باطنها) حتى اذا تلاقت بظواهرها

❊ سيالكوتى ❊

المقدار المتوقف على اتصال الجسم فى نفسه المتوقف على نفى الجزء فالاستدلال بها على نفى الجزء دور
فعند اصحابه لازاوية ولاوتر ولاقطر ولادائرة انما هى تخيلات باطلة والعدم الاحساس بالمفاصل
وتوهم الاتصال والواقع هو تركيب الاجزاء والقيام بعضها مع بعض من غير حصول زاوية فضلا
عن الوتر والقطر والقائمة **قوله** (فان كان ظاهر تلك الخ) فيه ان هذا الترديد على وجود

(وبواطنها)

وبواطنها كان محدب المحيط المركب منها اكبر من مقعره (انقسم الجزء) لاشتماله على ظاهر اكبر وباطن اصغر (والا) اى وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها (فبين كل جزئين) من اجزاء المحيط فى جهة محدبه (اما خلاء) بان تكون بواطن الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام فى الجزء ايضا لان ماكان منه ملاقيا مغاير لما ليس بملاق على انا نقول (فان كان) الخلاء الواقع بين كل جزئين (بقدر مايسع جزأ كان ظاهرها) اى ظاهر محيط الدائرة (ضعف باطنها) على ذلك التقدير (والحس يكذبه) فان محدب المحيط وان كان اكبر من مقعره الا انه يستحيل ان يكون ضعفه (وان كان ذلك الخلاء) اى كل واحد منه او بعضه (اقل) من قدر يسع جزأ (لزم الانقسام) فى الجزء لثبوت ماهو اقل منه (واما الاخلاء) بان تكون ظواهرها متلاقية كبواطنها مع انه لاتفاوت بينهما (فيكون) حينئذ (باطنها) اى باطن محيط الدائرة او باطن الدائرة فانها قد تطلق على محيطها (كظاهرها) فى المقدار (وهو) اى باطنها (كظاهر) دائرة (اخرى محاطة بهـا) لانطباقه عليه (وظاهر المحاطة ايضا كباطنها) لما عرفت فى المحيطة (وهى) اى الدائرة المحاطة (كثالثة ورابعة) الى دوائر اخرى (بالغة مابلغت فتكون اجزاء طوقية الرحى مثلا كالقطبية) منها (وبطلانه لايخفى) والاظهر فى تقرير هذا الوجه ماذكر فى الملخص من انه يمتنع جعل الخط المركب من الاجزاء التى لاتتجزى دائرة لانا اذا جعلناه دائرة فاما ان تتلاقى ظواهر اجزائه كما تلاقت بواطنها فيلزم ان تكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيطة كباطنها وباطنها كظاهر المحاطة بها لانطباقه عليه وظاهر المحاطة بهـا كباطنهـا فيكون ظاهر المحيطة كباطن المحاطة بها ثم هكذا نجعل الدوائر محيطا بعضها ببعض بلافرجة بينهما الى ان تبلغ دائرة طوقها مثل طوق الفلك الاعظم فلاتزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لاتتلاقى ظواهرها مع تلاقى بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التى لم تتلاق فظهر ان امكان الدائرة ينافى وجود الجزء

* الوجه (الخامس برهن اقليدس) فى المقالة الاولى من كتاب الاصول (ان الزاوية المستقيمة الخطين قابلة للتنصيف بخط مستقيم فيكون نصفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتنصيف ايضا وهكذا فالزاوية المستقيمة الخطين (تنقسم الى غير النهاية وانه ينفى الجزء) *الوجه (السادس برهن) اقليدس فى ثالث المقالة (على ان كل خط قابل للتنصيف فاذا فرض) الخط مركبا (من اجزاء وتر) كخمسة مثلا (لزم تجزى) الجزء (الوسطانى ﴿المقصد السادس﴾ فى تحرير مذهب الحكماء) فى الاجسام البسيطة الطباع (قالوا لما تقرر) بالبرهان (ان الجسم) البسيط كالماء مثلا (لاينفصل الى اجزاء لاتتجزى) ومافى حكمها من الجواهر المنقسمة فى جهة واحدة اوفى جهتين (فقط فقد ثبت انه متصل واحد فى الحقيقة) لامفصل فيه اصلا (كما هو عند الحس وقابل للقسمة الى غير النهاية) اى لاتصل قسمته الى حد تقف عنده كامر والالزم وجود الجزء عند انتهاء القسمة والحاصل ان ذلك الجسم ليس مركبا بالفعل من اجزاء لاتتجزى ومافى حكمها فيكون متصلا فى نفسه ولاتنتهى قسمته اليها فيكون

﴿ سيالكوتى ﴾

الظاهر والباطن المحيط للدائرة فانه مركب من اجزاء لاتتجزى ليس لهـا ظاهر وباطن نعم اجزاء المحيط اكثر من اجزاء المحاط ولذا كان اوسع منه وهذا كما يقولون فى محيط الدائرة على تقدير انتفاء الجزء فانه ليس له ظاهر وباطن بل خط غير منقسم محيط بالسطح اوسع من كل خط يفرض محاطا به والفرق بانه على تقدير الجزء جوهر متحيز بالذات فلابد له من ظاهر وباطن وهم ناش من قياس غير المنقسم **قوله** (فان محدب الخ) هذه المقدمة لاحاجة اليها بعد قوله والحس يكذبه وليس دليلا على تكذيب الحس الا ان يقال المراد ان محدب المحيط وان كان اكبر عند الحس من مقعره الا انه يستحيل عند الحس ان يكون ضعفه فيكون بيانا لتكذيب الحس **قوله** (والاظهر الخ)

قابلا لانقسامات غير متناهية والقسمة (امابالفك) كسرا اوقطعا والفرق بينهما ان القطع يحتاج
الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام اللينة وللكسر
بالاجسام الصلبة (واماباختلاف عرضين قار ين) فى محلهما لابالقياس الى غيره (كالسواد والبياض
اوغير قار ين) فى المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره (كمماستين ومحاذاتين) واما بالوهم والفرض
فهذه الثلاثة وجوه القسمة فى الجسم (نعم قديمنع عن) القسمة (الانفكاكية مانع كصورة نوعية)
كما فى الافلاك (او صلابة) شديدة كما فى بعض الاجسام العنصرية (اوفقد آلة) يحتاج اليها فى القطع
(اوصغر) متبالغ لايتيسر معه القطع ولاالكسر (واما) القسمة (الفرضية فلاتقف ابدا) وقد بين
انحصار القسمة فى الثلاثة المذكورة بانها اماموءدية الى الافتراق وهى الفكية اولا وحينئذ امان تكون
موجبة للانفصال فى الخارج وهى التى باختلاف عرضين اوفى الذهن وهى الوهمية واماذكر الفرض
العقلى مع الوهم لان الوهم ربما لم يقدر على تمييز طرف عن طرف لغاية الصغر فيقف بخلاف العقل
فانه لايقف لاحاطته بالكليات المشتملة على الكبير والصغير والصواب ان اختلاف الاعراض
لايوجب انفصالا خارجيا لانا نعلم قطعا ان الجسم المتصل فى نفسه اذاوقع ضوء على بعضه لم ينفصل
فى الخارج حتى اذازال الضوء عنه عاد الى اتصاله بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الاجزاء
وحينئذ يقال الانفصال امافى الخارج كما بالقطع والكسر واما فى الوهم فاما بتوسط امر باعث
كما باختلاف الاعراض اولا بتوسطه كما بالوهم والفرض فظهر ان القسمة اثنتان انفكاكية وهى
قسمة خارجية منقسمة الى قسميها وغير انفكاكية وهى قسمة ذهنية وتسمى وهمية وفرضية ايضا
وتنقسم الى القسمين المذكورين هذا هو الضبط وقد يفرق بين الفرضية والوهمية كما اشرنا اليه
و يجعل ما باختلاف الاعراض قسيما للوهمية المجردة كما فى الكتاب فعليك بالتثبت فى موارد الاستعمال

❊ المقصد السابع ❊ فى دليلهم على اثبات الهيولى والصورة) وكون الجسم مركبا منهما (قالوا
فالجسم) البسيط (متصل) واحد فى حد ذاته كما عرفت (وهو قابل للانفصال) الانفكاكى كما اذا صب
ماء الجرة فى انائين (فثمة اتصال) اى جوهر ممتد فى الجهات متصل فى نفسه (نسميه الصورة الجسمية
وندعى انه) اى ذلك الجوهر المتصل (ليس تمام حقيقة الجسم بل ثمة امر آخر يقوم به الاتصال)
اى الجوهر المتصل على معنى انه يختص به اختصاصا ناعتاله فيكون حالا فيه و بيانه ان الجسم المتصل
اذاطرأ عليه الانفصال زال اتصاله وصار منفصلا وحينئذ نقول (فانثم امرا قابلا للاتصال تارة
والانفصال اخرى و) ذلك (القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة ان) القابل (الثابت للشيئين
اللذين يزول كل منهما مع حصول الآخر (غير كل واحد من) الشيئين (المتقابلين) فالقابل للاتصال
والانفصال يغاير كلا منهما (اونقول قابل الاتصال) والانفصال (باق مع الانفصال والاتصال

❊ سيالكوتى ❊

لا نه اقل ترديدا ومقدماته اسهل بيانا **قوله** (فالجسم الخ) اى اذا تقرر نفى الجزء ومافى حكمه
فالجسم البسيط اى الذى لايتألف من اجسام مختلفة الطبايع متصل فى حد ذاته اى لامفصل فيه
كما هو عند الحس **قوله** (وهو قابل للانفصال) اى يتصف بالانفصال فى الجملة سواء كان باعتبار
نفسه او باعتبار جزئه **قوله** (فثمة اتصال الخ) فى شرح الاشارات الاتصال يدل على معنيين احدهما
صفة الشئ لابقياسه وهو كونه بحيث يمكن له اجزاء مشتركة فى الحدود والمتصل بهذا
المعنى يطلق على فصل الكم على الصورة الجسمية المستلزمة الجسم التعليمى عندما يطلق المتصل
على الصورة الجسمية اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد لمجاورته
و يقال الجسم بحسب ذلك متصل انتهى فهى جوهر متصل فى نفسه واتصال بالقياس الى ان الجسم
متصل بها **قوله** (نسميه الصورة) لان الجسم انما صار جسما بها **قوله** (على معنى الخ)
لاعلى انه مقوم له كقيام العرض بالمحل **قوله** (فانه ثمة امرا الخ) والا لكان التفريق اعداما

لا يبقى مع الانفصال فهو غيره) اى قابل الاتصال والانفصال غير الاتصال وكيف لا والشئ لا يكون قابلا لنفسه ولا لما ينافيه (فهذا الامر) الذى هو قابل للانفصال ومغاير للاتصال (هو الذى نسميه بالهيولى) الاولى التى تحل فيها الصورة الجسمية فانه كان قبل طريان الانفصال متصفا بالاتصال الواحد حيث كان متصلا واحدا وبعده متصفا بالانفصال بل باتصالين حادثين عنده حيث كان حينئذ متصلين (وتلخيصه انهم كما اثبتوا بتوارد المقادير) المختلفة على الجسم (مع بقاء صورة) جوهرية (اتصالية قابلة للكميات) المتواردة (كون الكم) المتغير (غير الاتصال) الباقى بحاله (اثبتوا) ايضا (بتوارد اتصالات مختلفة بالتشخص على امر باق) على حاله (بالضرورة كون الاتصال) المتبدل (غير ما يقبله وسموا الاتصال صورة والقابل له مادة) والمركب منهما جسما (ورعاية فى المعارضة) لدليلهم (الهيولى على تقدير وجودها (اذا كانت واحدة) كما قبل الانقسام (كانت متصلة) لا مفصل فيها (واذا كانت كثيرة) بورود الانقسام (كانت منفصلة فهى قابلة للاتصال والانفصال فلو اقتضى قبولهما اثبات هيولى) كما ذكرتم فى الجسم (لزم ان يكون للهيولى هيولى) اخرى فينقل الكلام اليها (ويلزم التسلسل) فى امور مترتبة موجودة معا (وهو) اى هذا الذى ذكر فى المعارضة (مندفع) عنهم (بما ذكرنا من التلخيص فانا اثبتنا كون الاتصال غير القابل) للاتصال والانفصال المتعاقبين عليه (فلا يلزم للهيولى هيولى) اخرى (الا باثبات امرين احدهما ان لها اتصالا مغايرا لهذا) الاتصال الذى هو حال فيها حتى تكون هى متصلة فى حد ذاتها (والثانى انه) اى ذلك الاتصال المغاير (يزول عنها ويعود اليها) حتى نثبت فى ذات الهيولى شيئان الاتصال المغاير وما هو قابل له فيكون للهيولى هيولى اخرى (وذلك مما لا سبيل اليه فان وحدتها) اى وحدة الهيولى (وكثرتها بحسب ما يعرض لها من الاتصال ويقارنها من الصورة) فهى قبل ورود الانفصال واحدة متصلة بالصورة الواحدة الحالة فيها وبعده متكثرة منفصلة بالصور المتعددة الحالة فيها (والا فهى) فى نفسها (لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة انما هى) فى ذاتها (استعداد محض لا فعل لها) فى الصفات المذكورة (الا بالصورة) فهى متصفة بها تبع لها لا فى حد ذاتها (واعلم ان هذا البرهان) الذى ذكر على اثبات الهيولى (لا يتم الا بابطال قول من يقول) كديمقراطيس واتباعه (مبادى الاجسام) البسيطة (اجزاء) هى اجسام صغار صلبة (متجزئة فى الوهم) بحسب الجهات الثلاث لكنها (غير قابلة للتجزئة) الموجبة للانفصال

﴿ سيالكوتى ﴾

بالكلية مع ان البديهة يشهد بان التفريق غير الاعدام **قوله** (فانه كان الخ) فالهيولى متصل بالاتصال ومنفصل بالانفصال فيكون محلا له اذ لا معنى بالحلول الا الاختصاص الناعت وذلك الاتصال جوهر لان التفتيش عن حال الجوهر الممتد فى الجهات بانه تمام حقيقة الجسم او جزؤه بتوارد المقادير المختلفة كما فى صورة الشمعة المتبدل اشكالا **قوله** (اثبتوا ايضا بتوارد الخ) اذ لو لا توارد الاتصالات الجوهرية الشخصية على امر باق كان التفريق اعداما للجسم بالكلية اى من غير بقاء شئ منه واحداثا لجسمين آخرين والبديهة تكذبه فالاعدام التفريق بالضرورة ولتعبير عنه الانفصال بالاتصالات اندفع ما قيل ان الانفصال امر عدمى فلا يحتاج الى قابل ولم يحتج الى ان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ذلك واعدام الملكات يستدعى محلا وكذا اندفع ما قيل ان الاتصال والانفصال عرضان يتعاقبان على الجوهر الممتد فلا يثبت الهيولى باستدلالها بتوارد الاتصالات الجوهرية على امر باق وسيجئ تحقيقه فى بيان قوله وههنا سؤال يستصعبه الخ **قوله** (والا فهى فى نفسها لا واحدة) اى وان لا يعتبر معها الصورة الواحدة والمتعددة فهى فى نفسها مسلوب عنها الوحدة والكثرة فان قلت هذا مناف لما تقرر عندهم من ان هيولى العناصر مع تكثرها بحسب الصورة النوعية للبسائط العنصرية والمواليد الثلاثة واحدة بالشخص والصورة المذكورة الواردة عليها لا تصير لوحدتها الشخصية كخشب واحد لونت

(بالفعل) في الخارج (واتصال الجسم) البسيط (عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل) في نفسه (بالحقيقة وغير قابل للانفصال) الانفكاكي بل للانفصال الوهمي (والجسم الذي يقبل الانفصال) الفكي كالماء مثلا (غير متصل) في نفسه (بالحقيقة) بل بحسب الحس لعجزه عن ادراك المفاصل التي بين تلك الاجزاء (فليس ثمه امر قابل للاتصال والانفصال) بل هناك اجسام صغار تجتمع وتفترق ومحصول ما ذكره المصنف ان انتفاء الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه يستلزم ان الجسم اما ان يكون متصلا في نفسه فيكون جسما مفردا او يكون في تركيبه منتهيا الى اجسام مفردة فلم لا يجوز ان يكون الجسم البسيط الذي نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة قابلة للانقسام الوهمي دون الفكي فلا تثبت الهيولى بالبرهان المذكور لابتنائه على ان الجسم المتصل في نفسه يرد عليه الانفصال الخارجي بل ولا يثبت ايضا الجسم التعليمي لان تلك الاجسام المفردة لا تتغير اشكالها ومقاديرها (وابطله) اي قول هذا القائل (ابن سينا بما حاصله ان كل جزء منها) اي من تلك الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي (تحدث فيه القسمة الوهمية اثنينية تكون طباع كل منهما طباع الآخر) وطباع الجملة وهو ظاهر وطباع الجزء الآخر (الخارج الموافق لها في الماهية) بناء على ما ذهب اليه ذلك القائل من ان تلك الاجسام المفردة الصغار متوافقة في الماهية النوعية (فيجوز) حينئذ (على) الجزئين (المتصلين) المفروضين في جزء واحد (ما يجوز على) الجزئين (المنفصلين) اعني الجزء الذي قسم والجزء الآخر (من الانفصال) الرافع للاتحاد والاتصال (و) يجوز ايضا (على المنفصلين ما يجوز على المتصلين من الاتصال) الرافع للاثنينية والانفكاكية وذلك لان هذه الاربعة متوافقة في الماهية فتكون متشاركة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما والاول باطل قطعا فتعين الثاني فكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال (اللهم الا المانع) خارج عنه (وذلك المانع لا يكون لازما للماهية والا انحصر نوعه في شخصه) واذا لم يكن لازما (فيمكن مفارقته وعند فرض زواله يكون قابلا للاتصال والانفصال) بالفعل (و يحصل المطلوب) الذي هو اثبات الهيولى (ومبناه) اي مبنى ما ذكره ابن سينا (كون الاجزاء) التي هي تلك الاجسام الصغار (متوافقة في الماهية) كما اشرنا اليه (وهو ممنوع) لجواز ان تكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيهما جزءآن متوافقان في النوع واستبعاد تركب الماء المتشابه في الحس من اجزاء متخالفة الحقائق باسرها مما لا يجدي في امثال هذه المباحث وان بني الدليل على تسليم الخصم كان جدليا لا برهانيا (ثم نقول) وعلى تقدير تماثلها (قد يكون تشخص احدهما مانعا) من ذلك القبول (او) تشخص (الآخر شرطا له) فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه المفروضين فيه اما لوجود المانع او لفقد الشرط وهذا مدفوع بما مر من ان المانع من القبول لا يكون لازما والا انحصر النوع في الشخص واذا لم يكن لازما امكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة وذلك كاف في اثبات المطلوب (وربما) يعترض على برهان الهيولى و (يقال الاتصال) هو الوحدة (والانفصال) هو (الكثرة وهما عارضان للجسم) خارجان عنه (فعليكم ببيان كون الاتصال جزأ من الجسم) حتى يثبت تركبه من الاتصال والامر القابل له

سيالكوتي

بعضها بالوان مختلفة قلت المراد انه لا واحدة ولا متعددة بالوحدة والكثرة الحاصلتين من توارد الاتصالات ولها الوحدة الشخصية التي في نفسها بها يمتاز عن هيولى الافلاك فهي ثابتة لها في حد ذاتها كسائر الموجودات الخارجية وتلك الوحدة تجامع الوحدة والكثرة المتواردتين عليها بحسب توارد الاتصاف **قوله** (ويقال الاتصال الخ) يعني ان اللازم من البرهان وجود امر باق يقبل الاتصال والانفصال واتصال الجسم عدم انقسامه الى الاجزاء بالفعل وهو الوحدة والانفصال هو انقسامه اليها وهو الكثرة وهما عارضان للجسم بلا شبهة ولا يمكن ان يكونا جزئين له فلا بد لكم من بيان المراد بالاتصال ثم اثبات كونه جزأ من الجسم حتى يتم التقريب ويثبت ان الجسم

(فانا من وراء المنع) اى نمنع كونه جزأ منه (وهذا) الذى يقال (فيه التزام لثبوت امر غير الاتصال قابل له) وللانفصال ايضا (و يصير النزاع)حينئذ (فى كون الجسم ذلك القابل) وحده (اومع هذا الاتصال) المقبول (ولا شك ان الصورة الاتصالية) اى الجوهر الممتد فى الجهات الذى تبين بنفى الجزء اتصاله فى نفسه (اول ما يدرك من جوهر بالجسم) فى حقيقته بل هو الجسم فى بادى الرأى المعلوم وجوده بالضرورة (والذى يحتاج الى الاثبات) بالدليل (هو المادة) المتصفة بذلك الجوهر المتصل فاذا سلم ثبوتها وان هناك جوهرين احدهما قابل والآخر مقبول (فيصير النزاع)فى ان الجسم ماذا زاعا (لفظيا) لا فائدة فيه وانت تعلم ان هذا انما يصح اذا سلم ذلك القائل ان هناك جوهرا وراء هذا الجوهر المتصل لكن المشهور انه يقول ان هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحل للاتصال الذى هو الوحدة والانفصال الذى هو الكثرة على معنى انهما عرضان يحلان فيه على التعاقب كما ذهب اليه افلاطون من ان آخر ما تحل اليه الاجسام هو هذا الجوهر المتصل الممتد فى الجهات كلها فطريق الرد عليه انه يلزم من ذلك ان يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وايجادا لقسمين آخرين من كتم العدم وهو باطل كما سيأتى تحقيقه ﴿ وههنا سؤال يستصعبه بعض و) ذلك السؤال (هو ان الاتصال اذا كان جزأ الجسم) كما زعمتم (فبزواله) الذى هو الانفصال (تعدم هوية الجسم) لانتفاء الكل بانتفاء جزئه (فلا يكون الجسم قابلا له) اى لزواله اعنى الانفصال (واذا كان الجسم)قابلا لزواله كما ادعيتموه وايضا فلابدان (يبقى مع زواله) واذا بقى معه (فليس هو) اى الاتصال (جزأ الجسم) والحاصل ان كون الجسم قابلا للانفصال الذى هو زوال الاتصال ينافى كون الاتصال جزأ له فقد لزمكم فيما ذهبتم اليه القول

﴿ سيالكوتى ﴾

مركب من ذلك الامر القابل ومن الاتصال **قوله** (اى نمنع كونه جزأ منه) فالمعنى المذكور عارض له او بمعنى آخر لا يقبله الجسم فضلا عن كونه جزءا منه **قوله** (لثبوت امر الخ) فيه ان ثبوت امر قابل للاتصال بمعنى الوحدة لكن لا يصير النزاع فى ان الجسم ذلك القابل فقط اوهو مع الاتصال بهذا المعنى فانه لا يقول احد ان الوحدة جزء من الجسم فالوجه ترك هذه المقدمة والاكتفاء بما بعده . **قوله** (ولا شك ان الصورة الخ) يعنى المراد بالاتصال هو الجوهر الممتد ولا شك فى ثبوته بعد نفى الجزأ وكونه من حقيقة الجسم فانه الجسم فى بادى الرأى والذى يحتاج الى الاثبات هو المادة حتى يثبت كونه جزأ من الجسم فاذا ثبت بقوله التفريق امر آخر يكون القابل بالحقيقة حتى لا يكون التفريق اعداما بالكلية ثبت كون الاتصال بمعنى الجوهر الممتد جزأ وعدم كونه تمام الحقيقة **قوله** (فيصير النزاع الخ) الاولى تركه لان النزاع فى وجود ذلك القابل اوعدمه فى الجسم بعد الاتفاق على ان الجسم هو جوهر القابل للابعاد الثلاثة لا فى ان الجسم ماذا هو **قوله** (انما يصح الخ) هذا رد على تقرير الشارح حيث قال فاذا سلم ثبوتها وان هناك جوهرين الخ واما على ما قررنا فلا حدوث قلنا فاذا ثبتنا بقوله التعريف امر آخر فى الجسم حتى لا يكون التفريق الخ كما لا يخفى **قوله** (ما تحل اليه الاجسام) المركبة **قوله** (كما زعمتم) حيث قلتم ان هذا الاتصال ليس تمام حقيقة الجسم **قوله** (والحاصل الخ) فى شرح المقاصد ان كون الاتصال جزأ من الجسم ينافى كونه قابلا للاتصال والانفصال لان الاول يستلزم الجسم عند زوال الاتصال والثانى يستلزم بقاءه عنده ضرورة اجتماع القابل مع القبول فحينئذ يتوجه ان يقال لو كان الاتصال جزأ وقد قلتم بحصة الملزوم انتهى وهذا التقرير يشعر بان السؤال المذكور معارضة فى المقدمة اما فى مقدمة ان الاتصال جزء من الجسم او فى مقدمة ان الجسم قابل للانفصال وتقرير الشارح يدل على انه نقض لبرهان الهيولى باستلزامه المحال **قوله** (اعنى اجتماع المتنافيين) لان كل واحد من مقدمتيه يستلزم نقيض الاخرى وهو اظهر كما لا يخفى **قوله** (فيما ذهبتم اليه) اى فى الاستدلال

باجتماع المتنافيين (وظن) المستصعب (ان ذلك) السؤال (مغالطة وقعت من الاشتراك اللفظي فان الاتصال) اى لفظه (يقال للصورة) الجوهرية (التى بها) الجسم (قبول الامتدادات الثلاث وهو امر لا يزول عن الجسم) بحال من الاحوال اذ لا يتصور بقاء جسم مع زوال هذه الصورة عنه (و) يقال ايضا (لنفس الامتدادات وهو كم وليس جزأ الجسم) لانه عرض فلا يكون مقوما للجوهر (بل عارضا له) فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا شكل الجسم باشكال مختلفة المقادير مع بقاء صورته الجسمية بعينها وهو منظور فيه لان الانفصال كما ينافي الاتصال العرضي ينافي الاتصال الجوهري اذ لا يبقى معه الصورة الجوهرية المخصوصة كما لا تبقى الكمية المعينة وايضا اذا اقتصر على ان الجسم قابل للكم المتصل وزواله جاز ان يقال ذلك القابل لهما هو الصورة الجوهرية فلا يثبت في الجسم جوهر مغاير لها متصف بهما فلا تثبت الهيولى فاذكره ليس جوابا للسؤال (وجوابه الحق (ان قولنا الجسم قابل للاتصال ليس معناه ان شخصا من الجسم باقيا) على هويته الشخصية الاتصالية (يتوارد عليه اتصال) واحد (تارة واتصالان) آخران تارة (اخرى) فانه غير معقول كما ترى (وكيف يكون الواحد بالشخص واحدا تارة واثنين اخرى بل مرادنا ان ثمه امرا يستحفظ

﴿ سيالكوتي ﴾

الذي ذهبتم اليه **قوله** (وظن المستصعب) لا يخفى ان ارجاع ضمير ظن الى المستصعب مما لا وجه له لانه اذا كان ظنه هذا السؤال مغالطة فكيف استصعبه وهو اوهن عنده من نسج العنكبوت فالصواب ان يقيد بصيغة المجهول او بصيغة المصدر مع التنكير للتحقير اى ظن حقير لا يعبأ به من قبيل ان بعض الظن اثم وعلى هذين التقديرين يكون اشارة الى تزييف الجواب وعندي ان الضمير راجع الى المستصعب ولفظ ذلك اشارة الى دليل الهيولى **قوله** (وظن ان ذلك الخ) وفيه بيان موجبة استصعابه وحاصله ان المستصعب ظن ذلك الدليل مغالطة نشأت من اشتراك لفظ الاتصال بين المعنيين اعني الجوهر الممتد في نفسه الذي ثبت بعد نفي الجزء لا يزول عن الجسم اصلا حتى يثبت زوال ووجود جزء آخر والمعنى الآخر اعني الامتدادات الثلاثة التي تبدل بقاء الجسمية بشخصها كما في الشمعة المتبدلة اشكالها ليس جزأ منه فلا يقتضي زواله وجود جزء آخر للجسم سوى الجوهر الممتد وهذا هو اعتراض الاشراقيين على دليل اثبات الهيولى كما هو منصوص في شرح حكمة الاشراق والحاصل ان الجوهر الممتد هو حقيقة الجسم والمتوارد عليه انما هو المقادير المختلفة بتبدله اى بتبدل الجسم فان المقدار ليس مشخصا للجسم بدليل بقاء الشمعة المعينة مع تبدل المقادير وليس هذا اعترافا بالهيولى كما زعمه بعض القاصرين فان هذا الجوهر الممتد متصل في نفسه والهيولى ليست في نفسه كذلك قال في شرح المقاصد والانصاف ان انفصال الماء الى المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر فان الباقي في ابن هو الماء بحقيقته وان تبدل في هوية لا جزء منها انتهى والصواب ان يقول وان تبدل في هوية عوارضه من الاتصال والانفصال والوحدة والكثرة فان تبدل الهوية يستلزم انعدام جوهر وحدوث آخر **قوله** (لان الانفصال الخ) وكذا الوحدة والكثرة فان تبدل الهوية يستلزم انعدام العرض هذا الاعتراض لا وروده على ما قررنا لان الانفصال انما ينافي الاتصال الجوهري لو كان الاتصال العرضي من مشخصاته نعم انه يستلزم مقدارا ما وليس شيء من المقادير المعينة من مشخصاته وهذا كما قال اصحاب الهيولى ان هيولى العناصر مع وحدته الشخصية متكثرة بحسب الصور والمقادير المعينة فالنزاع بين الفريقين راجع الى ان الاتصال العرضي المعين من مشخصات الجوهر الممتد اولا فان كان فردا له يستلزم زوال اتصال الجوهر المعين فلا بد من جزء آخر باق في الحالين حتى لا يكون التفريق اعداما بالكلية وان لم يكن فلا حاجة الى اثبات جزء آخر سوى الجوهر الممتد **قوله** (وايضا اذا اقتصر الخ) هذا الاعتراض انما يرد اذا جعل قوله ظن الخ جوابا للسؤال واما على كونه من تتمة السؤال فهو عين ما قاله الظان كما لا يخفى **قوله** (وجوابه الخ)

الماهية الجسمية) دون الهوية الشخصية (معلوم البقاء في الاحوال) الطارئة على الجسم من الاتصال والانفصال المتعاقبين عليه (وتتوارد عليه الهويات) الشخصية فتارة تكون معه هوية واحدة اتصالية وتارة هويتان او اكثر (فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة) للاتصال والانفصال (و) هو مغاير للهويات التي تجدد بالاتصال والانفصال فانا نعلم بالضرورة ان الماء الذي في الجرة) على تقدير كونه واحدا متصلا في نفسه (اذا جعل في الكيزان فقد زالت هويته الشخصية) الاتصالية التي لم يكن فيها مفصل اصلا (حتى صار شخص واحد اشخاصا متعددة) اي زال شخص كان متصلا اتصالا وحدانيا وحصلت اشخاص هي متصلات متعددة لم تكن موجودة في تلك الهوية الاتصالية على ذلك التقدير (وثمه امر باق في الحالين هو معروض تارة لاتصال) واحد (وتارة لاتصالات متعددة و) الدليل على ان ثمه امرا باقيا هو انه (ليس نسبة هذه الاشخاص) التي في الكيزان (الى ذلك الشخص) الذي كان في الجرة) كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم تكن في تلك الجرة ولو كان زوال) تلك (الهوية الشخصية (لا بزوال جزء وبقاء جزء) آخر (بل بانتفاء الاجزاء بالمرة لما كان) الامر (كذلك) بل كان نسبة هذه الاشخاص كنسبة سائر المياه ولا شك ان الجوهر المتصل الوحداني ليس باقيا فالباقي جوهر آخر يجب ان لا يكون في نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا كثيرا كما مر حتى يمكن اتصافه بهذه الامور كلها فظهر من ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قائما بذاته لكان التفريق اعداما له بالكلية وهذا الذي قرره في اثبات الهيولى هو مسلك الانفصال ثم شرع في مسلك الانفعال فقال ﴿ تنبيه ﴾ (وربما قالوا) في اثبات الهيولى (الجسم له قوة وفعل) وذلك لان كل جسم فهو من حيث جسميته موجود بالفعل ومن حيث انه مستعد لاعراض كثيرة متصف بالقوة (والبسيط لا يكون كذلك) لان الواحد من حيث هو واحد لا يقتضي قوة وفعلا لامتناع اجتماعهما فيه وهو مردود لجواز ان يتصف الواحد بهما بالنسبة الى شيئين انما الممتنع اجتماعهما بالنسبة الى شيء واحد الا ترى

﴿ سيالكوتي ﴾

خلاصة الجواب ان المراد بقولنا انه قابل للانفصال القبول من حيث الظاهر بان يطرأ عليه الانفصال والمراد بقولنا والاتصال لا يقبل الانفصال القبول من حيث الحقيقة بان يتصف به فلا تنافي بين المتقدمين **قوله** (نسبة هذه الخ) الانصاف ان ماء الكيزان معينة بالجرة لا اختلاف بينهما الا بحسب والمقادير الوحدة والكثرة **قوله** (الجسم له قوة وفعل الخ) في الشفاء الجسم من حيث هو جسم له صورة جسمية فهو شيء بالفعل ومن حيث هو مستعد اي استعداد شئت فهو بالقوة ويكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئا هو بالفعل شيئا آخر فتكون القوة للجسم لا من حيث له الفعل فصورة الجسم مقارن شيئا آخر في انه صورة فيكون الجسم جوهرا مركبا من حيث شيء عنه له القوة وبين شيء عنه له الفعل فالذي له عنه الفعل هو صورته والذي له عنه القوة هو مادته وهو الهيولى ولا يخفى سقوط بحث الشارح اذ لا تعرض في هذا التقرير على ان الواحد لا يقتضي قوة وفعلا بل انه لا يكون الشيء من حيث هو بالقوة شيئا هو من حيث هو بالفعل شيئا آخر وهذه المقدمة بديهية **قوله** (الا ترى الخ) في الشفاء ولسائل ان يسئل ويقول فالهيولى ايضا مركبة لانها في هيولى وجوهر بالفعل وهو مستعد ايضا فيقول ان جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى ليس شيئا آخر الا انه جوهر مستعد لكذا والجوهرية التي لها ليس يجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل يعدها ان يكون بالصورة وليس معنى جوهريته الا انها ليس في موضوع فالاثبات منهما هو انه امر واما انه ليس في موضوع فهو سلب وانه ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا للهيولى بالامر العام ما لم يكن له فصل يخصه وفصل انه مستعد لكل شيء وصورة التي بطن له وهي انه مستعد قابل فاذن ليس ههنا حقيقة الهيولى يكون لها بالفعل وحقيقة اخرى يكون بالقوة الا ان يطرأ عليه حقيقة من خارج فيصير ذلك بالفعل ويكون في نفسها وباعتبار ذاتها بالقوة انتهى فكونها موجودة طرأ عليها

ان الهيولى موجودة بالفعل وقابلة للصور المتعددة فهي بالقوة فى بعضها قطعا (وربما استعانوا)
فى اثبات الهيولى (بالتخلخل والتكاثف) الحقيقيين فانه اذا لم يكن فى الجسم امر غير متقدر بذاته حتى
يتصور قبوله للمقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من غير انضمام شئ اليه وانفصاله عنه
وجوابه ان الصورة الجسمية وان كانت مستلزمة فى الوجود والتعقل للمقدار الا انها لاتستلزم مقدارا
مخصوصا فجاز ان تكون هى قابلة لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود امر آخر (والكون والفساد) اى
وربما استعانوا بهما ايضا اذ لابد فيهما من امر يخلع صورة ويلبس اخرى وهو الهيولى وفساده ظاهر
لان المتبدل فى الكون والفساد هو الصور النوعية فجاز ان يكون القابل لها خلعا ولبسا هو الصورة
الجسمية على انا نقول وجود هذه الامور التى استعين بها مبنى على وجود الهيولى فيلزم الدور (والمعتمد)
عند المتكلمين (فى نفى الهيولى انها) على تقدير وجودها (اما) ان يكون (لها حصول فى الحيز اولا)
يكون (فان كان) لها حصول فيه (فاما) ان يكون ذلك الحصول (على سبيل الاستقلال فجسم)
اى فالهيولى جسم لان المتحيز بالذات لابد ان يكون جوهرا ممتدا فى الجهات ولا معنى للجسم الا ذلك وايضا
فالصورة الجسمية حينئذ مثل لها فكيف تحل فيها وايضا ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التسلسل
والا كانت الجسمية مستغنية عن المحل لانها مثلها (اولا) يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال
بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية (فالهيولى) حينئذ (صفة حالة فى الجسمية) تابعة لها فى التحيز
لا جوهر هو محل لها كما هو مطلوبكم (والا) اى وان لم يكن لها حصول فى الحيز لا استقلالا ولا تبعا
(فلا تختص الجسمية بها) اختصاصا ناعتا لها (لانه) اى لان ما لا تحيز له اصلا (امر معقول محض)
لا تعلق ولا اختصاص له بحيز قطعا فكيف يتصور حلول الجسمية المتحيزة بالذات فيه وقد يجاب بانا لا نسلم
انها لو كانت متحيزة بالتبعية لكانت صفة للجسمية فان تحيز الشئ بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله فى الغير
كما فى الاعراض الحالة فى الاجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تحيز الهيولى
لا بالاستقلال ان يكون تحيزها على سبيل حلولها فى الجسمية بل يجوز ان يكون تحيزها بشرط حلول
الجسمية فيها فتكون موصوفة بها لا صفة لها (وقد يقال) فى نفى الهيولى وابطال تركب الجسم منها (لو كان
الجسم مركبا من جزئين) كما ذكرتم (لزم من تعقله تعقلهما) ولم يحتج فى ثبوت شئ منهما له الى برهان
(واللازم باطل) فانا نعقل الجسم ولا نعقل الهيولى ونحتاج فى اثباتها الى البرهان (والجواب منع تعقل
حقيقته) يعنى ان ما ذكرتم انما يلزم اذا كان حقيقة الجسم معقولة بالكنه وهو ممنوع ﴿ المقصد
الثامن ﴾ فى تفريعات لهم على) وجود (الهيولى احدها اثبات الهيولى لكل جسم) وانما احتيج
الى هذا الاثبات (اذ تلك الحجة) التى هى المعول عليها فى اثباتها اعنى مسلك الانفصال كما عرفت (لا تثبتها
الا لما يقبل الاتصال والانفصال بالفعل) كالعنصريات (ولعل بعض الاجسام لا يقبلهما كالفلكيات)

﴿ سيالكوتى ﴾

من خارج واما فى ذاتها فهى استعداد محض **قوله** (فيلزم الدور) فيه انه يجوز ان يكون وجود
تلك الامور مبنيا على وجود الهيولى والعلم بوجود الهيولى مستفادا من العلم بوجودها كحال سائر المعلولات
بالنسبة الى عللها تحقيقه الوجود **قوله** (فكيف تحل فيها) ولانه يلزم تداخل الممتد وقال الامام لانه
يلزم اجتماع المثلين ويرد عليه منع التماثل **قوله** (فالهيولى صفة الخ) اذ لا معنى للحلول الا التبعية
فى التحيز **قوله** (فكيف يتصور الخ) لانه يلزم تحيزه ولو تبعا **قوله** (وقد يجاب الخ) مبنى
الجواب ان الحلول عبارة عن الاختصاص الناعت فليس يلزم من تحيزها بالاتصال ان تكون
العناصر للصورة الجسمية الخ يريد ان الجسمية اعنى الامتداد الجوهرى من حيث هو امتداد جوهرى
لا يخالف جسمية اخرى الا باعتبار امور خارجة عنها منضمة اليها فى الخارج لا باعتبار امور تتحد معها
فى الوجود الخارجى كاتحاد الفصول بالجنس لان الجسمية موجودة فى الخارج اثبت وجوده بعد
نفى الجزء وما فى حكمه من غيران يلاحظ معا امر آخر بل يحتاج فى ثبوته لامر يعتبر معها الى الاحتجاج

على رأيهم فلا بد لاثبات الهيولى فيهامن بيان آخر (فقال ابن سينا طبيعة الاتصال) اى الصورة الجسمية المتصلة فى نفسها (للجميع) اى لجميع الاجسام طبيعة (واحدة) نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة فلكية الى غير ذلك من الامور التى تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود فى الخارج والطبيعة الفلكية مثلا موجود آخر قد انضاف هذه الطبيعة فى الخارج الى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها فى الوجود بخلاف المقدار فانه امر مبهم لا يوجد فى الخارج مالم يتنوع بفصول ذاتية بان يكون خطا او سطحا مثلا وكل ما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف (فاذا ثبت احتياجه) اى احتياج الاتصال الذى هو الصورة الجسمية (الى المادة) فى الاجسام العنصرية لكونه حالا فيها (امتنع قيامه بنفسه) فى شئ من الاجسام (والا) اى وان لم يمتنع قيامه بنفسه بل قام بذاته فى الفلك مثلا (كان) ذلك الاتصال الجوهرى (فى حد ذاته غنيا عن المحل والغنى عن المحل لا يحل فيه) اصلا (وبالجملة فالحقيقة الواحدة) النوعية (لا تختلف لوازمها) ومقتضياتها (فتكون) بالنصب على انه جواب النفى (قائمة بذاتها تارة وبالغير اخرى كما لا تكون جوهرا مرة وعرضا اخرى) اى كما ان انقلاب الحقائق محال كذلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة محال لاستلزامه ان لا تكون تلك الحقيقة تلك الحقيقة بل حقيقة اخرى (والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمى) اى لا نسلم ان الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة نوعية (وذلك مما لا سبيل الى اثباته) فان ما ذكر تموه من اختلافها بالامور الخارجة عنها مسلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع فان الطبيعة الجسمية مطلقا امر مبهم

﴿ سيالكوتى ﴾

كالصورة النوعية والاعراض **قوله** (بخلاف المقدار) اى بخلاف الماهية الجنسية كالمقدار مثلا وانما لم يمثل بالمقدار لكونه اشد مناسبة للجسمية **قوله** (لا يوجد فى الخارج الخ) تفسير للمبهم يعنى لا يجوز ان يوجد مقدار ثم يتبعه انه يكون خطا او سطحا كالصورة الجسمية مع سائر الامور التى يعتبر معها بل لا بد من انضمام امر آخر يكون متحدا معه فى الخارج حتى يصير خطا او سطحا ثم يوجد فى الخارج وكذا الحال فى كل طبيعة جنسية اذا لاحظها العقل فى نفسها لا يحكم بوجودها فى الخارج مالم يعتبر معها الفصل بحيث ينضم فيه ويتحد معه فى الجعل والوجود **قوله** (ومقتضى الطبيعة الخ) بخلاف الطبيعة الجنسية فانه يجوز ان يختلف انواعها بامور لها فى ذاتها **قوله** (فاذا ثبت) فان قيل لم يثبت احتياج الصورة لاجل ذاتها بل لقبولها الانفصال ويكون الاحتياج الى المادة مقتضى ذاته قلت قبول الانفصال واسطة فى التصديق بالاحتياج وليس بواسطة فى الثبوت والا لكان ثبوت الهيولى للاجسام متأخرا عن قبول الانفصال فتدبر فانه دقيق **قوله** (اى لا نسلم ان الطبيعة الخ) هذا المنع مدفوع لان المقصود ان الجسمية من حيث هى جسمية اى امتداد جوهرى طبيعة نوعية لكونها موجودة فى الخارج من غير اعتبار امر آخر متحد معها بل انما يعتبر من حيث جسميته الى المادة فى العنصريات كانت كذلك فى الكل فى الشفاء اما الصورة الجسمية من حيث هى جسمية فهى طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا يخالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل فى الجسمية وما يلحقها انما يلحقها على انها شئ خارج عن طبيعتها فلا يجوز اذا ان تكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة واللواحق الخارجية لا بعينها محتاجة الى المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى المادة انما تكون للجسمية ولكل ذى مادة لاجل ذاته وللجسمية من حيث هى جسمية لا حق فقد بان ان الاجسام مؤلفة من مادة وصورة انتهى ولا يخفى انه كما يندفع بهذا البيان منع كونها طبيعة نوعية لا احتياج فيه الى اثبات عدم الواسطة بين الاحتياج فى الغنى الذاتيين فانه استدلال بان مقتضى الطبيعة النوعية لا يتخلف عنه فلا يختلف الاحتياج عنها فى جسم من الاجسام سواء كان بينهما واسطة اولا فتدبر حق التدبر يظهر لك الحق الصريح **قوله** (فان الطبيعة الجسمية مطلقا الخ) هذا مكابرة فانه بعد

كالمقدار فلا يتصور وجودها الا ان يتنوع بفصول مقومة لها او بعد تنوعها ينضم اليها امور خارجة عنها فلم قلتم انها ليست كذلك (وان سلم) ان الاتصال الجسمي حقيقة واحدة نوعية (فقد) يجوز ان يقوم بالمادة تارة و يقوم بنفسه اخرى ولا محذور في ذلك اذ قد (لا يكون الشيء محتاجا لذاته) الى محل (ولا غنيا لذاته) عنه (بل يعرض كل منهما له عن علة) فلا يلزم ان يكون الغني بذاته عن شيء حالا فيه ويمكن ان يدفع هذا بانه لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشيء اما ان يكون لذاته محتاجا الى محل اولا واذا لم يكن محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا عنه في حد ذاته اذ لا معنى للغنى سوى عدم الحاجة والمستغني في حد ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه (واما النقض بالطبيعة الجنسية) بان يقال الحيوانية مثلا طبيعة واحدة مع ان لوازمها ومقتضياتها مختلفة فقد تقتضي في الانسان ما لا تقتضيه في الفرس (فقد عرفت جوابه) حيث نبهناك على ان الجنس امر مبهم لا يدخل في الوجود الا بعد تحصله بفصل يعينه وهما متحدان بحسب الخارج في الجعل والوجود فالطبيعة الجنسية في الخارج حقائق مختلفة بحسب فصولها المنوعة فجاز اختلافها في الاقتضاء واللوازم بخلاف الطبيعة النوعية فانها حقيقة متحصلة لا يتصور اختلاف لوازمها * (ثانيها) اى ثاني تفريعات الهيولى (ان الهيولى لا تخلو عن الصورة) اى لا توجد خالية عن الصورة الجسمية مطلقا وذلك (لوجوه * الاول الهيولى المجردة) بالفرض عن الصورة (اما اليها اشارة فتكون) الهيولى حينئذ (جسما او) امرا حالا (في جسم لامتناع الجوهر الفرد) وذلك لانها اذا كانت ذات وضع اى قابلة للاشارة الحسية فان انقسمت في جميع الجهات كانت جسما اى صورة جسمية لانها الجسم في بادي النظر كما مر وان لم تنقسم اصلا كانت جوهرا فردا وان انقسمت في جهة واحدة او في جهتين فقط كانت خطا او سطحا لا جوهريا لانهما في حكم الجوهر الفرد كما عرفته بل عرضيا

❊ سيالكوتي ❊

نفي وجود الجزء وما في حكمه ثبت وجود جوهر لا فصل فيه والمبهم لا وجود له في الخارج نعم المفهوم المأخوذ منه في العقل اعني الجوهر القابل للابعاد الثلاثة جنس مبهم يحتاج الى انضمام فصل ينوعه لكن في الصورة الجسمية التي كالمادة لا اتى كما نص عليه في الشفاء **قوله** (ليستحيل حلوله فيه) اى بالنظر الى ذاته فلا يرد انه في حد ذاته يجوز ان يحل لعارض انما المستحيل حلول الامر الذي يقتضي ذاته الغناء وما قيل انه اذا كان في حد ذاته مستغنيا فلا بد لاستغنائه من علة وهي ذاته اذ الفرض انه مستغن في حد ذاته ففيه ان الاستغناء لكونه عدميا يكفيه عدم علة الاحتياج **قوله** (ان الهيولى) اى هيولى الاجسام نص عليه في الشفاء وسيجيء في كلام الشارح ايضا **قوله** (مطلقا) اى لا قبل حلول الجسمية ولا بعدها فان قيل بعدما ثبت ان الهيولى في نفسها لا واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة كل ذلك بواسطة الجسمية ظهر امتناع وجودها بدون الصورة لامتناع وجود شيء لا يكون واحدا ولا كثيرا قلت قد عرفت ان المنفي عنها قبل الصورة الوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية واما وحدتها في ذاتها فهي ثابتة لها في جميع الاحوال **قوله** (وذلك الخ) الاظهر الاخصر ان يقال لانها ان كانت مشارا اليها بالاستقلال كانت جسما اى جوهرا ذا حجم وان كانت بالتبع كان حالا في الجسم سواء كانت نقطة او خطا او سطحا او جسما تعليميا او غيرها لامتناع الجوهر الفرد وما في حكمه فلا يكون جوهرا فردا ولا خطا ولا سطحا ولا امرا حالا في احدها وهذا على تقدير الاغماض عن جوهريته فالواجب الاكتفاء على كونها جسما واما ما ذكره الشارح ففيه اختلال لانه ان قيد الاشارة الحسية بالاستقلال لا يصح قوله لا جوهريا بل عرضيا وان لم يقيد لم يصح كانت جسما اى صورة جسمية لجواز ان يكون جسما تعليميا **قوله** (بل عرضيا) الظاهر انه اضراب عن قوله جوهريا اى بل خطا او سطحا عرضيا وفيه انه يجوز ان يكون نقطة فلا بد من التعرض له الا ان يقال بل امرا عرضيا فيشمل النقطة ايضا بل ههنا فان الاضراب عن باطل الى باطل لا معنى له والصواب ان يقال وما لم ينقسم اصلا

فتكون الهيولى حينئذ امرا حالا فى الجسم لا محلا للصورة الجسمية هذا خلف (والا) اى وان لم يمكن اليها اشارة بان لا تكون متحيزة لا اصالة ولا تبعا ولاشك انها قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام فى هيولى الاجسام (فاذا حصلت فيها الصورة) الجسمية (فاما) ان تحصل معها (فى جميع الاحياز و المظاهر او لا) تحصل (فى شئ منها او) تحصل (فى بعضها) دون بعض (و) الاقسام (الثلاثة باطلة فالاولان) باطلان (ضرورة) لان الهيولى المنضمة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لابد له من حيز ولا يمكن ان يكون جسم واحد فى زمان واحد فى مكانين او اكثر (والاخير) باطل (لعدم المخصص) بالنسبة الى ذلك البعض لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية وكذا نسبة الصورة الجسمية فانها تقتضى حيزا مطلقا لا معينا (فان قيل لعل صورة نوعية) تحل فى الهيولى مع حلول الصورة الجسمية فيها فهى (تخصصها) بحيز معين (وايضا ينتقض) ما ذكرتم (بالجزء المعين من الارض) ومن سائر العناصر الكلية (واختصاصه بحيزه) المعين (بلا مخصص) يقتضيه فان نسبة اجزاء العنصر الكلى الى اجزاء حيزه على السواء مع ان كل واحد من اجزائه حاصل فى حيز معين (قلنا الصورة النوعية) وان عينت موضعا كليا لكن (نسبتها الى جميع اجزاء حيز الكل واحدة فالكلام فى تخصيصه بحيزه) المعين من اجزاء حيز الكل فان الهيولى المجسمة مع تلك الصورة النوعية اما ان تحصل فى كل واحد من تلك الاجزاء او فى بعضها او لا تحصل فى شئ منها والكل باطل وقد يقال جاز ان يقارن الهيولى صورة اخرى او حالة من الاحوال تعين لها بعض اجزاء المكان الكلى وايضا قد تكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلى فلا حاجة فى التخصيص الى غير الصورة النوعية فان قلت ننقل الكلام الى اختصاص اجزاء ذلك العنصر باماكنها الجزئية قلنا تلك الاجزاء مفروضة فيه لا موجودة فى الخارج فلا تقتضى مكانا وايضا جاز ان يفرض هناك حالة مخصصة للاجزاء بوضع معين (والجزء من الارض انما اختص بحيزه) المعين الذى هو فيه (لكون مادته قبل تلك الصورة) الارضية كانت (لها صورة) اخرى (مخصصة) لذلك الجزء (بذلك الحيز او) مخصصة له (بحيز آخر انتقل) ذلك الجزء (منه بالاستقامة الى ذلك الحيز) والحاصل ان مخصص ذلك الجزء من الارض بحيزه المعين هو الوضع السابق الحاصل لمادته بسبب صورة سابقة اما فى ذلك الحيز او فى حيز آخر انتقل ذلك الجزء بعد حصول صورته الارضية منه الى حيزه على اقرب الطرق وتلك الصورة السابقة مسبوقة بصورة ثالثة وهكذا الى ما لا نهاية له كما هو مذهبهم (والجواب) عن هذا الوجه من الاستدلال (انه فرع عدم القادر المختار وانه لا مخصص) بالحيز المعين (الا الصورة) وما يتبعها من الاوضاع لكنا نقول ان الجسمية اذا حلت فى الهيولى تخصصت بحيز معين لارادة الفاعل المختار الذى اوجد الجسمية فيها باختياره * الوجه (الثانى انه يلزمه) اى المجرد الذى هو الهيولى (فعل وقبول) يعنى ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكان لها حال تجردها وجود بالفعل واستعداد لقبول الصورة وقد تبين ان الشئ الاحدى الذات يمتنع ان يتصف بالقوة والفعل معا فوجب أن تكون المادة المجردة مجتمعة مع الصورة هذا خلف * الوجه (الثالث) لو جاز تجرد هيولى جسم عن صورته لجاز تجردها بعد انقسامه الى جزئين

﴿ سيالكوتى ﴾

وانقسمت فى جهة او فى جهتين كانت نقطة او سطحا لامتناع الجوهر الفرد وما فى حكمه **قوله** (فيكون الهيولى حينئذ امرا حالا الخ) اى صورة جسمية نبه بذلك لانه اللازم من كونها منقسما فى الجهات الثلاث لا كونها مركبة من الهيولى والصورة **قوله** (والمظاهر) وهى خصوصيات الانواع والاصناف والاشخاص **قوله** (فى مكانين) الاظهر فى حيزين **قوله** (لعل صورة الخ) اجيب بان ينقل الكلام الى خصوصية تلك الصورة النوعية **قوله** (اما فى ذلك الحيز) كجزء من الهواء والهواء اخرج عن حيزه الطبيعى وحصل فى جزء من الارض فان ذلك الجزء او فى لهما والاولية الناشئة من الصورة السابقة

مثلا وحينئذ نقول (مادة الجزء و) مادة (الكل ان تجردتا) معا (فان كانتا واحدة) بان لاتزيد مادة الكل
على مادة الجزء (فالشئ مع غيره كهو لامعه) وذلك محال (والا) اى وان لم يكونا واحدة (كان المحمول)
المركب من مادتى الجزئين اعنى مادة الكل (زائدا) على مادة الجزء (فثم مقدار) باعتباره صارت المادة
متصفة بالزيادة والنقصان (وصورة) جسمية لان الجوهر الممتد فى الجهات هو الجسمية (كما مر) فلاتكون
الهيولى مجردة (وقد عرفت مافيهما) اى هذين الوجهين من الفساد اما فى الثانى فلجواز اتصاف
الواحد بالقوة والفعل بالنسبة الى شيئين واما فى الثالث فلان الهيولى فى نفسها لاتوصف بمساواة
ولا بزيادة ونقصان انما تتصف بهذه الاوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية (فلانكرره * ثالثها) اى
ثالث التفاريع (ان الصورة) الجسمية ايضا (لاتخلو عن الهيولى لوجوه) ثلاثة * (الاول لو فرضنا صورة
بلاهيولى) كانت اما مشارا اليها او غير مشار اليها (فان كانت مشارا اليها كان) ذلك المشار اليه (متناهيا)
فى جميع الجهات لتناهى الابعاد (و) كان ايضا (مشكلا) بشكل مخصوص لان الشكل كما عرفت هيئة
شئ تحيط به نهاية واحدة او اكثر من جهة احاطتها به فكل شئ متناه يلزمه ان يكون ذا شكل فذلك
الشكل الثابت للصورة المجردة (اما النفس الجسمية) ولوازمها (فكل جسم) يجب ان يكون (له ذلك
الشكل) العارض لمقدار مخصوص لاشتراك الاجسام كلها فى الجسمية المقتضية له (فيتساوى حينئذ)
(الكل والجزء) فى الشكل والمقدار المخصوصين وهو محال (اولا) لنفس الجسمية بل لسبب آخر (فتكون
الصورة المجردة (قابلة لغيره) اى لغير ذلك الشكل من الاشكال المخالفة له (وما هو) اى ليس قبول شكل
آخر (الا بالفصل والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل والوصل وقد ابطلناه) بما مر من
ان القابل لهما لا بد ان يكون مقارنا للهيولى (وان كانت) الصورة المجردة (غير مشار اليها فليست صورة
جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد) الجوهرى الممتد فى الجهات الملزوم
للامتداد العرضى ذهنا وخارجا (و يمتنع ان يتصور) هذا الامتداد (بلا حيز و لا اشارة و ايضا فتكون)
الصورة المجردة على تقدير كونها غير قابلة للاشارة (امرا عقليا محضا) لا تعلق له بحيز اصلا (فيمتنع

❊ سيالكوتى ❊

والاحوال العارضة لها او فى اجزائه كجزء من الماء صار فى حيزه الطبيعى ارضا فالنقل الى اقرب
جزء من حيز الارض **قوله** (بان لاتزيد الخ) يعنى ان المراد الوحدة فى المقدار وهى
المساواة لان الهيولى لاتخلو عن الصورة هذا المطلب وان علم مما تقدم حيث ثبت ان الصورة
بذاتها تقتضى حلول المادة وهو الوجه الثانى بعينه الا انه لما كان اصلا لقدم العالم وغيره من المسائل
جعلوه مطلبا برأسه حينئذ ان فى اثباته بالوجه الاول بيان احتياج الصورة الى المادة والشكل
والتساوى ووجوب تناهيها وان الهيولى لاتحتاج الى الصورة المعينة **قوله** (لكانت الخ) هذا
لايجوزه العقل بعد ملاحظة انها امتداد جوهرى فان الامتداد الجوهرى لايمكن وجوده
بدون فراغ يشغله فلابد ان يكون مشارا اليه **قوله** (فان كانت مشارا اليها كان متناهيا)
هذه قضية اتفاقية لو لم يكن مشار اليها كانت ايضا متناهية لان الثابت بالبراهين تناهى الابعاد سواء
فرض مشار اليها اولا **قوله** (كان المشار اليه) اشارة الى وجه تذكير الضمير والخبر **قوله**
(متناه) اى فى الجهات او فى الجهتين لئلا يرد النقض بالخط **قوله** (فكل جسم) بسيطا كان او مركبا
قوله (لاشتراك الاجسام الخ) والمفروض انها مقتضية للشكل والمقدار المخصوصين استقلالا من غير
شرط او رفع مانع **قوله** (فتساوى حينئذ الكل الخ) اى الجزء الموجود فى الخارج **قوله** (وهو
محال) لانه لايبقى الكل كلا ولا الجزء جزأ **قوله** (قابلة) اى قصر الى ذاتها **قوله** (الملزوم
للامتداد الخ) لافائدة فى هذا الوصف الا ان يقال ان المشار اليه ماهو شاغل الحيز والشاغل للحيز
بالذات انما هو الامتداد ولذا يزيد و ينقص بالتخلخل والتكاثف فالامتداد انما هو مشار اليه لكونه
ملزوما للامتداد العرضى **قوله** (فيمتنع) لانه يلزم تجرد المجرد ولو بالتبع

مقارنته للمادة) المتحيزة واو تبعا كسائر المجردات. واعلم ان هذا الاستدلال يتم بان يقال لو تجردت الصورة لكانت متناهية ومتشكلة فذلك الشكل اما الجسمية وحدها اولسبب آخر فلا حاجة الى التعرض لكونها قابلة الاشارة اوغير قابلة لها بل هذا الترديد ما جعل في الملخص دليلا مستقلا هكذا الصورة المفارقة ان قبلت الاشارة فهي لامحالة في جهة ومختصة بمادة وان لم تقبل فهي غير الصورة التي تشير اليها حال كونها مادية (لايقال هذا) الذي ذكرتموه من ان الجسمية المشتركة اذا اقتضت وحدها شكلا مخصوصا على مقدار معين وجب تساوي الاجسام حتى الجزء والكل في ذلك الشكل على ذلك المقدار (ينتقض بالفلك اذ شكله مقتضى ذاته) التي هي صورته النوعية (وجزؤه ككله) في تلك الصورة النوعية (ولا يلزم تساويهما في المقدار والشكل) المخصوصين معا بل لايجوز ذلك فان الافلاك الخارجة والتداوير اجزاء الافلاك الكلية مع امتناع التساوي في المقدار وان كانت مساوية لها في الشكل الكرى (لانا نقول لولا مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكل جزئه) ومقداره (ككله) بسبب الاشتراك فيما يقتضيهما (لكن ثمه مانع) يمنع من التساوي في الشكل والمقدار جميعا (وهو ان الكل حصل له ذلك الشكل) مع المقدار المخصوص بان حلت الصورة الجسمية في المادة الفلكية فاقتضى لها صورته النوعية الحالة معها في تلك المادة مقدارا وشكلا مخصوصين (فامتنع ان يكون الجزء) من الفلك (ذلك الشكل) والمقدار (والا لم يكن جزأ) وكذا الكلام في سائر الاجسام البسيطة اذا كان لها اجزاء موجودة بالفعل ومنهم من وجه النقض بالاجزاء المفروضة في الفلك وغيره من البسائط فانها قد تفرض مضلعة لامستديرة وزعم ان المانع حصول الجزء المفروض بعد وجود الكل ورد بان الشكل من لوازم الوجود دون الماهية فاذا اقتضاه طبيعة لم يكن اقتضاؤها اياه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يتجه السؤال وايضا الجزئية مطلقا مانعة من المساواة في الشكل والمقدار معا فلا مدخل لتأخر الجزء في الوجود عن الكل في المانعية (واما في الصورة) الجسمية (فلو تجردت) عن المادة (فلا تكون) هناك (الا الطبيعة) الجسمية (المشتركة) ولم يكن هناك سبب يقتضي كلية وجزئية سوى تلك الطبيعة المشتركة فلا يتصور حينئذ اختلاف في امر من الامور حتى في الكلية والجزئية (فلا يكون ثمه كل ولا جزء

﴿ سيالكوتي ﴾

قوله (المتحيزة واو تبعا) اى بتبعية الصورة الجسمية المقدار **قوله** (في جهة) اى في جانب وهو المكان من حيث وقوعه في احدى الجهات الست مختصة بمادة لانه حينئذ يكون جسما وكل جسم له مادة **قوله** (فهي غير الصورة الخ) والكلام في تجرد الصورة المادية **قوله** (وان كانت الخ) لكن الكلام في لزوم التساوي في المقدار والشكل المخصوصين كما مر **قوله** (لانا نقول الخ) حاصله ان الصورة النوعية لكل ذلك اقتضى المقدار والشكل المخصوص في مادة معينة وتلك المادة معينة في الحيز وان كان المقتضى متحققا فيه بخلاف الصورة الجسمية وانما فرض مقتضية بانفرادها من غير مدخلية شئ آخر **قوله** (ومنهم من وجه الخ) وفي الاشارات ولوازمه منفردا بنفسه عن نفسه تشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والشكل فكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه الكلية وفسره الامام بما حاصله انه لو لزم لامتداد الشكل المخصوص حال كونه منفردا عن المادة عن نفسه لزم استواء الاجسام في مقادير الامتدادات وهي هيئات التناهي ضرورة ان الاجسام مشتركة في طبيعة الامتداد الجسماني فلو كان المقتضي للشكل المخصوص نفس الجسمية يوجب من استوائها في طبيعة الامتداد استوائها في مقادير الامتداد والشكل واما قوله لوكا الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم فمعناه ان جزء الجسم البسيط مساو لكل في الماهية فلو كان المقتضي للشكل الجسمية لكان الجزء مساويا للكل في الشكل فعلى التقدير يرد النقض بالاجزاء الموجودة في الفلك كالخارج والتدوير فانها مساوية لكله في الصورة النوعية المقتضية لشكله المخصوص مع عدم استواء الاجزاء في الشكل والمقدار المخصوص وفسره المحقق الطوسي بما حاصله انه لو كانت الجسمية بنفسها مقتضية للشكل المخصوص لزم تشابه

فضلا عن اختلافهما بالشكل) فقد اندفع عن الدليل النقض المذكور (ولكن لمانع ان يمنع ان الشكل)
وتبدله (انما يكون بالاتصال والانفصال كما) ترى (في الشمعة) فانها (تتشكل باشكال مختلفة من
غير فصل) ووصل فليس يلزم من استناد الشكل العارض للصورة المجردة الى سبب مغاير لنفس الجسمية
وكونها قابلة لشكل آخر استقلالها بقبول الفصل والوصل كما زعمتم (ولا يجاب) عن هذا المنع (بان
ذلك) اى قبول تبدل الاشكال (يقتضي) لا محالة (القسمة الوهمية) اذ لا يتصور تبدل شكل فيما
لا يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء (وتفضي) القسمة الوهمية كما مر (الى) القسمة (الانفكاكية و يلزم
المحال المذكور لانا نقول لو كفى ذلك) في دفع المنع (لاستقل بالدلالة) على المطلوب بان يقال لو فارقت
الصورة المادة لكانت قابلة للقسمة الوهمية المفضية الى الانفكاكية فيلزم استقلال الجسمية بقبول
الفصل والوصل وقد ابطلناه وعلى هذا (فكان هذه المقدمات) المذكورة في دليلكم (كلها ضائعة)
لا حاجة اليها (و يمكن الجواب) عن هذا الذي قلناه (بانه لا ينافي حقية الكلام) وصحة الدليل بمقدماته
بل هو من قبيل تعيين الطريق الذي هو اقصر * (الثاني) من الوجوه الثلاثة (الصورة الجسمية لو)
خلت عن الهيولى و(قامت بذاتها لاستغنت) في نفسها (عن المحل فلا تحل فيه) اصلا لكنها حالة فيه
فلا يجوز خلوها عنه وقد عرفت جوابه * (الثالث) من تلك الوجوه ان يقول على تقدير ان يجوز خلو
الصورة عن المادة (نفرض الكل تفارقه صورته قبل التجزئة و بعدها فان كان لا تميز معه) بين صورة
الكل وصورة الجزء (فالشيء مع غيره كهو لا معه وان كان) بينهما (تميز وقد عرفت) في مباحث التعين
(انه لا تميز) ولا تعدد (بين الامثال اى بين افراد ماهية نوعية (الا بالمادة) وعوارضها (فهي)
اى الصورة الجسمية (مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها هذا خلف وقد عرفت ما فيه) من انه مبني

﴿ سيالكوتي ﴾

الاجسام اى الصورة الجسمية اى اتحادها في المقدار والشكل و يلزم منه تساوي الشكل المفروض
منها للكل لا بمعنى انه يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض و يلزم المحال من جهة تشابه اصولهما
بعد الفرض بل بمعنى امتناع فرضي الكلية والجزئية في الاصل بان وصفهما بالفرض يستلزم رفعهما
فعلى هذا التقدير نقض بالاجزاء المفروضة في الفلك فانها متساوية للكل في الصورة النوعية
المقتضية للشكل المخصوص مع عدم امتناع فرض الكلية والجزئية والجواب على التقديرين الفرق
بين الصورتين بانه في صورة النقض المادة موجودة فالصورة النوعية المقتضية وان كانت متحدة في الكل
والجزء لكن اختلاف القابل مانع عن حصول الشكل الكلي للجزء ومن امتناع فرض الكلية والجزئية
وفيما نحن فيه الصورة الجسمية مجردة عن المادة المستقلة في اقتضاء الكل ممن تشابههما يلزم المحال
المذكورة واذا تحققت ما تلونا عليك ظهر لك ان كان النقض بالاجزاء المفروضة للفلك وارادوا
ان الرد الذي ذكره الشارح وهو مذكور في المحاكمات غير وارد لان الاستدلال ايضا كان بفرض
اجزاء المفروضة للجسمية بان فرضها يستلزم رفعها فتدبر واما قوله وايضا الجزئية الخ فالجواب
عنه ان اعتبار التأخر ليس لاجل ان له مدخلا في منع مساواة الجزء للكل بل لانه في الواقع كذلك لان
الاجزاء المفروضة للبسيط لا تكون الا متأخرة بخلاف المركب وقد صرح به المحقق في شرحه **قوله**
(لمانع ان يمنع الخ) هذا انما يرد لو اريد بقوله هو اى الشكل آخر الا بالفصل والوصل في نفس الجسم
اما لو اريد به وما هو اى تشكل الجسمية الا بفصل بعضها عن البعض فلا وروده كما لا يخفى فان
تعدد الاشكال في الامتداد الا باعتبار فصل بعضه ولولاه لكان امتداد واحد **قوله** (تبدل الخ)
بل اصل التشكل اذا احاطة الحد والحدود لا يتصور فيما لا امتداد له و يقتضي القسمة الوهمية اى
فيما له طبيعة نوعية متعددة الافراد كما فيما نحن فيه **قوله** (كما مر) من ان حكم الامثال واحدة
قوله (وقد عرفت جوابه) من انه يجوز ان لا تكون محتاجة ولا مستغنية **قوله** (فان كان لا تميز
الخ) فيه ان الكلية والجزئية باعتبار المادة فاذا فرضت الصورة منفردة عن المادة فلا كل ولا جزء

على عدم القادر المختار وان تمايز الامثال معلل بالمادة وكلاهما ممنوعان (فلانكرره * رابعها) اى رابع تفريعات الهيولى وتركب الجسم منها ومن الصورة (قد علمت) فى مباحث الماهية (انه لابد) فى الماهية الحقيقية المركبة (من احتياج احد الجزئين الى الآخر) فقط او احتياج كل منهما الى صاحبه على وجه لايلزم منه دور وحينئذ فلابد بين جزئى الجسم من حاجة واما كيفية تلك الحاجة (فاعلم ان الهيولى ليست علة للصورة والالم لها) اى للهيولى (وجود قبل وجود الصورة) لان العلة متقدمة بالوجود على معلولها لكنا قد بينا ان المادة لاتكون بالفعل الابسبب الصورة لان الشئ الواحد لايكون متصفا بالقوة والفعل معا وقد عرفت فساده فلا نعيده (و) ايضا لوكانت الهيولى علة للصورة (لاجتمع فيها) اى فى الهيولى (القبول والفعل) بالنسبة الى شئ واحد فانها حينئذ فاعلة للصورة وقابلة لها وهو باطل وجوابه انه مبنى على ان البسيط لايكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت مافيه (و) ايضا لايجوز ان تكون الهيولى علة للصورة (لانها) فى حد ذاتها (تقبل صورا لانهاية لها فلا تكون علة المعينة) اى لاتكون علة لمعينة من تلك الصور حتى يكون حصولها فى الهيولى اولى من حصول غيرها دفعا للتحكم بل ليس للمادة الامجرد القبول واما سبب حصول الصورة المعينة فيها فامر آخر (ولا الصورة) اى وليس الصورة ايضا علة (للهيولى لانها حالة فيها فتحتاج) الصورة (فى وجودها اليها) و يتجه على هذه العبارة انه يلزم حينئذ كون الهيولى علة للصورة فالاولى ان يقال فلا تكون علة لوجود محلها (و) ايضا ليست الصورة علة للهيولى (لانها) اى الصورة (لاتوجد الامع التناهى والتشكل) لما مر (والهيولى متقدمة عليهما) لانهما من توابع المادة المتأخرة عنها ومامع المتأخر متأخر كما ان مامع المتقدم متقدم فتكون الصورة متأخرة عن الهيولى فلا تكون علة لها ولايخفى عليك ان الحكم بتأخر مامع المتأخر انما تظهر صحته فى المعية والتأخر الزمانيين دون غيرهما (و) ايضا ليست الصورة علة للمادة (للزوم انتفائها) اى انتفاء المادة (عند عدم الصورة المعينة) يعنى لوكانت الصورة علة لها لانتفت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء علته لكن الصورة الجسمية تتبدل وتزول عند ورود الانفصال والهيولى باقية على حالها فان قيل ماذكرتم انما يدل على ان الصورة المعينة ليست علة لها ولايلزم من عدم علية الصورة المعينة عدم علية الصورة المطلقة قلنا الواحد بالشخص لابد ان تكون علته الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك اذا تمهد هذا فنقول التلازم وامتناع الانفكاك بينهما دل على الاحتياج من الجانبين (لحاجة الهيولى الى الصورة فى بقائها لان الصورة تستحفظها بتواردها) عليها (اذلو فرضنا زوال صورة) عنها (وعدم اقتران) صورة (اخرى) بها

❊ سيالكوتى ❊

ولا تعدد فيها ولايلزم ان يكون الشئ مع غيره كهو لامعه فتدبر **قوله** (فى الماهية الحقيقة) اى المتصفة بالوحدة الحقيقية اى الوحدة فى الخارج **قوله** (ليست علة) اى علة فاعلية **قوله** (مبنى على ان البسيط الخ) مع ان الهيولى ليست بسيطا حقيقيا **قوله** (و يتجه على هذه العبارة الخ) فيه ان المثبت ههنا الاحتياج الى الفاعل والمنفى فيما سبق الاحتياج الى القابل **قوله** (فالاولى الى آخره) لا اولوية لان عدم كونها علة لوجوده معللا باحتياجها فى وجودها اليه وتأخرها عنه **قوله** (ليست الصورة علة) اى فاعلة **قوله** (انما تظهر الخ) وههنا المعية وان كانت زمانية لكن التأخر ليس بزمانى ولايلزم ان يكون مامع الشئ زمانا متأخرا عما كان ذلك الشئ متأخرا عنه ذاتا لعدم الاحتياج بينهما **قوله** (دل على الاحتياج الخ) فيه ان بين العلة الموجبة والمعلول تلازما مع ان الاحتياج من احد الجانبين فالصواب ترك هذه المقدمة وان يقال اذا تمهد ان كل واحد منهما ليست علة فاعلة للاخرى فحاجة الهيولى الخ **قوله** (فى بقائها) اى فى وجودها المستمر فى اصل الوجود ايضا محتاجة اليها والعلة الفاعلية لها المبدأ بانفياض يفيدها الوجود المستمر لفيضان الصورة عليها بشخصها كما فى الفلكيات او بتوارد الصورة عليها كما فى العنصريات **قوله** (كالدعايم) والمبدأ الفياض

(عدمت المادة) لما مر من امتناع بقائها خالية عن الصور كلها (فهى) اى تلك الصور المتواردة عليها (كالدعائم تزال واحدة) منها عن السقف (وتقام مقامها) دعامة (اخرى) فيكون السقف باقيا على حاله بتعاقب تلك الدعائم (وحاجة الصورة) الى الهيولى (فى التشخص) والعوارض اللازمة لتشخصها (اذ قد علمت ان تشخصها) وتعددها (بالمادة وما يكتنفها من الاعراض) وعلمت ايضا ان تناهيها وتشكلها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور (خامسها) كما ان الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى بل (لكل جسم) من الاجسام (صورة نوعية) بحسبها يتنوع الجسم انواعا كثيرة من البسائط والمركبات وذلك (لانها) اى الاجسام (مختلفة فى اللوازم كقبول الانقسام) الانفكاكى وقبول الالتئام والتشكل التابع لهما (بسهولة) كما فى العنصريات الرطبة مثل الماء والهواء (اوعسر) كما فى العنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد (اوعدمه) اى عدم قبول ذلك الانقسام والالتئام والتشكل كما فى الفلكيات (وليس ذلك) الاختلاف فى تلك اللوازم (للجسمية المشتركة) بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لا يجوز ان تكون معللة بامر مشترك ولا للهيولى لانها قابلة فلا تكون فاعلة وايضا هيولى العناصر مشتركة فلا تكون مبدأ لامور مختلفة ولا للمفارق لان نسبته الى الاجسام كلها على السوية (بل) لابد ان يكون ذلك (لامر مختص) اى ثابت لبعض من الاجسام دون بعض و يجب ان يكون ذلك الامر المختص لازما يمكن استنادها هو لازم اليه (فان كان) ذلك الامر المختص اللازم (مقوما للجسم فهو المطلوب) اذ لابد حينئذ من ان يكون جوهرا فقد ثبت فى الاجسام جواهر مختصة هى مباد لآثارها ولوازمها المختلفة ولا معنى للصورة النوعية الا ذلك (والا) اى وان لم يكن مقوما للجسم بل كان خارجا لازما (فاد الكلام

﴿ سيالكوتى ﴾

كالمقيم للدعائم والعلة الفاعلية للواحد بالشخص واحدة بالشخص والتعدد انما هو فى الشروط **قوله** (وتعددها) الصواب اسقاط هذا اللفظ لما عرفت ان وحدة المادة وكثرتها بسبب وحدة الصورة وكثرتها **قوله** (وعلمت ايضا الخ) الصواب لما عرفت ان تناهيها وتشكلها لاجل المادة وهما مشخصاتها ليكون بيانا للحوالة التى فى المتن فان ما علم فيما سبق ان تشخصها للمادة واعلم ان بيان كيفية التلازم بينهما وكيفية تشخصها من غوامض مسائل الحكمة ان شئت الاحاطة فارجع الى شرح الاشارات والمحاكمات مع وجود القدرة وصفاء الفطنة ولولا الخروج عما فى الكتاب وضيق الوقت لاوردناه بقدر ما احاطه به فكرى العليل وذهنى الكليل **قوله** (كذلك الخ) عدم كون الهيولى خاليا عن الصورة النوعية لم يقم عليه دليل بل امر استحسانى بناء على انها القابل **قوله** (بل الى آخره) اضراب عما هو مفهوم مما سبق اى ليس المقصود عدم الخلو فقط بل العموم **قوله** (بحسبها يتنوع الخ) اى الصورة فالمرجع مستفاد مما تقدم **قوله** (مختلفة فى اللوازم) بحيث لا يخلو شئ من الاجسام احدها لمثبت الكلية **قوله** (ذلك الاختلاف) اشارة الى وجه تذكير اسم الاشارة والمراد اللوازم المختلفة كما يدل عليه التعليل **قوله** (مشتركة) بدليل الكون والفساد **قوله** (ولا للمفارق) فيه بحث مشهور بقى ههنا احتمال آخر وهو ان تكون الصورة الجسمية بشرط حلولها فى هيولى كل فلك علة فلا تثبت الكلية **قوله** (اذ لابد الخ) امتناع تقوم الجوهر بالعرض القائم به ضرورة لانه يلزم تقدم العرض وتأخره وكذا كونه جزأ محمولا عليه واما تقومه بالعرض القائم بجزئه فجوزه البعض متمسكين بان السرير مركب من الخشب والهيئة السريرية والحق امتناعه لان المركب من المقولتين ليس داخلا فى شئ من المقولتين لانه باعتبار جزء موجود لا فى موضوع و باعتبار جزء آخر موجود فى موضوع ولا ترجيح لاعتبار حكم احد الجزئين دون الآخر له فى نفسه وما قيل من ان صدق تعريف الجوهر على السرير بمعنى المجموع فوهم لان صدق السرير بمعنى معروض الهيئة السريرية كما ان الجسم بمعنى محل الاعراض القائمة جوهر لا المجموع المركب بينهما و بما ذكرنا ظهر جوهرية الصورة النوعية

فيه) لاحتياجه حينئذ الى امر آخر مختص يستند هو اليه (و يتسلسل قال الامام الرازى) الذى حصل لنا بالدليل هو ان هذه اللوازم من الكيفيات والاينون وغيرهما مستندة الى قوى موجودة فى الاجسام واما ان تلك القوى اسباب لوجود الجسمية حتى تكون صورا مقومة فلا بل الاقرب (الظاهر) عندنا (انهامن) قبيل (الاعراض) وما ذكروه من لزوم التسلسل وارد عليهم فى الصور فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية ليس للجسمية المشتركة ولا للهيولى ولا للمفارق لما مر بعينه فلابد من استنادها الى صور اخر مختصة وقداجابوا عن ذلك بان هيوليات الافلاك متخالفة بالماهية وكل واحدة منها لاتقبل الاصورة معينة واما اختصاص العناصر بصورها فلان المادة قبل هذه الصورة كانت متصفة بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا الى مالايتناهى (و) حينئذ (نقول) لهم (لم لا يمتنع تعاقب صور بلانهاية فلم) اى فلاى شئ (يمتنع تعاقب اعراض بلا نهاية) بل هذا ايضا جائز فلاحاجة الى اثبات الصورة النوعية فى العناصر لذلك ولا فى الافلاك لان موادها لاتقبل الاماهو عارض لها واجاب بعضهم عن ذلك بانا نعلم بديهة ان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلابد من اختلافهما بامر جوهرى مختص (ور بمايستدل) على اثبات الصورة النوعية (بان الماء اذا سخن) ثم ترك (يعود بالطبع باردا فثمه امر هو مبدأ الكيفية باق) يرد الماء الى الكيفية الزائلة بعد زوال القاسر (قلنا) ان سلمنا ان فى الجسم امرا هو مبدأ للكيفية فلا يجديكم (ومن اين يلزم كونه من مقومات الجسم) حتى يكون صورة نوعية على انا لانسلم ذلك (و) نقول (لم قلتم انه) اى عود الماء الى البرودة (ليس بفعل الفاعل المختار) على طريقة جرى العادة (وهذا) الفرع الخامس اعنى ثبوت الصورة النوعية (مع ضعفه) لعدم صحة ادلته (اصل) كبير (له فروع كثيرة) من المباحث الفلكية والعنصرية (فحققه ولاتنس) كيلا تحتاج الى التنبيه على ضعف ماتفرع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازى لما فرغنا من بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلنذكر احكامه ثم شرع فى اثبات الحيز الطبيعى الا ان المصنف جعله من تفاريع الهيولى فقال (سادسها كل جسم له حيز طبيعى)

﴿ سيالكوتى ﴾

وان اشكل على الفحول **قوله** (فان اختصاص الخ) لاوجه لهذا الكلام لان نسبة الصورة النوعية الى الجسم كنسبة الفصول الى الجنس فالصورة النوعية اذا حلت فى الجسم تخصص الجسم وصار كل حصة مختصة بصور معينة وقبل حلولها يتعدد فيحتاج الى المخصص بخلاف الاعراض فانها عارضة للاجسام بعد تكثرها فى الخارج فلابد من المخصص **قوله** (انا نعلم بديهة) دعوى البديهة فى محل النزاع غير مسموعة كيف والمتكلمون ذهبوا الى ان الاجسام متماثلة لتماثل الجواهر الفردة لاالاختلاف بالاعراض **قوله** (بامر جوهرى) بناء على مامر من امتناع تقوم الجوهر بالعرض وقد عرفت فيه **قوله** (فلا يجديكم) اشارة الى ان المعطوف عليه محذوف بدلالة المعطوف **قوله** (جعله من تفاريع الهيولى) اما على سبيل التغليب او باعتبار ان ثبوت الحيز الطبيعى يتوقف على ثبوت الطبيعة الحالة فى الهيولى فان اصحاب الجزء يقولون بتماثل الاجسام فلاطبيعة ولااقتضاء واختصاص الاجسام بالآثار بارادة الفاعل المختار **قوله** (كل جسم له حيز طبيعى) هذه المسئلة لاتصح عند القائلين بالجزء سواء كان موجودا او موهوما اذ لااختلاف فيه حتى يقال ان بعضه طبيعى و بعضه غير طبيعى قال الشارح فى بحث المكان انه قد استدل بعضهم على امتناع كون المكان بعدا مجردا باستلزامه ان لايسكن جسم فى حيز و لايتحرك عنه واجيب بان اختصاص الاجسام باحيازها لما بينها من الملاءمة والمنافرة و بما ذكرنا ظهر عدم صحة مافى التجريد بعد مااختار ان المكان هو البعد من ان لكل جسم مكانا طبيعيا واما عند القائلين بالسطح فلا يصدق كلية اذا قيل بترادف الحيز والمكان اذ المحدد لامكان له فضلا عن كونه طبيعيا فقيل بعموم الحيز عن المكان كما مر فى بحث المكان من ان الحيز مابه تمايز الاجسام فى الاشارة الحسية وهو اعم من المكان متناول للوضع الذى به يمتاز

تقتضی طبیعته حصوله فیه (ضرورة انه لوخلی) الجسم (وطبعه) ای فرض بعد وجوده خالیا عن جمیع
مایمکن خلوه عنه من التأثیرات الغریبة (لکان له مکان ضرورة) اذلایمکن جسم لافی مکان ولایتصور حصوله
فی جمیع الامکنة معا بل لابدان یحصل فی حیز معین ولایکون حصوله فی ذلک الحیز مستندا الی امر خارج
اذالمفروض خلوه عنه ولاالی الجسمیة المشترکة لان نسبتها الی الاحیاز کلها علی السویة ولاالی الهیولی
لانهاتابعة للجسمیة فی اقتضاء حیزما علی الاطلاق بل الی امر آخر داخل فیه مختص به وهوالمراد
بالطبیعة (قلنا) ماذکرتم (ممنوع بل لوخلی) الجسم وطبعه (لکان کالمحدد لامکان له) کماهومذهب
ارسطوومن تابعه (او) نقول اذاخلی وطبعه (تکون نسبته الی الاحیاز) کلها (سواء حتی یخصصه)
الفاعل (المختار) بحیز معین ولانسلم امکان خلوه فی نفس الامر عن تأثیر المختار وتخصیصه (و) نقول

❊ سیالکوتی ❊

المحدد عن غیره فی الاشارة الحسیة فهومتحیز ولیس فی المکان ولابعد فی ان یکون الحالة التی تمیزه
فی الاشارة الحسیة عن غیره طبیعیة له وان لم یکن شیء من اوضاعه یشبه بالقیاس الی ماتحته امرا
طبیعیا وفیه بحث لان الحیز ینسب الی الجسم بکلمة فی ویصح الانتقال منه علی ومایدل ما ذکروا
من ان الجسم لایجوزان یکون له حیزان طبیعیان فلایمکن ادخال الوضع بهذا المعنی فی الحیز والصواب
مافی الشفاء من ان الحیز اما مکان اووضع ترتیب الاجسام بعضها مع بعض والعین والمشترک للجزئین
ووضع الترتیب بان یشار الی الجسم بانه هنا اوهناک سواء کان سطحا اووضعا حاصلا بالترتیب
والیه یرشد الدلیل المذکورعلیه **قوله** (یقتضی طبیعته حصوله فیه) یعنی ان المراد بالحیز الطبیعی
ما تقتضی الطبیعة حصوله فیه ولذا لایجوز ان یکون لجسم واحد حیزان طبیعیان وفیه اشارة
الی ردما فی شرح المقاصد وحکمة العین من انا لانعنی بالحیز الطبیعی الاما یکون حاصلا للجسم
فی نفسه مع قطع النظر عماسواه والی دفع ما اورده بعض من ان المکان بمعنی السطح کیف یکون
طبیعیا وهوحاصل له بسبب الحاوی ولیس حاصلا للجسم اذاخلی وطبعه لان اللازم فی المکان الطبیعی
ان یکون الجسم بطبیعته مقتضیا للحصول فیه وان کان الحصول متوقفا علی شرط وارتفاع
مانع وفی الاشارات ان الجسم اذاخلی وطباعه ولم یعرض له من خارج تأثیرغریب لم یکن له بد من وضع
معین وشکل معین فاذن فی طباعه مبدأ استیجاب ذلک وفی شرحه وانما قال مبدأ استیجاب ذلک
ولم یقل مبدأ ذلک اومبدأ وجوب ذلک لان الحصول فی الموضع المعین والشکل المعین ربما یلزمهما
القسر کما ذکرنا لکن الجسم یکون بحیث یعود الی مااقتضته طباعه عند زوال القسر الخ **قوله**
(ای فرض بعد وجوده) اشارة الی ان الحیز من لوازم الوجود لا الماهیة فالفاعل معتبر من حیث انه
موجدله **قوله** (من جمیع مایمکن خلوه منه) وهوماسوی لازم ماهیته والفاعل من حیث هوموجدله
فلایرد ماقیل ان ارید التخلیة من الفاعل ایضا فالجسم حینئذ لایکون موجودا فضلا عن
اقتضاء الحیز وان ارید التخلیة عماسوی الفاعل فلیجز ان یکون المخصص هوالفاعل لان المفروض
تخلیته عنه من حیث هذا الاعتبار ایضا **قوله** (ضرورة) الضرورة الاولی بالنسبة الی نفس الحکم اعنی
الملازمة والثانیة بالنسبة الی ان الحکم بالضرورة ایضا ضروری فانه قدیکون نظریا فقول الشارح
اذلایمکن تنبیه علی ذلک **قوله** (ان یحصل فی حیز معین) ان اراد فی معین من المعینات
فیجوزان یکون المخصص له امتناع کونه لافی مکان اوفی کل امکنة وما قیل ان الحصول
فی المکان المعین امروجودی فلایمکن استناده الی الامتناع الذی هوعدمی فمدفوع لانه یجوز ان یکون
الاستناد الی الجسمیة بشرط هذا الامتناع **قوله** (ممنوع الخ) قدعرفت اندفاعه بما حررنا لک من
ان الحیز اعم من المکان **قوله** (حتی یخصصه الفاعل المختار) انما قید بالمختار لئلا یرد ان نسبة الفاعل
الی جمیع الاحیاز علی السویة فلایخصص الابحسب الاستعدادات **قوله** (ولانسلم امکان خلوه
فی نفس الامر) لاخفاء انه یکفی لنا اثبات امکان فرض الخلو وان کان المفروض محالا ولاشک

(لوفرضت)

(اوفرضت الاحياز) كلها (خالية) عن الاجسام (ثم) فرض انه (خلق الارض) وحدها (كان نسبتها الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثمة مركز ولا محيط) واذا جعلت الارض باسرها فى اى حيز اتفق وجب ان تقف فيه ولا تنتقل منه الى غيره لاستحالة الترجيح بلا مرجح فما يتوهم من ان الارض طالبة المكان الذى هى فيه باطل (كما قال) به (ثابت ابن قرة) فانه قال ليس لشئ من الامكنة حال يخص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون ما عداه (واذا رمينا مدرة) الى فوق (فانما تعود) المدرة (الى مركز الارض) لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم بل (لان الجزء مائل الى كله) الذى يجذبه بعلة الجنسية ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف فى جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا فى وسط المسافة التى بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذى هى فيه الآن حجر لارتفع ذلك الحجر اليها لطلبه للامر العظيم الذى هو شبيهه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت فى جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويقف حيث يتهيأ تلاقيها قال ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لاجرم طلب ان يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شأنه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض وكريتها وان يكون كل جزء منها طالبا المركز هكذا نقل عنه فى المباحث المشرقية (وبالجملة فلا يجوز ان يكون كل جسم) بحيث (لو خلى وطبعه لكان يقتضى حيزا مبهما ككل جزء من الارض) فانه يطلب حيزا مبهما من اجزاء حيز الارض (و يكون المخصص) لذلك الجسم بحيز معين (امرا من خارج) كما ان مخصص جزء الارض بحيز معين امر خارج عنه وقد يجاب بان الكلام فيما اذا خلى الجسم وطبعه وجرد عن جميع الامور الخارجة عنه واما جزء الارض فانه لو خلى وطبعه لاتصل بكله فلم يبق موجودا منفردا مقتضيا للمكان ومادام موجودا على حدة فانه لا يخلو عن قاسر ﴿ فرعان ﴾ على ان لكل جسم مكانا طبيعيا ❁ (الاول لا يكون لجسم) واحد (حيزان طبيعيان فانه اذا كان فى احدهما فان طلب الآخر فهذا) المكان الذى هو فيه الآن (ليس طبيعيا له) لانه هارب عنه طالب لغيره (والا) اى وان لم يطلب الآخر حال كونه فى احدهما (فالآخر ليس طبيعيا له) لانه ليس طالبا له حين ما خلى

﴿ سيالكوتى ﴾

فى امكانه فان الجسم يمكن فرضه موجودا عاريا عن جميع مالا يدخل فى تقوم ماهيته ووجوده ثم اذا فرضه فلابد ان يحصل فى حيز معين لما عرفت ولا شك ان الحصول فى ذلك الحيز من الامور الممكنة فلابد له من علة وليست الاشياء الغريبة لانا اذا فرضنا الخلو عنها فهى اما ذاته او مقوم ماهيته او لازم ذاته والفاعل من حيث انه مخصص بالحيز ايضا مفروض خلوه عنه وان كان مفروضا معه من حيث انه موجود خلاصته ما فى الشفاء يمكن توهم الجنس خاليا عن جميع مالا يكون مقوما لماهيته ووجوده ولا يمكن توهم خلوه عن مكان معين فلابد من استناده الى امر لا يمكن خلوه عنه **قوله** (لو فرضت الاحياز الخ) هذا انما يصح على رأى القائلين بالبعد واما عند اصحاب السطح فلا يمكن ذلك اذ عند عدم الاحساس يتعدى الاحياز **قوله** (الذى يجذبه) اشارة الى ان العود معلل بميل الجزء ولذا كان المدرة الكبيرة اسرع من الصغير و يجذبه الكل ولذا كانت حركته سريعة عند القرب من الارض **قوله** (و بالجملة الخ) لفظ الجملة ليس فى موقعه لانه منع للملازمة المذكورة بسند آخر وهو ان يكون حال كل جسم كحال جزء الارض **قوله** (وان لم يطلب الخ) فى شرح التجريد عدم الطلب بمكان بسبب انه وجد مكانا طبيعيا لا يقدح فى كون هذا المكان طبيعيا فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن موجدا لمكان هو مطلوب به وليس بشئ لان المكان الطبيعى على مامر لو خلى الجسم وطبعه اقتضاه والاقتضاء ليس مشروطا بشئ انما المشروط بعدم وجدان الحركة اليه

وطبعه (و) ايضا (اذا كان) الجسم (خارجا عنهما) بالقسر ثم خلى وطبعه (فاما ان يتوجه اليهما) معا (وهو محال) ظاهر فيما اذا لم يكونا من المكان القسرى فى جهة واحدة (اولا) يتوجه (الى واحد منهما فليس شئ منهما طبيعيا او) يتوجه (الى احدهما) فقط (فالآخر ليس طبيعيا) له والكل محال فالمكان الطبيعى واحد* (الثانى) من الفرعين الجسم البسيط له مكان طبيعى كما عرفت و (مكان المركب) اى مكانه الطبيعى (مكان البسيط الغالب فيه) فانه يقهر ماعداه و يجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خلى وطبعه طالبا لذلك الحيز (وان تساوت البسائط) كلها (فيه فالمكان) الطبيعى له (هو الذى اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه اواخرج) المركب المتساوى البسائط (عنه) اى من ذلك المكان الذى اتفق وجوده فيه (لم يعد اليه طبعا) بل سكن اينما اخرج (لعدم المرجح) فلا يكون ذلك المكان طبيعيا (و) البسيطان (المتساويان فى) الحجم و (المقدار قد يختلفان فى القوة) فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والنار فربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد او بالعكس بل ربما كان الناقص فى المقدار اقوى فى القوة (فالمعتبر) من التساوى فى بسائط المركب (هو التساوى فى القوة) دون الحجم والمقدار وقد يفصل ههنا و يقال المركب ان تركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا فى القوة وكان هناك ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى مكان الغالب وان تساويا فاما ان يكون كل منهما ممانعا للآخر فى حركته اولا فان لم يتمانعا افترقا ولم يجتمعا الا بقاسر وان تمانعا مثل ان تكون النار من تحت والارض من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا بالبعد الآخر اولا فعلى الاول يتقاومان فيحتبس المركب فى ذلك المكان لاسيما اذا كان فى الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثانى ينجذب المركب الى حيز ما هو اقرب الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من احيازها وتفتر عند البعد وان تركب من ثلاثة فان غلب احدها حصل المركب بطبعه فى حيز الغالب كما مر وان تساوت فان كانت الثلاثة متجاورة كالارض والماء والهواء حصل المركب فى حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت متباينة كالارض والماء والنار حصل المركب فى الوسط ايضا لتساوى الجذب من الجانبين ولان الارض والماء وان اختلفا فى الماهية لكنهما يشتركان فى الميل الى اسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار وان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب فى الوسط والافى حيز الغالب هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتض آخر يمنع العناصر عن افعالها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم * ﴿ الفصل الثانى ﴾ من فصلى المرصد الاول (فى اقسامه) اى اقسام الجسم الطبيعى الذى تبين فى الفصل الاول حقيقته واجزاؤه (واحكام

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (اذا كان الجسم الخ) والخروج عنهما غير اختصاص بجهة دون جهة ممكن والالكان احدهما لازما فلا يكون الثانى طبيعيا فيكون الخروج لاعلى سمتها ايضا ممكنا والتخلية ممكنة وليس بين الخروج والتخلية تناف حتى لا يمكن الاجتماع بعدم فرض وقوع الخروج وبالتخلية يلزم احد الامور الثلاثة المذكورة هذا غاية التحرير ويرد عليه ان الخروج لاعلى سمتها لاستلزامه امتناع التوجه الى الحيزين مناف للتخلية المستلزمة للتوجه فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين الامرين المتباينين بتعدد المكان الطبيعى **قوله** (ومكان المركب الخ) قالوا ليس للمركب مكان وراء امكنة البسائط لان التركيب لا يقتضى زيادة فى وجود الاجسام فلا يحتاج بسببه الى مكان زائد على امكنة البسائط فاذا امكنة المركبات هى امكنة البسائط بعينها على التفصيل المذكور **قوله** (والبسيطان الخ) عطف على قوله وان تساوت البسائط وليس داخلا تحت النظر **قوله** (وقد يفصل الخ) فنقول من المباحث المشرقية **قوله** (وكان هناك الخ) وان لم يكن المزاج قويا بطل التركيب فان كل جزء له مكان عنصره **قوله** (وان تساويا) اى فى القوة **قوله** (افترقا ولم يجتمعا الخ) اى لا يحصل

كل قسم منها) اى من تلك الاقسام (وفيه) اى فى هذا الفصل الثانى (مقدمة واقسام) خمسة *
﴿ المقدمة ﴾ الجسم ينقسم الى بسيط ومركب)و يظهر لك وجه الانحصار فيهما من بيان مفهوميهما
(و) الجسم (البسيط له رسمان) مشهوران * (الاول ماجزؤه) اى كل جزء منه (مساو لكله
فى الاسم والحد) كالماء مثلا قال الامام الرازى هذا انما يستقيم اذا قلنا بان الجسم غير مركب من الهيولى
والصورة بل هو جوهر متصل قائم بذاته لامادة واما اذا قيل انه مركب منهما فانه لايستقيم لان جزءه
المادى وحده اوالصورى وحده لايساويه فى الاسم والحد بل لابد حينئذ من ان يقيد الجزء بكونه جسميا
اى مقداريا والى ذلك اشار المصنف بقوله (والمراد) بالجزء المذكور فى رسم البسيط (هو الجزء المقدارى
والاورد الهيولى والصورة) فانهما جزآن من الجسم البسيط ولايساويانه فيما ذكر فلاينطبق هذا
الرسم على شئ من الاجسام البسيطة واذا اريد الجزء المقدارى كان منطبقا عليها سواء تركبت منهما
اولا * (الثانى) من رسمى الجسم البسيط (مالايتركب من اجسام مختلفة الطبائع وكل منهما) اى من
هذين الرسمين (قديعتبر بحسب الحقيقة اوالحس فهذه اربعة اعتبارات) فى رسم البسيط * اول ما
جزؤه المقدارى بحسب الحقيقة مساو لكله فى الاسم والحد فيندرج فيه العناصر الاربعة لان كل
جزء مقدارى يفرض فيها يساوى كله فى اسمه وحده دون الفلك اذ ليس اجزاؤه المقدارية المفروضة
فيه كذلك ودون الاعضاء المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية هى
العناصر ولاتشاركها فى اسمائها وحدودها * الثانى مايكون جزؤه المقدارى بحسب الحس
مساوياله فيما ذكر فيتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منها يساويها
فى الاسم والحد دون الفلك * الثالث مالايتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبايع فيشمل
العناصر والفلك دون شئ من اعضاء الحيوان * الرابع مالايتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة
الطبائع فيتناول الكل فهو اعم الاعتبارات واولها اخصها و بين الثانى والثالث عموم من وجه
وتلخيصه ان مالايتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطبايع اما ان لايتركب من اجسام مختلفة
او يتركب منها لكنها غير محسوسة وعلى الاول اما ان لايكون اسمه موضوعاله بشرط كونه
موصوفا بصفة مخصوصة كالماء والارض والهواء والنار فيشاركه اجزاؤه فى اسمه وحده واما ان يكون
مشروطا به فلايطلق اسمه على اجزائه كالفلك اذ قد اعتبر فى اسمه شكل معين وعلى الثانى ايضا
اما ان لايعتبر فى الاسم صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزئه او يعتبر فلايطلق كالشريان
والوريد اذ قد اعتبر فيهما التجويف والهيئة المخصوصة * فالاعتبار الرابع يعم هذه الاربعة باسرها
والاول يتناول واحدا منها ولايخفى عليك حال الآخرين والى ما فصلناه لك اشار مجملا بقوله
(فاعتبر ذلك) اى الذى ذكرناه من اعتبار كل واحد من رسمى البسيط بحسب الحقيقة اوالحس
(فى الاعضاء المتشابهة) الحيوانية (كاللحم والعظم) ونظائرهما (وفى الفلك يظهر لك الفرق)
بين الاعتبارات الاربعة كما عرفت (و) الجسم (المركب بخلافه) فهو على الرسم الاول مالايكون
جزؤه المقدارى بحسب الحقيقة مساوياله فى الاسم والحد فيخرج عنه من البسائط المذكورة العناصر
دون الفلك والاعضاء المتشابهة وان اعتبر الجزء المقدارى بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء

﴿ سيالكوتى ﴾

التركيب الابقاسر يقسر سيما على الاجتماع فعند الاجتماع له مكان قسرى واذا خلى وطبعه لايبقى
المركب قوله (ويظهر لك الخ) فلذا تعرض المصنف تعريفهما وترك دليل الانحصار
قوله (اى كل جزء منه) الذى بعض اجزائه مساو لكله دون البعض داخل فى المركب قوله
(قال الامام الخ) لم يظهر لى فائدة نقل كلام الامام قوله (واولها اخصها) لاختصاصه بالعناصر
قوله (و بين الثانى والثالث عموم الخ) لصدقهما على العناصر وصدق الثانى على الاعضاء المتشابهة
بدون الثالث وصدق الثالث بدون الثانى فى الفلك قوله (كالشريان) وهى العرق النابت من القلب

ايضا وعلى الرسم الثانى هو مايتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبايع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر التركيب بحسب الحس خرجت هذه الاعضاء ايضا ففى رسم المركب اعتبارات اربعة ايضا الاان اولها اعمها ورابعها اخصها على عكس ماتقدم و بين الباقيين عموم من وجه كما هناك واعلم ان المراد بالجسم البسيط فى هذا الموضع مالا تتركب حقيقته فى نفس الامر من اجسام مختلفة الطبايع و بالمركب مايقابله ثم ان المصنف ذكر ههنا حكما عاما للاجسام البسيطة والمركبة وهو ان لها شكلا طبيعيا و بين ان الشكل الطبيعى للبسيط ماذا فقال (ولكل جسم) بسيطا كان اومركبا (شكل طبيعى) وذلك (لوجوب تناهيه) لماسيرد عليك من استحالة لاتناهى الابعاد (فلوخلى الجسم) اى جسم كان (وطبعه) بان يفرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التأثيرات الخارجية (يحيط به حد) اى طرف واحد فيكون كرة (اوحدود) اكثر من واحد فيكون مضلعا وعلى التقديرين كان ذلك الشكل طبيعياله لاستناده الى طبيعته من غير ان يكون هناك تأثير غريب ثم ان الاشكال الطبيعية للاجسام المركبة غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف اجزائها فى طبايعها ومقاديرها و بحسب صورها النوعية فلذلك لم يتعرض لها (و) قال (الشكل الطبيعى للبسيط) من الاجسام (هو الكرة) وذلك (لان له) اى للجسم البسيط بالمعنى المراد فى هذا المقام (قوة) اى طبيعة (واحدة والقوة الواحدة لاتفعل فى المادة الواحدة) التى للبسيط (الافعلاواحدا) اى غير مختلف بالنوع (وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة) انواعها فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا وآخر زاوية اوسطحا اونقطة وهى امور متخالفة الحقائق فيلزم التحكم لان القابل والفاعل فى الكل متحدان (وشكك) فيما ذكر من ان الشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة (بوجوه) اربعة *(الاول الارض بسيطة) على رأيهم (وليست كرية) لما عليها وفيها من الجبال والتلال والاغوار والوهاد (وقولهم) فى دفع هذا السؤال ان ماذكرتموه (تضاريس الارض وخشوناتها) الواقعة على ظاهرها (ولاقدر لها بالنسبة اليها فهى) اى تلك الخشونات على الارض (كجاورسة على كرة كبيرة) اذقد بينوا ان الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون نسبة طوله الى قطر الارض كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا تكون نسبة طول اعظم جبل عليها وهو ماارتفاعه فرسخان وثلث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا (فلا تخرجها) تلك الخشونات التى لاقدر لها بالنسبة اليها (عن كونها كرية بجملتها لايغنى) اى لايفيد قولهم المذكور اندفاع ذلك السؤال (اذ الكرية) الحقيقية (لاتقبل الاشد والاضعف) حتى يتصور وجود الكرية الضعيفة فى الارض مع تلك الخشونات القادحة فى كمال الكرية فاذن حقيقية الكرية منتفية عنها قطعا بل وجه دفعه ان يقال شكلها الطبيعى هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة التى فيها حافظة لما حصل لها

❊ سيالكوتى ❊

المحرك بحركته والوريد العرق الثابت من الكبد الغير المحرك **قوله** (اى جسم كان) مركبا او بسيطا **قوله** (بان يفرض بعد وجوده الخ) اذ الشكل من لوازم الوجود وتقرير الاستدلال على ما تقدم فى الحيز الطبيعى وما اورد عليه من ان الشكل لازم للجسم بواسطة التناهى من لوازم الماهية اذ الجسم الغير المتناهى لاشك فى جسميته فدفوع بان الشكل من لوازم الوجود وماذكر انما يدل على انه ليس لوازم الماهية ولاشك ان وجود الجسم فى الخارج يستلزم التناهى المستلزم للشكل **قوله** (فيكون كرة) اى شكله كرة وكذا فى قوله فيكون مضلعا **قوله** (والقوة الواحدة الخ) اى القوة الواحدة من حيث انها واحدة لاتفعل فى الواحدة من حيث انها واحد الافعلا واحدا وهذه المقدمة بديهية **قوله** (الاول) هذا النقض اجمالى بتخلف الحكم عن الدليل فى الارض وكذا الثالث والثانى والرابع لكنهم بقوله ان الفاعل الواحد لايفعل فى مادة واحدة الاخلاء

من الاشكال فلاجرم بقي شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضى لتلك الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لايقدح في اقتضاء طبيعتها الشكل الكرى كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسرى المانع عن الشكل الطبيعي يقتضي كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشئ ولمايمنع من حصول ذلك الشئ وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لايخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لوخليت وطبيعتها لكن لماازال القاسر الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسرى ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك * الوجه (الثاني الافلاك المكوكبة فيها نقر) اى حفر تركز الكواكب فيها (مختلفة بالقدر) لانها مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالئة لتلك النقر (والموضع) اى مختلفة بالوضع ايضا لان تلك النقر موجودة في موضع من الفلك اى جانب منه دون آخر فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة وقد اجاب بعضهم عن هذا بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد حصل له صورة نوعية تقتضي كرية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى تختص بها هى كوكب اوتدوير اوخارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاول نقرة وتمم متصور بالصورة الاولى فقط لايقال حلول الصور المختلفة لايكون الا لاختلاف المواد اولاختلاف استعدادات مادة واحدة ولايتصور ذلك في الفلك لانا نقول له ان يمنع الحصر اذ من الجائز ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو محال وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صور متعددة هى مبادي افعال مختلفة جاز في سائر البسائط فلايلزم ان يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر باقية في المركب وقد حصل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه

﴿ سيالكوتي ﴾

واحدا والانسب ان يجعل الثالث ثانيا والثاني ثالثا **قوله** (اجيب الخ) خلاصته ان ما يمنعه اليبوسة عن الشكل الطبيعي فعل عرضي لاذاتي حتى ينافي اقتضاء الطبيعة لها **قوله** (الافلاك المكوكبة فيها الخ) هذا على مذهب قوم اثبتوا للكواكب نفوسا محركة اياها وحركات وضعية على انفسها كما اثبتوا لافلاكها واما على مذهب قوم اثبتوا لكل فلك من الافلاك نفسا محركة وان الكواكب اجزاء متصلة بالافلاك غير متحركة ممتازة عنها بالاشارة والشكل فهى كابعاض خشب مختلفة بالوانها فلانقر ولا اختلاف في الموضع ولاارتكاز الا بالوهم **قوله** (وقد اجاب بعضهم الخ) قد عرفت ان السؤال المذكور منع لمقدمة الدليل ولايمكن جعله معارضة في المقدمة بعد اقامة الدليل على خلافها فانه بيان صورة لايوجد فيها حكم المقدمة المذكورة فهى سند للمنع وليس نقضا للمقدمة المذكورة اذ لم يذكر عليها دليل حتى ينتقض بتخلف الحكم عنه فالجواب لايكون الا باثبات المقدمة الممنوعة فتقريره ان المقدمة المذكورة بديهية عند التأمل والصورة التى هى سند المنع ومنشأ الاشتباه في تلك المقدمة ليست مما نحن فيه لان الافعال هنا متعددة **قوله** (الى اسباب تعود الخ) وتلك الفواعل لايجوز ان تكون نفسا لان تعلقها بالاجرام بعد حلول الصورة النوعية فيها والعقول نسبتها الى الكل سواء منع هذه المقدمة يهدم كثيرا من القواعد التى بنوا على هذه المقدمة كما لايخفى على المتتبع **قوله** (وهو محال) لما تقرر عندهم من التضاد بين الصورة النوعية **قوله** (فلايلزم الى آخره) لانه انما يلزم اذا كان الفاعل واحدا لم لايجوز ان يكون متعددا كما في الفلك المكوكب **قوله** (بمنع استحالته الخ) فيه انه فرق بين الصورتين فان صورة كل واحد من العناصر

وهى العناصر فيكون فى كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثانى بان معنى تركب القوى ان يكون
جزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر فى الفلك
كذلك اذ الصورة الاولى سارية فى الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تفرض
فى البسيط قوة واحدة تؤثر فى مادة واحدة فلا تقتضى الاشكلا مستديرا * الوجه (الثالث الفاعل)
عندهم (لاشكال الاعضاء) فى الحيوان والنبات ومقاديرها فى العظم والصغر وصفاتها من
الملاسة والخشونة هى القوة المصورة وهى (قوة) واحدة (بسيطة مع اختلاف فعلها) الا ترى
انها لم تفد موادها شكل الكرة بل اشكالا مختلفة (وقد يجاب) عن هذا من قبلهم (بان فعلها) اى فعل
تلك القوة البسيطة (فى مركب) هو المادة التى يتخلق منها الحيوان او النبات واختلاف آثار القوة
البسيطة فى مادة مركبة من قوابل متعددة جائز لا فى مادة بسيطة * الوجه (الرابع الافلاك الخارجة
المراكز كل من متمميها يختلف جانباه بالرقة والثخانة) فقد فعلت الطبيعة الواحدة فى كل من المتممين
افعالا مختلفة فى الثخن فيجوز ايضا ان تختلف افعالها فى الشكل واجيب عن ذلك بان المراد بالفعل
الواحد كما اومأنا اليه ان يكون متشابها غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة لا انه لا يختلف
اصلا واختلاف الثخن والنقر ايضا لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا ﴿ فرع ﴾
على القول بان الشكل الطبيعى للبسيط هو الكرة (فالاناء كلما كان اقرب الى المركز) اى مركز العالم
الذى هو وسط الكل كما اذا كان فى قعر بئر مثلا (كان اكثر احتمالا للماء) مما اذا كان ابعد عنه كرأس
جبل (وذلك لان ظاهر سطحه) اى سطح الماء اذا خلى وطبعه فى اى موضع فرض (قطعة من دائرة)
بل من سطح كرة (مركزها مركز العالم) لانه بسيط سيال تقتضى طبيعته تساوى بعد سطحه الظاهر
عن المركز حتى يكون قطعة من سطح كرى وانما ذكر الدائرة لانها اسهل فى التصور ولما كان مقدار رأس
الاناء شيئا واحدا اعتبر بطرفيه دائرتان مركزهما واحد واحديهما اكبر من الاخرى كانت القوس الواقعة
على طرفيه من الدائرة الصغرى اكثر تحدبا وتقعرا من القوس الواقعة عليهما من الدائرة الكبرى كما
يشهد به التخيل من كل ذى فطرة سليمة وكانت القوسان محيطتين بشكل هلالى يملاء الماء اذا كان
الاناء اقرب ويخلو عنه اذا كان ابعد فيزيد الاول على الثانى بذلك القدر من الماء اعنى بماء يملأ ما بين
قطعتين من سطحين كريين يرتسمان على رأس الاناء من توهم حركتى القوسين عليه يمنة ويسرة
والى ما لخصناه اشار بقوله (وكلما كانت الدائرة اصغر كان التقعير فيها اكبر بالنسبة الى وتر واحد)
هو امتداد رأس الاناء (ثم الجسم البسيط) اى الذى لا تتركب حقيقته من اجسام مختلفة الطبائع
كما نبهناك عليه (ينقسم الى فلكى وعنصرى فالفلكى الافلاك والكواكب) فهو قسمان (والعنصرى
العناصر الاربعة) وهذا قسم واحد (والمركب ينقسم الى ماله مزاج والى ما لا مزاج له فهذه
خمسة اقسام) ثلاثة للبسيط واثنان للمركب ﴿ القسم الاول فى الافلاك وفيه مقاصد ﴾ ستة

﴿ سيالكوتى ﴾

فى الحيز والصورة الاخرى حلت فى المجموع فلا اتحاد فى المحل بخلاف ما نحن فيه فانه قد اجتمع
صورة الفلك وصورة الكوكب فى محل واحد فالجواب انه لما كان صورة الكل سارية كان الحال فى
الكوكب جزء الصورة النوعية للكل وجزء الصورة ليست بصورة حتى يلزم اجتماع المتضادين **قوله**
(حتى اذا كان له الخ) اراد به ان كل جزء منه يكون له قوة مغايرة لقوة جزء آخر فهذا لا يتأتى
فى شئ من المركبات العنصرية ليوافق الاجزاء الارضية مثلا فى القوة وان اراد يكون فيه جزآن
متغايران فى القوة يرد الاشكال بتلك الثوابت لوجود الكواكب المتعددة المشتملة على القوى المتغايرة
فالجواب ان المراد بتركب القوى والعليا مع ان يكون حصول المركب بتركب الاجسام الحاملة للقوى لا تركيب
بعضها مع بعض (**قوله** (واختلاف الثخن الخ) فان هذا الاختلاف العارض بسبب دخول خارج
المركز فى ثخن المثل لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا وهو الشكل الكرى

(الاول)

﴿الاول﴾ ان الحكماء (زعموا ان الافلاك) الكلية (الثابتة بالرصد تسعة تشتمل) هذه التسعة (على اربعة وعشرين فلكا) اى هى مع ما فى ضمنها من الافلاك الجزئية هذا العدد فتسعة من الافلاك كما سينلى عليك كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المراكز وللقمر فلك آخر موافق المركز يسمى بالجوزهر اما التسعة الكلية فهى (فلك الافلاك) سمى به لاشتماله على جميع ما عداه من الافلاك (وهو المسمى) ايضا عندهم (بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب) على رأيهم (و) المسمى (بالعرش المجيد فى لسان الشرع وتحته فلك الثوابت) وهو الكرسى (ثم فلك زحل ثم فلك المشترى ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهو السماء الدنيا) لانه اقرب الينا من سائر الافلاك قالوا (دل على وجودها الحركات المختلفة) فى الجهة او السرعة والبطء او فيهما معا (فانه لابد لها) اى لتلك الحركات (من محال متعددة) اذ يستحيل ان يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لابد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة (ودل على ترتيبها الحجب فاهو اسفل يحجب ما هو اعلى) اى يصير ساترا له عنا اذا وقع على محاذاته (وهو) اى الحجب (على ذكرنا من الترتيب) فانهم وجدوا

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (ان الافلاك الكلية) اى الافلاك التى هو كل لاشتمالها على الافلاك اشتمال الكل على الجزء وكذا الجزئية ما يكون جزأ لفلك آخر فالنسبة فى كلا الموضعين نسبة العام الى العام وفى التذكرة اثبت اهل العلم تسعة افلاك فى بادى نظرهم اثنين منها المحركتين الاولين وسبعة سيارات السبع يسمى كل فلك منها الفلك الكلى للكواكب وكثرة الكوكب لتضمنه جميع حركاته فعلم من ذلك ان اطلاق الكلية على الفلك الاعظم وفلك الثوابت بطريق التغليب لاشتراكهما اياها فى ضبط الحركة وعدم كونهما لفلك آخر قوله (فتسعة الخ) هذا موافق لما فى شرح الاشارات من ان المتأخرين اثبتوا لكل كوكب مثل فلك البروج كرة مركزها مركز العالم مماس بمحدبه مقعر ما فوقه وبمقعره محدب ما تحته وهو الفلك الكلى المشتمل على سائر اجزاء فلكه الا القمر فانه ممثله المسمى بفلك جوزهر يحيط بفلك آخر له يسمى بالمائل هو الذى يشتمل على سائر الافلاك وفلكا آخر خارج المركز عن مركز ينفصل الممثل والمائل وفلكا آخر يسمى بالتدوير ما خلا الشمس فانها يكتفى فيها باحد الفلكين اعنى خارج المركز والتدوير وزادوا فى العطارد فلكا آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز فيكون جميع افلاك الكواكب التسعة عن هذا التقدير اثنين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المركز وثمانية خارجة المركز وستة افلاك تداوير انتهى فعلم من كلامه ان الفلك الكلى القمر وهذا المائل لاشتماله على الافلاك التى ينضبط بها حركته وان فلك الجوزهر ليس بفلك كلى لعدم اشتماله على فلك آخر بل فلك برأسه محيط بالمائل كسائر الافلاك لا تحتها اثبتوا ولاجل الحركة الجوزهرين وحينئذ اندفع ما اورده شارح التجريد من ان قوله ويشتمل تلك اى الافلاك الكلية على آخر تداوير خارجة المركز والمجموع اربعة وعشرون وفيه نظر اما اولا فلانه صريح فى ان الافلاك الجزئية انما تكون تداوير خارجة المركز وهذا خطأ فان من الافلاك الجزئية للقمر جوزهرا ومائلا وهما فلكان موافقان المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقى الى خمسة وعشرين لان الكل من المتحيرة مع القمرية او يرد احد فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين خارجى المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان آخران موافقا المركز على مامر فعدد الافلاك الجزئية يصير ستة عشر وهى مع الافلاك الكلية التسعة يرتقى الى خمسة وعشرين ووجه الاندفاع انه ظهر لك ان المائل المعدود فى الافلاك الكلية فهى مع المائل تسعة وان ليس فيما يشتمل عليه الافلاك الكلية الا التداوير خارجة المركز قوله (فى الجهة الخ) اى الاختلاف على احد الانحاء الثلاثة يدل على وجودها لكن الموجود وهو الاختلاف فيها للحركة الاولى بالقياس الى باقى الحركات او الاختلاف فى الجهة فقط فغير محقق قوله (وجدوا الخ)

القمر يحجب سائر السيارة ومن الثوابت ما هو على فلم طريقته انه تحت الجميع ووجدوا عطاردا يكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشترى والمشترى زحل وزحل بعض الثوابت واما الشمس فانها لا تنكسف الا بالقمر ولا يتصور كسفها بشئ من الكواكب لانها تستتر بشعاعها اذا قربت منها لكن لهما اختلاف المنظر دون العلوية فهي تحتها وفوق القمر وبقي الاشتباه في انها فوق الزهرة وعطارد او تحتهما اذ لا سبيل الى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقهما تحت الشعاع عند القران ولا من اختلاف المنظر لانهما لا يبعد ان عن الشمس كثير بعد فلا ن يظهرا عند كونهما على نصف النهار ليعلم بذات الشعبتين المنصوبة في سطح نصف النهار ان لهما اختلاف منظر اولا فلذلك عدل بطليوس الى طريقة الاستحسان فقال هي كشمسة القلادة متوسطة بين السبعة السيارة اعني بين العلوية وبين السفليين والقمر وقد تأكد هذا الرأى بما ذكره بعض المتأخرين كابن سينا ومن تقدمه من مقدمى هذه الصناعة انه رأى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامة على صفحتها ومنهم من ادعى انه رآها وعطاردا كشامتين عليها وقد زعم بعض المهندسين ان فلك الزهرة دون فلك عطارد (فوق فلك الشمس وكذب) ذلك البعض (ابن سينا فيما زعم انه رأى الزهرة في وجه الشمس كالشامة) فانه قد زعم بعض الناس ان في وجه الشمس نقطة سوداء فوق مركزها بقليل كالمحو في وجه القمر فهذه النقطة هي الشامة واما الشامتان فيجاز ان تكون احديهما هذه النقطة والاخرى عطاردا (فهذه التسعة) التي ذكرناها (هي الافلاك الكلية) ثم ان كل واحد من فلك الافلاك وفلك الثوابت كرة واحدة (ولكل من السيارة عدة افلاك يتركب منها فلكه الكلي وسنعدها عليك عدا ان شاء الله تعالى ومبناه) اى مبنى ما ذكر من الدليل على تعدد الافلاك هو (ان الافلاك لا تنخرق اصلا (والا جاز ان يكون) هناك فلك واحد ساكن ويكون (الحركة للكوكب نفسه كالسابح في الماء وان سلم ذلك) اى امتناع الانخراق (فلم لا يجوز ان تكون الكواكب على نطاقات اى اجسام شبيهة بحلق يكون ثخنها مساويا لاقطار الكواكب المركوزة فيها (تحرك) تلك النطاقات (اما بنفسها او باعتماد الكواكب عليها) وتكون تلك النطاقات باسرها مفرقة في كرة واحدة على اوضاع مختلفة (وليس ذلك) اى اثبات النطاقات والحركة عليها (ابعد من) اثبات (الخارج) المركز (والمتمم) المختلفى الثخن والوضع (ثم) ان سلمنا ان ذلك غير جائز قلنا (لم لا يجوز ان يكون للكل) من حيث هو كل (حركة غير حركة كل واحد وتكون هي) اى حركة الكل (الحركة اليومية) الشاملة لجميع الكواكب (فيغني) هذا الذي ذكرناه (عن اثبات) الفلك (التاسع) وذلك بان تتعلق نفس واحدة بمجموع الافلاك الثمانية وتحركه هذه الحركة السريعة وتتعلق بكل واحد منها نفس على حدة وتحركه حركة اخرى فينتظم حال الحركات المرصودة بلا حاجة الى فلك تاسع وقد زاد بعضهم على ذلك وقال لا حاجة حينئذ الى الثامن ايضا لجواز فرض الثوابت ودوائر البروج على ممثل زحل فتكون الافلاك الكلية

﴿ سيالكوتي ﴾

الكاسف انما يعرف من المنكسف متى خالف لون احدهما لون الآخر فايهما ظهر لونه عند الكسف يعرف انه كاسف والآخر منكسف **قوله** (اختلاف المنظر الخ) وقوس من دائرة الارتفاع بين موقعي خطين مارين بمركز الكواكب منتهيين الى فلك البروج يخرج احدهما من مركز العالم والثاني من موضع الابصار **قوله** (ذات الشعبتين) ان رصدية مركبة من ثلاثة مساطير **قوله** (متوسطة الخ) قال بطليوس في المجسطي ونحن نرى ترتيب من تقادم عهده اقرب الى الاقناع لانه اشبه بالامر الطبيعي لتوسط الشمس بين ما لا يبعد عنها الا يسيرا **قوله** (بان تتعلق) لا حاجة الى اثبات نفس متعلقة بالمجموع وان ذهب اليه المحقق الطوسي بان تكون الثوابت مركوزة في محدب ممثل زحل كما هي مركوزة فيه على تقدير الاكتفاء بالسبعة **قوله** (لجواز فرض الثوابت الخ) قد يتوهم انه على ذلك التقدير لا ينقل الثوابت ولا ادرج من ابرج لان دوائر العرض القائمة

سبعة فقط لا تسعة كما زعموا (و) انا ان نقول بعد تسليم ما تقدم (لم لا يجوز ان تكون الثوابت كل واحد منها على فلك) فيتضاعف عدد الافلاك على ما ذكروا اضعافا مضاعفة (و) قولهم (بقاء نسبها) اى نسب بعض الثوابت الى بعض فى القرب والبعد والمحاذاة يدل على انها مرتكزة فى كرة واحدة (لا يصلح للتعويل لجواز اتفاقها) اى اتفاق تلك الافلاك المتعددة التى عليها الثوابت (فى الحركة) سرعة و بطأ وجهة فلا يتغير تلك الحركات نسبها واوضاعها (ثم لم لا يجوز ان يكون بعضها) اى بعض الثوابت على افلاك (تحت الافلاك السيارة) فلا يصح ما ذكروه من الترتيب (وحكاية الكسف) اى كسف السيارات للثوابت على ما ذكروه غير مسلم و (ان سلم ففيما يقع) من الثوابت (فى مداراتها) اى محاذيا للمدارات السيارات حتى يتصور كونها كاسفة لها حاجبة لنا عن رؤيتها فيعلم كون السيارات تحتها (فكيف السبيل الى الجزم فى غيرها) اى فى الثوابت القريبة من القطبين اذ لا يتصور هناك كسف فلا يعلم انها تحت السيارات او فوقها ولا يمكن التمسك فى ذلك باختلاف المنظر وعدمه اما بالقياس الى العلوية فظاهر واما بالقياس الى غيرها فلان من الثوابت ما ليست مرصودة لصغرها فلا يعلم ان لها اختلاف منظر اولا ﴿المقصد الثانى فى المحدد﴾ اى فى اثبات جسم محدد الجهات و يعين وضعها وفى بيان احكامه (قالوا) اى الحكماء (الجهة منتهى الاشارة) الحسية (ومقصد المتحرك) الاينى (بالحصول فيه) اى بالقرب منه والحصول عنده وذلك ان العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات و يقولون تحرك كذا فى جهة كذا فقد تعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصدا للحركة المستقيمة (فهى موجودة لامتناع ان يكون العدم المحض كذلك) اى متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه اوالقرب منه (لا يقال الجسم يتحرك) فى الكيف (من البياض الموجود الى السواد المعدوم) فقد جاز

﴿ سيالكوتى ﴾

المنطبقة مرسومة على محدب ممثل زحل والتوهم مندفع بان منطقة حركة الكل مقاطعة لمنطقة ممثل زحل التى هى منطقة البروج بعينها على نقطتين فاذا جعل مبدأ القسمة احد المتقاطعين لم يلزم محذور والتقاطع يكون متحركا بالحركة السريعة وبالحركة البطيئة **قوله** (وحكاية الكسف الخ) فانه اذ كسف القمر الشمس بقدر ما يكون مثل قطر الزهرة اوقطر عطارد لا يظهر كسوفها للابصار مع ان الكاسف فى غاية الاظلام فكيف والكاسف نير فالثوابت تضمحل فى انوار السيارات **قوله** (فى المحدد) من الحد بمعنى التمييز اى مميز الجهات **قوله** (و يعين وضعها) اى ما يتعين به قبولها للاشارة فاندفع ما قيل من انه ان اريد بمحدد الجهات فاعلها فلا نسلم كونه ذا وضع وان اريد به قابلها فمحدد العلو والسفل ليس واحدا ضرورة ان المركز قائم بالارض **قوله** (منتهى الاشارة) هاتان خاصتان للجهة يستدل بكل واحد منهما على وجود هاتين الجهتين فقسروا بتفسيرين مبنى الاول على ان العلو محدب الفلك الاعظم ومبنى الثانى على انه مقعر فلك القمر على ما وهم **قوله** (المتحرك الاينى) قيد اتفاقى بيان للواقع لا احترازى **قوله** (اى بالقرب منه والحصول عنده) اذ معنى الحصول الحصول فيه عنده قربا ووصولا اذ لا يمكن الحصول فى الجهة **قوله** (تحرك كذا فى جهة كذا) اى تحرك فى سمت يتأدى اليها كذا فى المقاصد **قوله** (فقد تعلق الخ) نشر على ترتيب اللف **قوله** (فهى موجودة) نتيجة للقياسين المستفادين مما سبق على هيئة الاول اى الجهة منتهى الاشارة وكل ما هو منتهى الاشارة موجود والجهة مقصد الحركة وكل ما هو مقصد المتحرك موجود المراد فى الخارج اما فى نفسها اوفى غيرها ومعنى وجودها كون الغير فى الخارج بحيث تنتزع تلك الجهة منه فلا يرد ان جهة السفل اعنى المركز ليست بموجودة فى الخارج **قوله** (العدم المحض) اى ما ليس له وجود فى نفسه ولا فى شئ ينتزع منه بل هو مجرد اعتبار توهم من الوهم **قوله** (لا يقال الخ) ومنشأ هذا الاعتراض توهم المعترض ان قيد بالحصول فيه اتفاقى ومناط الاستدلال هو كونه مقصد المتحرك ولو ترك قيد بالحصول فيه كان توجيه السؤال والجواب بزيادة قيد الحصول ظاهرا ولو جعل لحصولهما بيان فائدة قيد بالحصول فيه لكان اظهر و يجب ان يكون موجودا حال الحركة وما قيل ان المكان

ان يكون المعدوم مقصدا للمتحرك فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة بكونها مقصدا للحركة وايضا الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون منتهاها موجودا (لانا نقول) في الجواب عن الاول ان السواد المعدوم مقصد المتحرك ولكن (لا بالحصول فيه) او القرب منه (بل بتحصيله) بهذه الحركة والضرورة) العقلية (تحكم بوجود مايراد) بالحركة (الحصول فيه وعدم مايراد) بالحركة (تحصيله) اى تحكم بانه يجب ان يكون الاول موجودا حال الحركة لامتناع ان يطلب بها القرب من المعدوم والثاني يجب ان يكون حال الحركة معدوما لاستحالة تحصيل الحاصل وفي الجواب عن الثاني ان الاشارة الحسية وان كانت امتدادا موهوما لكنا نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه وموجود في الخارج (ولاشك) في (انها) اى الجهة (شئ ذو وضع) اى مادي لامجرد (لان المفارق) المجرد عن المادة (تمتنع الاشارة) الحسية (اليه و) يمتنع ايضا (الحصول فيه) اى حصول الجسم في المفارق والوصول الى القرب منه (و) لاشك ايضا في (انها) اى الجهة (لاتنقسم) في مأخذ الاشارة وامتداد الحركة (والا) اى وان انقسمت في ذلك المأخذ والامتداد (فالجهة احد جزئيها) لاهى بتمامها (فانا اذا فرضنا الاشارة او الحركة انتهت) اى وصلت (الى جزئها الاقرب فان انتهت هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة (فهو) اى ذلك الجزء الاقرب وحده هو (الجهة دون ماوراءه) اى لامدخل له في تلك الجهة (والا) اى وان لم تنته هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة (فالجهة ماوراءه دونه) فان قيل ليس يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء الاقرب ان لايكون هو جزأ من الجهة لجواز ان تكون تلك الاشارة او الحركة الباقية في الجهة لااليها اجيب بان هذا ينافي ماهية الجهة لانها ماليها الاشارة والحركة فلو كانتا في الجهة كانت الجهة مسافة لاجهة وانه محال واذا ثبت ان الجهة موجودة في الخارج وانها ذات وضع وغير منقسمة في امتداد الاشارة واستقامة الحركة (فهى) اى الجهة (نهايات وحدود) اى اطراف هى اعراض قائمة بالاجسام لانها ان لم تنقسم اصلا كانت نقطا وان انقسمت في امتداد واحد كانت خطوطا او في امتدادين كانت سطوحا (والا) اى وان لم تكن نهايات واطرافا بل كانت اجساما (لكانت) الجهة امرا (متحيزا بالاستقلال فكان منقسما) في الامتدادات كلها لمامر من امتناع الجزء الذى لايتجزى ومافي حكمه وقد بان بطلانه بما عرفت من استحالة انقسامها في مأخذ الاشارة وامتداد الحركة (وايضا فلو لم تكن) الجهة (حدودا)

❁ سيالكوتي ❁

مقصد المتحرك بالحصول فيه مع انه ليس موجودا حال الحركة عند القائلين بالسطح فمدفوع بان مقصد المتحرك الحصول في جزء من المسافة لقرب جسم من الاجسام لا الحصول في المكان وان كان لازما كيف والناس يقصدون الحركات مع عدم تصورهم المكان بمعنى السطح والبعد **قوله** انمنتهى الخ) خلاصته انه ليس المراد بالمنتهى طرف الامتداد حتى لايمكن وجوده بل ماينتهى اليه امتداد الاشارة ويقع عليه ولاشك في لزوم كونه موجودا اما في نفسه اوفي محله بحيث ينتزع منه **قوله** (اى مادى) يعنى ليس المراد بذى وضع معناه الحقيقى لانه ثبت فيما تقدم بل لازمه وهو كونه ماديا **قوله** (فان قيل الخ) يعنى ان القسمة غير حاصرة لانه يجوز ان يكون الحركة الخ **قوله** (اجيب الخ) ابطال للقسم الثالث لكن بعد ابطاله يثبت عدم انقسام الجهة من غير حاجة الى الترديد السابق فكان جوابا بتغيير الدليل لا باثبات المقدمة الممنوعة **قوله** (فهى نهايات واطراف) فهى بالنسبة الى الاشارة والحركة جهة وبالنسبة الى الامتداد طرف ونهاية **قوله** (بل كانت اجساما) الصواب بل قائمة بذواتها لئلا يلزم استدراك قوله لكانت متحيزا بالاستقلال وقوله لمامر من امتناع الجزء الذى لايتجزى وما في حكمه فتدبر **قوله** (وايضا فلو لم تكن) الفاء زائدة والاظهر الاخصر ان يقرر هكذا لولم تكن الجهة حدودا واطرافا قائمة بالجسم لكانت اجزاء منه اذ لايجوز ان يكون جسما لمامر من امتناع انقسامه في مأخذ الحركة فاما

(مختلفة)

مختلفة الحقائق قائمة باجسام متناهية (فاما الخلاء) اى فهى اما فى الخلاء الذى هو البعد الموجود او الموهوم (وانه) اى الخلاء بكلا معنييه (محال) فكيف يتصور وجود الجهة فيه (او الملأ المتشابه) اى اوهى فى الملأ الذى لا يوجد فيه حدود مختلفة الحقائق وهو الجسم الذى لا يتناهى (فلا يكون) هناك جهات متخالفة الماهية اذ لا يكون (احد جزئيه) اى جزئى الملاء المتشابه (مطلوبا بالطبع والآخر متروكا بالطبع) لانهما متشابهان فى الماهية وكذلك الحدود المفروضة فيه لا تكون جهات موجودة متخالفة فلا يتصور طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها وهربه عن بعض آخر منها (وقد علمت) فى مباحث الاعتمادات (ان الجهات على كثرتها اعتبارية) متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا تدخل تحت الضبط (ماعدا العلو والسفل فانهما جهتان حقيقيتان) لا تتبدلان اصلا واحديهما فى غاية البعد عن الاخرى (فاذن لا بد من جسم يحددهما) ويعين وضعهما (ويكون) ذلك الجسم المحدد (كريا ليتحدد القرب بمحيطه وهو العلو و) يتحدد (البعد بمركزه وهو السفل) لان المركز هو ابعد نقطة عن المحيط بحيث يستحيل ان يفرض فى داخله ماهو ابعد منها (لان غير الكرى) من الاجسام (لا يحدد الا القرب منه واما البعد منه فغير محدود) لا به وهو ظاهر ولا بغيره من اجسام اخر اذ يمكن فرضه بحيث يكون البعد اكثر فلا ينضبط بهما جهتان احديهما فى غاية البعد عن الاخرى (ويكون) ذلك الجسم المحدد الكرى (واحدا والا فاما ان يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط هو النهاية) الحقيقية التى تنتهى الاشارات الحسية بسطحه الاعلى (ويكون) هو وحده (كافيا لتحدد الجهتين به) باعتبار مركزه ومحيطه

⟪ سيالكوتى ⟫

ان يكون جزأ من الخلاء اى البعد المجرد ومن الملأ المتشابه اى الغير المتناهى اذ جهات المتناهى اطراف ونهاية لانها منتهى الاشارة ومقصد المتحرك ولما كان جزء الخلاء خلاء وجزء الملاء ملاء فاما الخلاء واما الملاء ويؤيده اكتفاء المصنف بابطال كون احد جزئيه اولى من الآخر ولم يتعرض لابطال كونها الحدود وزاده الشارح لاتمام الاستدلال بناء على ماحرره **قوله** (مختلفة الحقايق قائمة باجسام متناهية) زاد هذين القيدين لان الدليل الذى ذكره فى الملاء المتشابه انما يبطل عدم كونها مختلفة الحقايق والدليل الذى زاده الشارح رحمه الله تعالى اعنى قوله وكذلك الحدود المفروضة الخ انما يبطل عدم قيامه بالاجسام المتناهية لكن لاخفاء فى ان المدعى فيما سبق كونها حدود اواطرافا لا كونها مختلفة الحقايق ثم ان كونهما مختلفة الحقايق غير مطلوبة فى هذا المقام وان كانت كذلك فى الواقع فتدبر فانه لم يظهر لى حكمة ماقال الشارح اوالموهوم الخ بعد ثبوت ان الجهة موجودة **قوله** (وهو الجسم الغير المتناهى) ان تعرضوا هذه للدلالة على ان اثبات المحدد لا يتوقف على اثبات تناهى الابعاد **قوله** (اذ لا يكون احد جزئيه الخ) هذا انما يدل على عدم تعدد الجهات الحقيقية فى الملاء المتشابه والمطلوب عدم تحدد الجهات فيه مطلقا فالاولى ان يقال اذ لا تميز فيه فلا يتعين فيه جزآن يكون منتهى الاشارة مقصد المتحرك **قوله** (الحدود المفروضة) لا يخفى ان كونها حدودا ونهايات ينافى كونها مفروضة فى الجسم الغير المتناهى فلا حاجة الى ابطاله والحق ماقررنا لك فتدبر حق التدبر **قوله** (واحداهما فى غاية البعد) لا كل واحد منهما اذ لا يمكن ذلك **قوله** (الا القرب منه) باعتبار الاطراف القائمة به **قوله** (لا به وهو ظاهر) لان البعد الخارج عنه الى اين واما البعد المحل فانه لا يوجد فيه ابعد نقطة من الاطراف المحيطة به لعدم تشابه تلك الاطراف بالنسبة الى نقطة من النقاط المفروضة وان كان يوجد فيه نقطة وسطانية لا يمكن ان يفرض ابعد منها فلا يرد مالى شرح من الشكل البيضى اوالعدسى بل المضلع ايضا شمسى على وسط هو غاية البعد من جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزته ضرب من جانب الستة غاية الامر ان الابعاد الممتدة الى الجوانب لا تكون متساوية **قوله** (ولا بغيره الخ) انه حينئذ لان يكون الجسم الواحد محدودا والكلام فيه حاجة الى ذكره **قوله** (ويكون ذلك الجسم الخ)

فيكون المحاط حينئذ حشوا لامدخل له فى تحديد الجهة اصلا فظهر فساد ما قيل من ان فلك القمر يحدد جهات الاجسام القابلة للحركة المستقيمة (اولا يحيط) بعضها ببعض (بل يكون كل منهما) خارجا واقعا (فى جهة من الآخر فتكون الجهة متحددة قبلهما) حتى يمكن وقوعهما فيها (لا) متحددة (بهما والمفروض خلافه) وايضا فلا يتحدد بشئ منهما الا جهة القرب دون البعد كما مر فان البعد عن الجسم اذا كان خارجا عنه فالبعد عنه الى اين (فقد ثبت) بما قررناه (وجود كرة بها تحدد الجهات الحقيقية (محيطة بالكل) اى بجميع الاجسام ليكون سطحه الاعلى منتهى الاشارات وجهة الفوق ومركزه الذى يتساوى بعده عنه وتنتهى به الاشارة النازلة عنه جهة التحت (وهو المطلوب ثم له) اى للمحدد (احكام منها انه بسيط) لا مركب من بسائط متعددة (والاجاز انحلاله واللازم باطل) فالملزوم مثله (اما اللزوم فلان) المحدد اذا كان مركبا من بسائط متعددة كان كل واحد من اجزائه ملاقيا باحد جانبيه شيئا غير ما يلاقيه بجانبه الآخر ولا شك ان (البسيط يمكنه ان يلاقى باحد طرفيه ما يلاقيه بالآخر لتساويهما) اى تساوى الطرفين فى الماهية فاذا لاقى احدهما شيئا جاز ان يلاقيه الآخر وذلك انما يتصور بالانحلال (واما بطلان اللازم فلان ذلك) اى الانحلال (لا يكون الا بالحركة المستقيمة) وتباعد بعض الاجزاء عن بعض وقد يقال جاز ان تكون الملاقاة بالحركة المستديرة فلا يلزم الانحلال المستلزم الحركة المستقيمة (وهى) اعنى الحركة المستقيمة (لا تكون الا من جهة الى جهة) اخرى (فتكون الجهة متحددة قبله) اى قبل المحدد حتى يمكن حركة اجزائه اليها (لا) متحددة (به هذا خلف ومنها) اى ومن احكام المحدد (انه شفاف) لا لون له (وكذلك سائر الافلاك) شفافة غير ملونة وذلك (لانها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها) من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن ذلك قال الامام الرازى

﴿ سيالكوتى ﴾

بعد ما ذكر ان ذلك المحدد يكون كريا لتحدد الجهتان معا احداهما بالمحيط والاخرى بالمركز لا حاجة الى نفى تعدده والقوم انما تعرضوا لذلك لانهم اثبتوا اولا ان محدد الجهات لا بد ان يكون جسما ثم اثبتوا انه لا يجوز ان يكون متعددا ثم بعد اثبات الوحدة اثبتوا انه لا يجوز ان يكون غير كرى فكانهم ادعوا ان محددها لا بد ان يكون جسما واحدا كريا اما الجسمية فلكون الجهات ذات وضع واما الوحدة فلعدم حصول التحديد بالاثنين واما الكرية فلعدم تعدد الجهتين معا بغير الكرة وغاية ما يقال فائدة ذلك اثبات انه لا يجوز تعدد جهة الفوق والتحت بان يكون كرات متعددة كل واحد منها يحدد الجهتين وحينئذ لا يكون المحدد محيطا بكل وذلك الثابت امتناع تعدد القائم الجسما نى **قوله** (لا مدخل له فى حديد الخ) اى ليس المراد انه حشو مطلقا لكون جهة ما لا تحت قائمة به بل انه لا يدخل فى التحديد اذ لولاه لكان التحديد حاصلا فهو داخل فى التحديد بالعرض **قوله** (فيكون الخ) لانه لا بد لكل منهما من حيز طبيعى يطلبه ويهرب عن حيز الآخر فيكون الحيزان فى جهتين حقيقيتين لا يتبدلان بالاعتبار **قوله** (والاجاز الخ) يمكن ان يعارض بانه لو كان بسيطا لجاز عليه الانحلال واللازم باطل بيان الملازمة لانه لو كان بسيطا يساوى محدبه ومقعره فى الماهية ويجوز ان يكون ما يماس محدبه ما يماس مقعره وما ذلك الا بالانحلال والحل ان الجسم مطلقة مقتضى كل مكان وبعد فرض الاجزاء الكل من الجسم والحيز يحصل لكل واحد من اجزاء الجسم والحيز خصوصية فيجوز ان يقتضى خصوصية كل جزء من الجسم خصوصة كل جزء من الحيز **قوله** (باحد جانبيه الخ) اى باحد مما جريه لان التساوى فى الماثة للاجزاء لا للاطراف **قوله** (وقد يقال الخ) فيه ان هذا انما يتصور اذا كان ذلك الجسم والاجزاء كلها كروية الشكل وتركيب الجسم منها بوقوع الفرج بينها اما اذا كانت مضلعة الحركة كل واحد منهما وان كانت على نفسه يقتضى تبدل امكنتها صغرا وكبرا ولا بالحركة المستقيمة الى ذلك **قوله** (الا من جهة) اى من جهة حقيقية الى جهة حقيقية لان المكانين المتباينين فى الوضع اما طبيعيان او قسريان او احدهما قسرى والآخر طبيعى وعلى التقدير بن لا بد من وقوعها فى الجهة الحقيقية

لانسلم ان كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان لانهما مرئيان ومع ذلك لايحجبان ولئن قيل فيهما حاجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرفتم انكم ادركتم هذه الكواكب ادراكا تاما (واعلم ان هذا) الذي ذكروه (لايتمشى في المحدد اذليس له وراء) حتى يرى ولا في فلك الثوابت ايضا اذ ليس فوقه كوكب مرئي (الا ان يقال لو كان) المحدد او فلك الثوابت (ملونا لوجب رؤيته فنقول) جاز ان يكون لونه ضعيفا كلون الزجاج فلا يرى من بعيد ولئن سلمنا وجوب رؤية لونه قلنا (ولم لايجوز ان تكون هذه الزرقة) الصافية (المرئية لونه لايقال ذلك) اى لون الزرقة (امر يحس به في الشفاف اذا بعد عمقه كما في ماء البحر) فانه يرى ازرق متفاوت الزرقة بتفاوت قعره قربا و بعدا فالزرقة المذكورة لون يتخيل في الجو الذي بين السماء والارض لانه شفاف بعد عمقه (لانا نقول) الزرقة قد تكون لونا تخيليا كما ذكرتم و(قد تكون) ايضا (لونا حقيقيا) قائما بالاجسام (وما الدليل) القائم (على انه لايحدث الا بذلك الطريق التخيلي) اى لادليل على ذلك فجاز ان تكون تلك الزرقة المرئية لونا حقيقيا لاحد الفلكين (ومنها انه) اعني المحدد (لاثقيل ولاخفيف لانهما) اى الخفة والثقل (مبدأ الميل الصاعد والهابط) او نفس هذين الميلين على اختلاف التفسيرين (وهما) يصححان حركة محلهما (بالاستقامة فيقتضي) وجود الثقل او الخفة في المحدد جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم (تحدد الجهة قبل) اى قبله لانه وهذا الدليل لابتنائه على تحديد الجهة يختص بالمحدد (ولايعم الافلاك) الباقية (والحجة العامة) للكل (انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها مبدأ ميل مستدير) بل ميل مستدير ايضا لانه المقتضي القريب للحركة المستديرة (فلا يكون فيها مبدأ ميل مستقيم لتنافيهما) اى تنافي المبدأين باعتبار تنافي الميلين لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها (وقد يمنع التنافي بين الميلين (اذ قد يجتمعان) في جسم واحد (ويحصل باجتماعهما) فيه (حركة مركبة كالدحرجة في الكرة (وكما في العجلة) فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا (وليست حركة الاستدارة صارفة) عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها وان سلم التنافي بين الميلين فلا تنافي بين المبدأين ولا بين احدهما ومبدأ الآخر فان الحجر المرمي الى فوق فيه مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد ومبدأ كما مر (ومنها انه) اى المحدد وكذا غيره من الافلاك (لاحار ولابارد قال ابن سينا) وذلك (لتلازم الثقل مع البرودة) فان المادة اذا اشتد بردها ثقلت واذا ثقلت بردت (و) تلازم (الخفة مع الحرارة) فان المادة اذا امعن فيها التسخين خفت واذا خفت سخنت فحيث لاثقل ولاخفة فلا برودة ولاحرارة وقد وقع في بعض النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من القلم (والمانع ان يمنع التلازم) بين الثقل والبرودة و بين الخفة والحرارة (مطلقا بل) ذلك التلازم (في العناصر) فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلاخفة وثقل (فان قال) ابن سينا (الحرارة علة الخفة) كما ان البرودة علة الثقل (فيمتنع التخلف)

❊ سيالكوتي ❊

كما لايخفى **قوله** (لانه شفاف الخ) في الشفاء غاية الجسم السماوي مشف ينفذ فيه البصر وهذا الحكم بديهي يحكم به العقل بمعونة الحس ولايرد عليه شيء من الاعتراضات المذكورة فانه ليس المراد بالمشف ما لا لون له اصلا بل ما ينفذ فيه البصر ولو كان ملونا **قوله** (فانها يتحرك على الاستقامة الخ) لايخفى ان الحركة المستديرة الاصطلاحية مشروطة بان لايخرج المتحرك عن حيزه فلا حركة على الاستدارة فيها و بهذا ظهر ان الحركة المستديرة تقتضي عدم التوجه الى الجهة لانها غير مقتضية للتوجه اليها **قوله** (بين الميلين) اى بين المدافعتين **قوله** (فان الحجر الخ) فيه ان المراد انه لايكون فيه مبدأ ميل مستقيم طبيعيا لامتناع ان يقتضي الطبيعة الواحدة او خليت وطبعه الامرين المتنافيين واذا لم يكن طبيعيا لم يكن قسريا لما تقرر انه حيث لاطبع لاقسر ولايكون في الافلاك مبدأ ميل مستقيم لاطبيعيا ولاقسريا **قوله** (والمانع ان يمنع الخ) هذا مدفوع لان المدعى نفي هذه الحرارة والبرودة الموجودتين في العناصر واما الحرارة والبرودة المخالفتين بالحقيقة والآثار

فلو وجدنا فى الافلاك لترتب المعلولان عليهما (قلنا قد يتخلف الاثر) عن العلة الفاعلية (لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة) فى العناصر القابلة لها (والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة) الحرارة عندكم فيجوز ان تتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لاتقبلهما وان كانتا مقتضيتين لهما (وقال الامام الرازى) فى المباحث المشرقية المعتمد فى ان الفلك ليس بحار ولابارد ان يقال (لوكانت هى) اى الافلاك (حارة لكانت فى غاية الحرارة لوجود الفاعل) الذى هو طبيعة الفلك (والقابل) الذى هو مادته (من غير عائق) هناك لكونها بسيطة (والتالى باطل والاكان الاقرب) من الفلك (اسخن كرؤس الجبال الشامخة ولاستحالة) اى التالى باطل لماذكر ولاستحالة (ان تسخن الشمس وحدها) حال طلوعها (دون السموات) التى هى فى غاية الحرارة (مع انها) اعنى السموات (اضعاف اضعافها) اذهى فيها كقطرة فى بحر لجى (قلنا) فى الجواب عن هذا المعتمد (مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لاتقبل مادة الفلك الامرتبة ماضعيفة) من الحرارة فلاتؤثر حرارته فى عالمنا هذا (ثم) ان سلمنا قوة (حرارتها) قلنا (اثر التسخين) منها (قد لايصل الينا) لان الطبقة الزمهريرية مانعة له (وهو) اى الدليل المذكور (منقوض بتسخين الشمس) فانها حارة يصل اثر تسخينها الى العناصر كما اعترف المستدل به مع ان الاقرب منها ليس اسخن ثم اعترض المصنف على المعتمد اعتراضا رابعا وهو قوله (والقياس عليها) اى قياس الافلاك على تقدير كونها حارة على الشمس فى التسخين (ضعيف لانها لاتسخن بل اشعتها) هى المسخنة اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست) اشعتها من امور صقيلة جدا (احرقت) الاشياء المنعكس اليها (كما فى المرايا المحرقة) وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة تقتضى تسخينا واعتراضا خامسا اعنى قوله (وماذكره منقوض بكرة النار لثبوتها عندهم) واحاطتها بسائر العناصر فلو صح الدليل المعتمد لزم ان لاتكون كرة النار حارة وقد يقال الطبقة الزمهريرية تقاومها ولايتصور مقاومتها للافلاك المتسخنة جدا اذلاقدر لها بالقياس اليها كما لايخفى (ومنها انه لارطب ولايابس لان الرطوبة سهولة قبول التشكل) بالاشكال الغريبة (وتركه) بل هى كيفية مقتضية لهذه السهولة (واليبوسة عسرة) اى كيفية مقتضية لعسر القبول والترك (ولايتصور ذلك) القبول والترك سواء كان بعسر اويسر (الابالحركة المستقيمة) فى اجزاء القابل فوجود الرطوبة اواليبوسة فى جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد وسائر الافلاك وانما لم يجب عنه لان فساده معلوم مما مر (ومنها انه لايقبل الكون والفساد) يعنى ان مادة المحدد وغيره من الافلاك لايصح عليها ان تخلع صورة نوعية وتلبس اخرى بل يجب ان تكون دائما متصورة بالصورة النوعية التى هى فيها وذلك (لان كل جسم له حيز طبيعى) كما مر (فالصورتين الكائنة والفاسدة لكل) منهما اذا حلت فى المادة وصارت جسما مخصوصا (حيز طبيعى فان اتحد حيزهما) الطبيعى (كان الجسمين حيز واحد طبيعى وانه محال لانهما) اى الجسمين اللذين احد حيزهما الطبيعى (لايحصلان) معا (فيه لامتناع التداخل) بين الاجسام واذا امتنع حصولهما فيه معا (فلابد من خروج) ذينك (الجسمين اواحدهما عنه) اى عن ذلك المكان الواحد الطبيعى (وهو) اى الخروج عنه (بالحركة المستقيمة ان كان بعد الحصول فيه وان كان قبل الحصول فاذا خلى الجسم وطبيعته تحرك بالاستقامة الى حيزه الطبيعى فيلزم على التقديرين صحة الحركة المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزهما الطبيعى لزم ايضا صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لان المادة انما تلبس الصورة الكائنة حيث تخلع الصورة

﴿ سيالكوتى ﴾

لهاتين فلا يتعلق غرضنا بنفسهما واثباتهما اذ المقصود بيان مخالفة الافلاك للعناصر بالكيفيات والآثار قوله (اى التالى الخ) يعنى ان قوله ولا استحالة عطف على قوله والا لكانت بحسب المعنى قوله (وليس الخ) سواء كانت مخالفة الاولى فى النوع اوموافقة كما يدل عليه آخر

الفاسدة فان كانت الفاسدة فى مكانها جاز ان تحرك الكائنة الى مكان آخر طبيعى لهما وان كانت الفاسد فى مكان الكائنة جاز تحركها حين كانت باقية الى مكان نفسها وان كانت فى مكان ثالث جازت الحركة المستقيمة على كل منهما ﴿ والجواب ﴾ بعد تسليم ما مر من امتناع الحركة المستقيمة (ان الصورتين) اعنى الكائنة والفاسدة (قد تقتضيان حيزا واحدا) وليس يلزم من ذلك صحة التداخل او الحركة المستقيمة كما ذكرته (اذ قولك لانهما لا يحصلان فيه الى آخره فرع اجتماع الصورتين) فى المادة الفلكية حتى يحصل هناك جسمان يقتضيان مكانا واحدا فيقال حينئذ هما معا فى ذلك المكان فيلزم التداخل اوليس شئ منهما او احدهما فيه فيلزم صحة الحركة (وانه) اى اجتماع الصورتين فى المادة وتحصل جسمين منهما معا (محال بل تعدم واحدة)من الصورتين (عندما توجد الاخرى) منهما فلا يكون هناك الاجسم واحد حاصل فى ذلك المكان الطبيعى فالمادة قبل الفساد كانت فيه مع الفاسدة ومعه وبعده مع الكائنة فلا يلزم شئ من المحذورين (ومما يحققه) اى يحقق ما ذكرناه من جواز اقتضاء الصورتين حيزا واحدا (ان الصورتين مع اختلافهما) فى الماهية النوعية (لا يمتنع اشتراكهما فى لازم واحد وهو اقتضاء ذلك الحيز) فان الحقائق المختلفة يجوز اشتراكها فى اللوازم وان فرض ان الصورتين متفقتان فى الماهية كان ذلك الجواز اظهر (ومنها انه لا يتحرك فى الكم) اى لا يزداد مقدار المحدد او غيره من الافلاك لا بالنمو ولا بالتخلخل ولا ينتقص ايضا لا بالذبول ولا بالتكاثف (اما محدبه فاذ لو ازداد لكان ثمه مكان خال ينتقل) محدب المحدد (اليه) ويملاؤه ذلك الزائد (وقد علمت ان ما وراءه عدم محض) فلا يتصور هناك مكان خال (ولو انتقص) محدب المحدد (لزم خلو مكانه اذ ليس ثمه شئ ينتقل اليه بدله) ليشغله فيبقى خاليا (واما مقعره فلانه مثل المحدب) فى الماهية (للبسائط) اى بساطة الفلك المحدد (فيمتنع عليه ما يمتنع على المحدب) من الازدياد والانتقاص (لان حكم الشئ حكم مثله فكذا محدب المحوى) المماس لمقعر المحدد لا يزداد ولا ينتقص (لعدم المكان) فلا يتصور ازدياده (وامتناع الخلاء) فلا يتصور انتقاصه (فكذا مقعره) المساوى لمحدبه وهكذا نسوق الكلام (الى ان يستوعب الافلاك ولا يخفى عليك ان امتناع حركة المحدب) اى محدب المحدد بالزيادة او النقصان (ليس له لذاته) حتى يجب مشاركة مقعره له فى ذلك بل لانه ليس وراءه مكان ولا شئ يملأ مكانه (فلا يجب) حينئذ (مشاركة المقعر له) فى امتناع الحركة بل يجوز ان يزداد مقعره و ينتقص محدب المحوى بمقدار ازدياده وان ينتقص و يزداد محدب المحوى بحيث يملأ مكانه (و) لا يخفى ايضا (انه) اى الدليل المذكور (لا يتأتى فى سائر الافلاك)لابتنائه على البساطة ولم تثبت الا فى المحدد فلو امتنع ازدياد محدب

﴿ سيالكوتى ﴾

كلام الشارح من قوله وان فرض لصورتين متفقتان الخ **قوله** (والجواب الخ) فى الشفاء انه لا يجوز ان يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان الاعلى جهة ان فى جملة مكان الكل احيازا بالقوة ان وقع فيه بسبب مخصص كان طبيعيا له كالمدة فان اقرب حيز من الارض يليها هو طبيعى لها او الابعد حصوله فيه لكان يصير ايضا اقرب وكان طبيعيا لها واما مكانان متباينان فليس يمكن ذلك فانه مقتضى الواحد بالشخص من حيث هو واحد بالشخص انتهى فعلم من ذلك انه لا يجوز ان يكون لجسمين متشخصين مكان واحد بالشخص والا لزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصى لان كل واحد من الجسمين مع شرائط حصوله فى ذلك الحيز المعين علة تامة له وذلك ممتنع سواء كان بالاجتماع او بالبديهة الا اذا كان وجود احدهما بحيث يمتنع وجوده بالآخر على ما مر فى مباحث العلة **قوله** (اما محدبه الخ) الاظهر على ما فى شرح الاشارات ان الحركة الكمية لا تتحقق الا بالحركة المستقيمة للاجزاء والمحدد يمتنع عليه وكذلك سائر الافلاك لان فيها مبدء الحركة المستديرة فلا يكون فيها مبدأ الحركة المستقيمة واما ما ذكره المصنف ففيه بحث لان المحدد لا مكان له بمعنى السطح بل له وضع فاذا تحرك فى الكم يحصل له وضع غير ما كان لانه يملأ مكانا عند الازدياد و يخلو مكان عند

الثامن وانتقاصه مثلا لم يلزم مثل ذلك فى مقعره لجواز تركبه من بسائط مختلفة الحقايق والاحكام فان قلت يلزم من ازدياد مقعره التداخل ومن انتقاصه الخلاء قلت هذا اللزوم ممنوع لجواز انتقاص محدب السابع وازدياده وهذا الذى اوردناه من الاعتراض انما هو على رأيهم (واما على رأينا فالمنع) على دليلهم (ظاهر لجواز الخلاء) وراء العالم بل مطلقا فيجوز ازدياد محدب الفلك الحاوى للكل اذ هناك مكان يشغله و يجوز انتقاصه وخلو مكانه (و) على تقدير امتناع الخلاء نقول (لجواز خلق الله تعالى جسما فى مكانه) على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاء (ومنها ان فيه) اى فى المحدد وكذا فى سائر الافلاك (مبدأ ميل مستدير) اعلم ان اصحاب الارصاد لما رأوا حركة الكواكب واعتقدوا ان تلك الحركة لا يجوز ان تكون للكواكب انفسها حكموا بان الافلاك متحركة على الاستدارة وان فيها مبدأ ميل مستدير قطعا كما مرت اليه الاشارة وكان ذلك طريقا انيا واما الطبيعيون فانهم ذكروا طريقا لميا فقالوا فى الفلك مبدأ ميل مستدير (لان اجزاءه) المفروضة فيه (متساوية) فى تمام الماهية (للبساطة) الموجبة لذلك التساوى (فلا يكون اختصاص البعض) من تلك الاجزاء (بحيزه) المعين (دون الآخر) اى دون الحيز الآخر الذى فيه البعض الآخر (اولى من عكسه) وكذا الكلام فى وضعه المخصوص مقيسا الى الوضع الآخر الذى عليه البعض الآخر والحاصل ان نسبة كل جزء الى جميع احياز الأجزاء واوضاعها على السواء وحينئذ (فاما ان لا يحصل كل جزء) اى شئ من الاجزاء (فى حيز ما) من تلك الاحياز ولا على وضع ما من تلك الاوضاع (وانه محال او يحصل الكل فى الكل) اى كل جزء من الاجزاء فى كل واحد من الاحياز وعلى كل واحد من الاوضاع (امامعا وانه محال) لاستحالة ان يكون جزء واحد فى حالة واحدة فى احياز متعددة وعلى اوضاع متقابلة (واما بدلا وذلك) اى الحصول على سبيل البدل وهو ان ينتقل جزء الى مكان جزء آخر ووضعه (يقتضى كونه) اى كون الفلك (متحركا بالاستدارة) و يستلزم ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير وربما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معينين اما ان يكون واجبا او جائزا لا سبيل الى الاول لان الامور المتساوية فى الماهية يستحيل ان يجب لبعضها ما لا يجب لبعض آخر منها فتعين الثانى وهو يقتضى صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الآخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة فهى على الفلك جائزة ففيه مبدأ ميل مستدير والا امتنعت حركته المستديرة

﴿ سيالكوتى ﴾

الانتقاص نعم لو كان المكان بمعنى البعد المجرد كان خلوه عن الشاغل محالا **قوله** (اولى من عكسه) ان اراد عدم الاولوية نظرا الى الماهية النوعية للاجزاء فمسلم عدم وان اراد عدم الاولوية مطلقا فممنوع لجواز ان يكون الاولوية ناشئة من خصوصية كل واحدة من اجزاء الجرم بالقياس الى كل واحد من اجزاء الحيز **قوله** (فى وضعه الخ) وهو الهيئة التى تعرض بحسب نسبة اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له كذا فى شرح الاشارات **قوله** (وربما قالوا الخ) تفصيله ما فى الاشارات من ان احوال الجسم لا يخلو اما ان يجب بحسب طبعه اولا يجب بل يمكن والواجب طبعه لا يمكن ان يتبدل او يزول وغير الواجبية انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيه وتلك الاحوال قابلة للتبدل فالزائل بالنظر الى طباع الجسم وليس لقابله بهما بالنظر الى عللها مادامت مانعة عن التبدل والزوال واذا كانت الحال فى الموضع والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه فامكن ان يزيل قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان فى ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع للحجة المذكورة انتهى قوله للحجة المذكورة اشارة الى ما ذكره سابقا من ان ما فيه ميل طبيعى لا يقبل ميلا قسريا والا لزم مساواة حركة عدم المعاوق مع حركة ذى المعاوق **قوله** (لان الامور المتساوية الخ) فيه ما مر من ان الاستدلال الاول من الاستحالة بالنظر الى ماهيتها النوعية مسلمة الاستحالة مطلقا ممنوع لجواز ان يجب لبعضها ما لا يجب لآخر باعتبار خصوصية ذلك البعض **قوله** (ففيه مبدأ ميل مستدير) اى بالفعل **قوله** (والا امتنعت الخ) اى ان لم يكن فيه مبدأ ميل مستدير بالفعل امتنع عليه الحركة نظرا

وكل مافيه مبدأ ميل مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود الاثر عند وجود المؤثر (والاشكال عليه) اى على الوجه الاول المذكور فى الكتاب (فانه بناء على البساطة ولم تثبت) البساطة بما ذكرتموه (لغير المحدد من الافلاك) فيقصر دليلكم هنا عن مدعاكم (وان سلم) ثبوت البساطة فى الكل فلناهى لاتقتضى الحركة بالاستدارة بل تقتضى عدمها لان البسيط اذا تحرك كذلك (فاما ان يتحرك الى جميع الجهات) اى الجوانب دفعة واحدة (وانه محال اوالى بعضها) دون بعض (وانه ترجيح بلا مرجح) كما ان سكونه كذلك عندكم (وايضا) اذا تحرك البسيط على الاستدارة (فلابد) هناك (من قطبين) معينين (ساكنين و) من (دوائر) مخصوصة متفاوتة جدا فى الصغر والكبر (ترسمها الاجزاء) والنقط المفروضة فيما بينهما (حولهما بحركات مختلفة) اختلافا عظيما (بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط) المفروضة (فيه) اى فى البسيط (وصلاحيتها للقطبية) والسكون ورسم الدائرة الصغيرة اوالكبيرة بالحركة البطيئة اوالسريعة (وانه ترجيح بلا مرجح) كما لايخفى على ذى بصيرة (ولايمكن استناد ذلك) اى تعيين بعض النقط للقطبية و بعضها لرسم الدائرة (الى) فاعل (موجب بالذات لانه لاتخصيص) من الموجب (الالمرجح معد للقابل) فينتقل الكلام اليه (و) ايضا (نسبته الى جميع الاجزاء سواء) فلايتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها (بل الى مختار) يفعل مايشاء بمجرد ارادته من غير احتياج الى داع مرجح كما مر (واذا وجب الرجوع بالاخرة الى فعل المختار فليعترفوا به اولا فانه يخفف عنهم كثيرا من المؤنات) التى تلزمهم لاثبات قواعدهم الحكمية خصوصا فى احكام الافلاك فان تلك المؤنات مبنية على كون الواجب موجبا بالذات فاذاقيل انه مختار سقطت واما الاشكال على الوجه الثانى فهو انه ايضا مبنى على البساطة فيرد عليه ماورد على الاول مع شئ زائد هو ان صحة الحركة المستديرة تستلزم صحة وجود مبدأ الميل المستدير لاوجوده بالفعل وان وجود المؤثر قد يتخلف عنه الاثر لوجود المانع (ومنها انه ليس فيه مبدأ ميل مستقيم لمنافاته للميل المستدير) كما مر (وقد عرفت مافيه) وهو انه لامنافاة بينهما لاجتماعهما فى الكرة المدحرجة والعجلة (ومنها انه قيل هو) اى المحدد وحده هو (المحرك بالحركة اليومية) حركة ذاتية (وهو المحرك لجميع الافلاك) الباقية (معه) على سبيل التبعية (فى اليوم بليلته دورة تامة تقريبا) لاتحقيقا لان دورته تتم قبل تمام اليوم بليلته بزمان قليل فان الشمس اذا كانت محاذية لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو المغرب وتحركت الشمس بحركتها الخاصة نحو المشرق فاذا عاد ذلك الجزء الى مكانه فقدتم الدور ولم تعد الشمس حينئذ بحركة الكل الى محاذاة ذلك المكان لانها قطعت قوسا نحو المشرق فاذادار المحدد ريثما عاد الشمس الى وضعها الاول فقدتم اليوم بليلته (وهو الفلك الاعظم) المحيط بجميع الاجسام لتحديده الجهات (وحركته) السريعة اليومية (تسمى الحركة الاولى) فانها تشاهد اولا من حركات الافلاك لانها اظهرها اذ بها الليل

﴿ سيالكوتي ﴾

الى ذاته وقد ثبت انها ممكنة عليه وذلك لان مالا ميل طبيعيا فيه لايقبل حركة من خارج اصلا قال فى الشفاء بعد بيان ما لاميل لايقبل الحركة من خارج ان كل جسم يطرأ عليه مالم تكن مبدأها فيه بالطبع بل يصدر عنه بسبب خارج اونفس مواصلة يتحرك بحسب الفصل و يحدث ميل فى الجسم وليس ان يتحرك الجسم عن ذلك الاوفيه ميل متقدم وعلى ما بينا اندفع الاعتراض الآتى فى كلام الشارح رحمه الله تعالى من ان صحة الحركة عليه تستدعى صحة وجود الميل لاوجوده **قوله** (وكل مافيه مبدأ ميل مستدير) اى مع عدم المانع عما لايقتضيه لاعن ذاته فان الفلك لكونه بسيطا لايمكن ان يكون فى طبعه مبدأ الميل المستدير وما يعوقه ولاعن غيره لان المانع عن الحركة المستديرة هو الميل المستقيم لان الحركات البسيطة منحصرة فى ثلاث حركات من المركز وحركة عليه وليس الافلاك ما فيه ميل مستقيم و بما حررناه اندفع الاشكال الثانى الذى اورده الشارح من ان وجود الاثر قد يتخلف عن المؤثر لوجود المانع **قوله** (وان سلم الخ) هذا ليس

والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لاتخفى على الحيوانات وكل كرة تحركت فى مكانها على الاستدارة فلا بد لها من قطبين ساكنين ومن منطقة يكون حركتها اسرع فلذلك قال (وقطباها) اى قطبا هذه الحركة اوالكرة (قطبا العالم) لان العالم الجسمانى هو المحدد ومافى ضمنه (ومنطقته) اعنى اعظم دائرة تفرض فى منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها منهما تسمى معدل النهار (لسبب ستقف عليه) فى مباحث الارض (وهى) اى المنطقة المسماة بالمعدل (حيث) يكون (لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب) ولايكون هناك شئ منها ابدى الظهور ولاابدى الخفاء (تكون ملازمة لسمت الرأس) مارة به وهو دو يرة تامة من الارض تسمى خط الاستواء كما ستعرفه (بخلاف الشمس فانها) لاتلازم سمت الرأس فى خط الاستواء بل (تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الرأس) فى تلك المواضع (قليلا قليلا الى غاية ماثم ترجع) من تلك الغاية (متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامت ثم تميل الى الجنوب كذلك) اى متباعدة عن سمت الرأس الى غاية ما مساوية للغاية الاولى ثم ترجع منها متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامته (هكذا) حالها (دائما) اذ تميل تارة اخرى الى الشمال الى تلك الغاية ثم ترجع وتميل الى الجنوب وتعود ابدا الى مثل الحالة الاولى (فعلم) من ذلك (ان مدار الشمس مائل عن معدل النهار ليس) واقعا (فى سطحه) والالم يمل عن المعدل شمالاوجنوبا (والشمس اذا قارنت كوكبا ما من) الكواكب (الثابتة خلفته الى المغرب فعلم) من هذا (ان لها حركة خاصة من المغرب (الى المشرق اسرع من حركة الثوابت) يعنى حركتها الخاصة كما ستعرفها (بها تدرك) الشمس (الثوابت التى تكون فى جهة المشرق منها ثم تجاوزها مخلفة اياها الى المغرب وتفرض دائرة موازية لمدارها فى الفلك الاعظم قاطعة لجميع ماتحتها) من الافلاك وغيرها (كأنها) اى كأن تلك الدائرة الموازية القاطعة (مدار الشمس) التى يتحرك عليها مركزها (انبسطت) الى سطح الفلك الاعلى وانقبضت الى ماتحتها (وتسمى) الدائرة المذكورة (منطقة البروج) لمرورها باوساط البروج (وفلك البروج) اطلاقا لاسم الفلك على الدائرة (ومنطقة الحركة الثانية) لان منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثانية فى سطح هذه الدائرة (وانها) اى الدائرة الموازية (تقطع معدل النهار بنصفين) على نقطتين متقابلتين لانهما دائرتان عظيمتان (وكذلك كل دائرتين عظيمتين تفرضان فى كرة) فانه يجب تقاطعهما على التناصف لما بين فى الاكر (والتقاطع) بين منطقة البروج ومعدل النهار (يكون على نقطتين مشتركتين) بينهما (وتسميان نقطتى الاعتدال) لاستواء الليل والنهار فى جميع نواحى الارض اذا حلت الشمس فيهما سوى موضعين هما تحت القطبين (فما تجاوزه الشمس) من هاتين النقطتين (الى الشمال)

❊ سيالكوتى ❊

بوارد عند التأمل فى الاستدلال لان خلاصته انه قابل للحركة المستديرة وكل ما هو قابل ففيه مبدأ الميل المستدير وكل مافيه مبدأ الميل المستدير فهو متحرك بالاستدارة واللازم منه ان يكون متحركا بالاستدارة مطلقا واما خصوصية جهة الحركة والقطبين والسرعة والبطء فهو سبب الحركة بخصوصيته له مع ذلك وان لم يكن معلومة لنا بالشعبين فى شرح الاشارات المختصرة ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من سائر ما يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى محرك اذ المتحرك بسيط فهو توجيه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص على سبيل التبعية بحكم المشاهدة لكونها بمنزلة جزء من حيث احاط بها وقوى عليها حتى صار المجموع بمنزلة كرة واحدة والافى الحركة الوضعية بحركة المحاط بحركة المحيط ليس بلازم اذا كان المحاط فى ثخن المحيط كالخارج المركز من الممثل كذا فى شرح المقاصد **قوله** (ولايكون الخ) مجرد توضيح لماتقدم **قوله** (وهودويرة تامة) الضمير راجع الى حيث لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب اى دائرة صغيرة تامة على وجه الارض حاصله من فرض معدل النهار قاطعة لكرة العالم **قوله** (سوى موضعين الخ) احدهما تحت القطب الشمالى والآخر تحت القطب الجنوبى فان حركة الفلك الاعظم فيهما احوط الانطباق القطبين على سمتى الرأس

من المعدل (هو الاعتدال الربيعي) لانه مبدأ الربيع في معظم المعمورة (وما تجاوزه الى الجنوب)
من المعدل (هو الاعتدال الخريفي) لانه مبدأه في معظم المعمورة ايضا (و يفرض على منتصفها)
اى منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين (في كل جانب) من الشمال والجنوب (نقطة
وهو) حيث تكون غاية البعد بين المنطقتين (تسميان) اى هاتان النقطتان المفروضتان على المنتصفين
(نقطتي الانقلابين فالتي في طرف الشمال) من المعدل هي (الانقلاب الصيفي) لان الشمس اذا حلت
فيها انقلب الزمان صيفا في اكثر المواضع المعمورة (والتي في طرف الجنوب) من المعدل (هي الانقلاب
الشتوى) لانقلاب الزمان الى الشتاء في تلك المواضع (و بهذه النقط الاربع) اعنى الاعتدالين
والانقلابين (تنقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية) تكون مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا
من الفصول الاربعة التي للسنة في معظم المعمورة (ثم قسموا كل قسم) من الاقسام الاربعة (ثلاثة
اقسام متساوية فيكون المجموع) اى مجموع منطقة البروج منقسما الى (اثني عشر قسما) وتوهموا
ست دوائر عظام تتقاطع على قطبي البروج وتمر كل واحدة منها براسي قسمين متقابلين من تلك
الاقسام وحينئذ (يفصل بين كل قسمين) منها (نصف دائرة) من تلك الدوائر (فيحيط بها) اى بالاقسام
كلها (ست دوائر) كما عرفت (وسموا كل قسم) من الاثني عشر (برجا ثم قسموا كل برج ثلاثين قسما سواء
وسموها درجا وقسموا كل درجة ستين قسما سواء وسموها دقائق و) قسموا (الدقائق) اى كل واحدة منها
(ستين قسما) متساوية (وسموها ثواني وهكذا) قسموا الثواني وسموها (ثوالث) وقسموا الثوالث (و)
سموها (روابع فازاد) بما يمكن اعتباره من الكسور وكما ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي
دائرتين تسمى برجا كذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين انصاف تلك الدوائر
على هيئة حزات البطيخ تسمى بروجا فعلى هذا يكون طول كل برج فيما بين المغرب والمشرق
ثلاثين درجة وعرضه مائة وثمانين درجة (واخذوا اسماء البروج) الاثني عشر المشهورة (من صور
تخيلوها من) وصل الخطوط بين (كواكب) من الثوابت (كانت موازية لها حين التسمية وانها) اى تلك
الصور المتخيلة (تزول) عن موازاة البروج (بالحركة البطيئة التي للثوابت والاسماء بحالها فان البروج
اقسام للفلك التاسع) ولا شك ان تلك الصور على الفلك الثامن فلابد من خروجها عن الموازاة بحركته
البطيئة فكان المناسب تغيير الاسماء الا انهم لم يغيروها كيلا يؤدى الى الالتباس (وابتدأوا) في اعتبار
البروج وافتتاح الدور (على الاعتدال الربيعي من جانب الشمال) لان الشمس اذا وصلت الى هذا
الاعتدال ظهر في المركبات من انواع النباتات نشوونماء و بدافيها مبادى الثمار فهو اولى بالاعتبار

❊ سيالكوتي ❊

والقدم فيهما بحركة الشمس **قوله** (في معظم المعمورة) احتراز عن خط الاستواء فانهما
مبدآن للصيف فيه **قوله** (اكثر المعمورة) احتراز عن خط الاستواء فانه ينقلب الزمان فيه شتاء اذا حلت
الشمس فيهما في تلك المواضع اى المواضع التي انقلب الزمان فيهما صيفا **قوله** (معظم المعمورة)
احتراز عن خط الاستواء فان مدة قطع الشمس واحدا من تلك الاقسام فيه فصلان كما ستقف
عليه **قوله** (تنقسم منطقة البروج) المتوهمة على سطح الفلك الاعلى كما يدل عليه سياق كلام المصنف
وهو المصرح به في نهاية الادراك وشرح التذكرة **قوله** (كل قسم الخ) اى كل ربع من ارباع
منطقة البروج المتوهمة على سطح الفلك الاعلى **قوله** (ثلثين قسما) بناء على ان اكثر الكسور
يخرج منه صحيحا فيسهل الحساب **قوله** (درجا) كالشمس يظهر فيها و يهبط واجزاء
سائر الدوائر تسمى اجزاء **قوله** (وكما ان كل قطعة من منطقة الخ) كما يدل عليه كلام المصنف
فانه قال سموا كل قسم برجا **قوله** (كذلك القطع الواقعة) هذا هو الاطلاق المشهور وقد صرح
بالاطلاقين في التذكرة **قوله** (كيلا يؤدى) الى الالتباس في ضبط امر الحركات **قوله** (من
خروجها عن الموازاة) كما في زماننا هذا فان كوكب الحمل وهو الشرطين بلغ الى الدرجة الثالثة

(الى ان يتم الدور بمايليه من جانب الجنوب فصارت ثلاثة منها) اى من البروج (بين نقطتى الاعتدال الربيعى والانقلاب الصيفى هى الحمل والثور والجوزاء وتسمى بروجا ربيعية لان الربيع) فى معظم المعمورة (عبارة عن زمان كون الشمس فيها وثلاثة)منها (بين الانقلاب الصيفى والاعتدال الخريفى هى السرطان والاسد والسنبلة وتسمى بروجا صيفية لمثل مامر وثلاثة) منهما (بين الاعتدال الخريفى والانقلاب الشتوى هى الميزان والعقرب والقوس وتسمى بروجا خريفية وثلاثة) منهما (بين الانقلاب الشتوى والاعتدال الربيعى وهى الجدى والدلو والحوت وتسمى بروجا شتوية وهذا الترتيب) الذى ذكرناه فيما بين البروج (يسمى التوالى وهو من المغرب الى المشرق) وانما اعتبروه كذلك اذ المقصود ضبط حركات الكواكب اعنى حركاتها الخاصة وهى من المغرب الى المشرق (وعكسه يسمى خلاف التوالى وهو من المشرق الى المغرب ثم توهموا دائرة مارة بالاقطاب الاربعة اعنى قطبى معدل النهار وقطبى فلك البروج وسموها بهذا الاسم ولابد ان تمر) هذه الدائرة (بغاية البعدين المنطقتين) كما بين فى الاكر (فمن المعدل) تمر(بالانقلابين ومن المنطقة بنظيريهما)والصحيح عكس ذلك لان الانقلابين على منطقة البروج كما صرح به فنظيراهما على المعدل ولايخفى عليك ان هذه الدائرة هى احدى الدوائر الست المذكورة فى قسمة البروج الا انها امتازت عن سائرها بمرورها بالاقطاب وغايتى البعدين فصارت بعد المنطقتين ثالثة للدوائر العظام (وقطبا هذه الدائرة الاعتدلان اذ يجب ان يقعا) اى قطباها (فى الدائرتين) اى المنطقتين(فانها مقاطعة لهما على قوائم) لمرورها باقطابهما (وكل دائرة تقاطع اخرى على قوائم فيكون قطب كل)منهما (نقطة من الاخرى) فاذا قاطعت كذلك دائرتين كالمارة وجب ان يكون قطباها واقعين فى كل منهما (والواقع فيهما) اى فى منطقتى المعدل وفلك البروج (هو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان) فيكونان قطبين للمارة بالاقطاب الاربعة(وتوهموا دائرة اخرى) من العظام (تمر بقطبى معدل النهار وجزء ما من منطقة البروج اوبكوكب) من الكواكب (وسميت) هذه الدائرة (دائرة الميل) اذ يعرف بها ميل اجزاء منطقة البروج عن المعدل الذى ينسب اليه الاستقامة كما قال(والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة ميل ذلك الجزء) عن المعدل واعظم ميول اجزائها هو ميل الانقلابين (و)القوس (الواقعة منها بينه)اى بين المعدل (وبين الكواكب)يعنى وبين طرف خط يخرج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب (بعده) اى بعد الكوكب عن المعدل وهذه الدائرة اعم مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب (وتوهموا دائرة اخرى) من العظام (مارة بقطبى منطقة البروج وبجزء ما من) اجزاء (معدل النهار)ايضا (او بكوكب ما وسموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء) من المعدل (اوذلك الكوكب عرض ذلك الجزء اوالكوكب)اما ان تلك القوس هى عرض الكوكب عن منطقة البروج فصحيح بلاشبهة واما كونها عرض ذلك الجزء من المعدل عنها ففيه انه وان كان صحيحا بحسب المعنى الا ان الاستقامة كما اشرنا اليه منسوبة الى المعدل فلايقال انه مائل عن منطقة البروج ولايقال لاجزائه انها ذوات ميول او عروض عنها ومن ثمه تراهم يسمون تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن المعدل و يسمونها ايضا الميل الثانى له

﴿ سيالكوتى ﴾

والعشرين منه وسيبلغ الى بروج الثور وقد نفى فى صورة التوامين فى بروجها اقدامهما وفيه دلالة ان العلم الذى استفاد منه اليونانيون من معرفة حركة الثوابت محدث اذ لوكان قديما لاستحال ان ينقل كواكب صورة البروج ومع دور فضلا عن دور او اكثر ولم يعلموا انها متحركة على ما تقدم من ان القدماء يعتقدونها ثابتة وقد قيل ان وقت هبوط آدم عليه السلام من الجنة كان قلب الاسد فى الجوز اونسر الطائر فى العقرب والعيوق فى اوائل الحمل كذا فى النهاية **قوله** (فصارت الخ) اى صارت دائرة ثالثة بعد المنطقتين **قوله** (اعم مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب) فانها دائرة

عن المعدل وهذه الدائرة ايضا اعم مطلقا من المارة بالاقطاب (فهى) اى الدوائر المذكورة (خمس دوائر) عظام (توهموها) على الفلك (لا بالنسبة الى السفليات ثلاثة) منها (متحدة بالشخص هى معدل النهار والمنطقة والمارة بالاقطـاب الاربعة) اما وحدة الاولين بالشخص فظـاهرة واما وحدة الثالثة كذلك فلما بين فى الاكر من انه يستحيل ان يتقـاطع دائرتان عظيمتان على نقطتين بينهمـا اقل من نصف الدور فلا يتصور ان تمر دائرتان بالاقطاب الاربعة لان البعد بين القطبين اللذين فى جهة واحدة اقل من اربعة وعشرين جزأ فلا يجوز تقاطعهما عليهما واما توهم الانطباق فيما بينهما ثم الافتراق فالتخيل الصحيح شاهد ببطلانه (وثنتان) منها (متحدتان بالنوع لا يتناهى اشخاصهما وهما دائرتا الميل والعرض) فانهمـا يتعددان بحسب النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك وتلك النقط غير متناهية لامتناع الجزء الذى لا يتجزى (وكل واحدة منهما قد تنطبق) وتتحد (بالمارة بالاقطـاب) وذلك (اذا كان الكوكـب) الذى له بعد عن المعدل اوعرض عن المنطقة (اوالجزء) الذى له ميل اول اوميل ثان واقعا (عليها) اى على المارة وقد نبهناك على ان المارة داخلة فى كل واحد من احدى دائرتى الميل والعرض (وتوهموا) على الفلك ايضا (خمس دوائر اخر بالنسبة الى السفليات احديها الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفى من الفلك وتسمى) هذه الدائرة (دائرة الافق) ولاشك ان الظهور والخفـاء امر ان بالاضافة الى سـكان بقعة من بقـاع الارض فيكون الافق بملاحظة السـفليات (وتختلف بحسب) اختلاف (البقـاع) فان لكـل بقعة على الارض لها افق على حدة (وقطباها سمت الرأس والقدم) فى تلك البقعة (واربعة) من هذه الخمس (تمر بقطبيها) اى بقطبى الافق فتكون هى ايضا بملاحظة السفليات (فالثانية) منها (تمر بقطبى الافق وبقطبى معدل النهار وهى دائرة وسط السماء) وتسمى دائرة نصف النهار لان منتصف النهار وهو حين وصول الشمس اليهـا فوق الافق كما ان منتصف الليل هو حين وصـولهـا اليها تحته (وتفصل هذه الدائرة (بين الصاعد والهابط من الفلك وبين النصف الشرقى والغربى منه) فان الكـوكب اذا طلـع من الافق يتزايد ارتفـاعه شيئا فشيئا الى ان يبلـغ نصف النهـار فهناك غاية ارتفـاعه عن الافق واذا انحط منها يتناقص ارتفـاعه الى غروبه واذا غرب ينحط عن الافق متزايدا انحطاطه الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض فهناك غاية انحطاطه عنه ثم انه يأخذ فى التقارب منه متناقصا انحطاطه الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق ثانيا فمن غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالى البروج هو النصف الصاعد من الفلك بالقياس الى الحركة الاولى ويسمى النصف الشرقى ايضا ومن غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط هو النصف الهابط منه والنصف الغربى ايضا (وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الافق) اعنى نقطتى تقاطعه مع المعدل وذلك لمرورها باقطاب بهما فهما يمران بقطبيها لما مر (والثالثة) منها (تمر بقطبى الافق و) تمر ايضا (بقطبى هذه الدائرة (اعنى وسط السماء) المسمات فى المشهور بنصف النهار فتكون مارة بسمتى الرأس والقدم وبنقطتى

❊ سيالكوتى ❊

ميـل الانقلابين قوله (وهذه الدائرة ايضا اعم الخ) فان الدائرة المارة مثل الثانى تطر الانقلابين قوله (فظاهرة) لامتنـاع تعدد المنطقة لفلك واحد كما يشـهد به التخيل الصحيح فان ههنا دائرة واحدة يتحرك بحركة قطبيها احد قطبى المعدل لا دائرتان تنطبقان تارة وتفترقان اخرى وفى شرح التذكرة للحصرى وكذا تماسها عليها اى القطبين محال والالزم احاطة المستقيين بسطح وكذا الانطباق ببعض سطح احدهما على بعض سطح الاخرى فابين القطبين محال والالزم اتصال شرط واحد مستقيم ليسافى سمت واحد قوله (اوالجزء الخ) اى النصفين تقريبا فان النصف الظاهر اكثر من الخفى بمقدار نصف قطب الارض وقامة الرائى بمير نقطتى الافق لنقطتى المعدل وفى عرض تسعين متحد ان ولا محذور فى خروجه اذ هى فى عرض تسعين لا يتعين فى الوضع فلا يترتب

المشرق والمغرب (وتسمى) هذه الدائرة الثالثة (دائرة اول السموت) لان الكوكب اذا كان على هذه الدائرة لم يكن له سمت كما ستعرفه وتسمى ايضا دائرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيهما (وتفصل) هذه الدائرة (بين النصف الشمالي والنصف الجنوبي من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الافق) اعني نقطتي تقاطعه مع نصف النهار * (والرابعة) من هذه الخمس (تمر بقطبي الافق و بقطبي المنطقة) فتكون ابدا مقاطعة لهما على قوائم بخلاف نصف النهار فانها قد تقطع المنطقة لا على زوايا قوائم (وتسمى) هذه الدائرة (دائرة السمت و) دائرة (عرض اقليم الرؤية) لان القوس الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج او بين قطب الافق ومنطقة البروج تسمى عرض اقليم الرؤية (و) تسمى ايضا دائرة (وسط سماء الرؤية لانها تفصل بين نصفي فلك الثوابت وفيه كواكب) كثيرة (مرئية) فهو سماء الرؤية وهذه الدائرة في وسطها * (والخامسة) منها (تمر بقطبي الافق و بكوكب ما) اي و برأس خط خارج من مركز العالم الى سطح الفلك مارا بمركزه (وتسمى دائرة الارتفاع) والانحطاط (اذ قوس منها) واقعة (بين الافق و بين الكوكب من جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه) والصواب ان القوس الاولى ارتفاعه الشرقي والثانية ارتفاعه الغربي واما الانحطاط فهو قوس منها تحت الافق اما في جانب الغرب او الشرق والقوس الواقعة من الافق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع و بين احدى نقطتي الشرق والغرب تسمى بالسمت فاذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب على دائرة اول السموت لم تكن له قوس سمت لمرورها حينئذ بنقطتي المشرق والمغرب (وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب تنطبق بدائرة وسط السماء) اعني نصف النهار وكذا الحال عند غاية انحطاطه ففي كل دورة بالحركة الاولى تنطبق دائرة الارتفاع على نصف النهار مرتين وانطباقها عليها انما يكون (ان لم يكن) الكوكب (على دائرة اول السموت و) تنطبق هذه الدائرة (عليها) اي على اول السموت (ان كان) الكوكب (عليها) وحينئذ لم يكن للكوكب سمت كما عرفت وهذا الانطباق انما يظهر اذا لم يكن الكوكب في احدى الغايتين واما اذا فرض انه في احديهما مع كونه على دائرة اول السموت كما اذا كان على سمت الرأس او القدم فانه يجوز اعتبار انطباقها على كل واحدة من نصف النهار واول السموت (وهذه الدوائر) الخمس الاخيرة وحدتها نوعية ولكل واحدة منها اشخاص كثيرة غير محصورة لكن (ثلاث منها لا تتغير في كل بقعة) بل كل واحدة منها لا تكون في بقعة واحدة متعددة بل شخصا واحدا (وهي دائرة الافق ووسط السماء واول السموت وثنتان منها تتغيران) في بقعة واحدة (آنا فآنا وهي دائرة الارتفاع) فانها تتغير (بحركة الكواكب ودائرة وسط سماء الرؤية) فانها تتغير (بحركة قطبي منطقة البروج بتحريك المعدل لهما) حول قطبيه (بالحركة اليومية فهذه) الدوائر العشر العظام وغيرها وما يبتني عليها (امور موهومة ولا وجود لها في الخارج ولا حجر) من جهة الشرع (في مثلها ولا تتعلق باعتقاد ولا يتوجه نحوها اثبات وابطال (فلم يكن بنا حاجة الى ذكرها في كتابنا هذا (الا انا اوردناها) فيه (لتقف على مقصدهم) في علم الهيئة (واذا رأيته محض تخيلات اوهن من بيت العنكبوت لم يهلك) اي لم يفزعك (سماع هذه الالفاظ ذوات القعاقع) القعقعة صوت السلاح ونحوه من الامور اليابسة وفي المثل ما يقعقع لي بالشنان يعني ان هذه الالفاظ اصوات لا طائل تحتها كاصوات الاسلحة ونحوها من الجمادات هذا ما ذكره ولقائل ان يقول لاشك ان الكرة اذا تحركت على مركزها من غير ان تخرج عن مكانها فلابد ان يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا وهما القطبان وان يفرض فيما بينهما دائرة

﴿ سيالكوتي ﴾

عليه الفوائد الباعثة على اعتبارها **قوله** (وعرض اقليم الرؤية) تشبيها له بعرض البلد **قوله** (فهو سماء الرؤية) ولهذا سمي اقليم الرؤية **قوله** (ولقائل ان يقول الخ) ماذكره قدس سره حق الى قوله ينضبط بهذه الامور احوال الحركات فان ضبطها موقوف على صنعة الآلات الرصدية من غير خلط ونصبها في دائرة نصف النهار تحقيقا واحساس الكواكب عند وصولها

قطبية هي في ساق الوسط بينهما وتكون الحركة عليها سريعة وهي المنطقة وان نفرض عن جنبيها دوائر صغار موازية لها تكون الحركة عليها بطيئة بالقياس اليها بطأ متفاوتا جدا فما هو اقرب الى القطب يكون ابطأ مما هو اقرب الى المنطقة ولا شبهة ايضا في ان الكرات اذ احاط بعضها ببعض امكن ان تكون حركاتها بحيث تتقاطع مناطقها اذا اعتبرت في كرة واحدة منها وحينئذ نفرض هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعد بينهما فهذه وامثالها وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كما تشهد به الفطرة السليمة وليست من المتخيلات الفاسدة كانياب الاغوال وجبال الياقوت والانسان ذي الرأسين وينضبط بهذه الامور احوال الحركات في السرعة والبطء والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالآلات وينكشف بها احكام الافلاك والارض وما فيها من دقائق الحكمة وعجائب الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا وهذه فائدة جليلة تحت تلك الالفاظ يجب ان يعتنى بشأنها ولا يلتفت الى من يزدريها بمجرد العصبية الباعثة على ذلك والله المستعان على كل حال ﴿ المقصد الثالث ﴾ في فلك الثوابت قد زعموا ان لها) اي للثوابت مع كونها متحركة بالحركة اليومية تبعا لفلك الافلاك (حركة) خاصة بها (بطيئة) جدا (وانها تتم الدورة في ثلاثين الف سنة) هذا قول قد اشتهر فيما بين العامة ولا اصل له عند اصحاب الارصاد (وقيل) انها تتم الدورة (في ستة وثلاثين الف سنة) بناء على ان بطليموس وجد بالرصد انها تقطع في كل مائة سنة جزأ واحدا وقيل تتم الدورة في ثلاثة وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة بناء على ما وجده المتأخرون من انها تقطع درجة واحدة في كل ست وستين سنة وقيل تتمها في خمسة وعشرين الف سنة ومائتي سنة بناء على ان جماعة من محققي المتأخرين وجدوها تقطع جزأ واحدا في كل سبعين سنة وهذا هو الموافق للرصد الجديد الذي براغة وانما حكموا باتمام الدورة فيما ذكر من المدد (اذ قد احس منها بحركة بطيئة بالرصد) على وجوه مختلفة كما عرفتها (واعتقادهم انها تتم الدورة) لدوامها على زعمهم (فقدروا بالحساب تمام الدور في هذه المدة) المختلف فيها كما احصناه (وانما سميت) ما عدا السبعة السيارة من الكواكب (بالثوابت اما لبطء حركتها فلا تحس) الا بتدقيق النظر في احوالها المعلومة بارصاد بينها مدد طويلة ولذلك اختلفت على الاوائل حتى زعموا ان الافلاك ثمانية وان الحركة اليومية لكرة الثوابت (واما لثبات اوضاعها بعضها من بعض) في القرب والبعد والمحاذاة ﴿ ولنختم هذا البحث بفائدتين تنفعانك فيما) سيأتيك (بعد) من اختلاف حركات السيارات في الرؤية سرعة وبطأ واستقامة ورجوعا اذ لابد لهذا الاختلاف من اصل يستند اليه * (الاولى الفلك الموافق المركز ما مركزه مركز العالم وهو مركز الارض ويكون له) اي للموافق المركز (سطحان محيطان به من داخل وخارج هما محدبه) وهو المحيط به من خارج (ومقعره) وهو الذي يقابله (و) الفلك (الخارج المركز فلك محيط بالارض ليس مركزه مركزها بل يقع) اي يميل مركزه (الى جانب منها) اي من مركز الارض (و يكون) الفلك الخارج المركز (في ثخن فلك آخر ويسمى) ذلك الفلك الآخر (المائل) هذا انما يصح في خارج القمر فانه في ثخن فلك موافق المركز مسمى بالمائل وما عداه من السيارات سوى عطارد خوارجها في ثخن افلاك موافقة المراكز مسماة بالممثلات واما عطارد فله خارجان احدهما في ثخن الممثل والآخر في ثخن الخارج الاول كما ستعرفه (و ينقسم) ذلك الفلك الآخر بواسطة كون الخارج في ثخنه (الى قسمين) احدهما

﴿ سيالكوتي ﴾

بتدقيق النظر من غفلة وعدم الخلط في الحساب واجتماع هذه الامور على التحقيق متعسر بل متعذر ولذا اختلف الارصاد في ضبط حركة الكواكب سيما حركة عطارد فانها ليست متشابهة لا عند مركز العالم ولا عند خارج مركزه وضبط الاقبال والادبار نعم انهم بذلوا الوسع في ضبطها بقدر

حاو للخارج والآخر محوي له (و يسميان بالمتممين) اذ بانضمامهما الى الخارج يتم الفلك الكلي الذي
ذلك الخارج جزء منه (وهما) ليسا متساوي الثخن بل هما (آخذان من غلظ) هو (بقدر خروج
مركزه عن مركز العالم يتدرج) ذلك الغلظ (الى دقة) اى ينتقص شيئا فشيئا و يدق (حتى ينتهي بنقطة
مماسة للخارج) المركز (من احدهما) وهو المتمم الحاوي (لمحدبه) اى محدب الخارج (ومن الآخر) وهو
المتمم المحوي (لمقعره) اى مقعر الخارج (متبادلين) حال من المستتر في آخذان اى هما يأخذان في ذلك
الغلظ المتدرج المنتهي الى ماذكر حال كونهما متبادلين (في الغلظ والدقة فيكون غلظ كل) من المتممين
(في مقابلة الدقة من الآخر بحيث يكون حجم مجموع) المحوي (الداخل) في الخارج (و) الحاوي (الخارج)
عنه معا (في جميع الاجزاء سواء) لان دقة احدهما تجبر بغلظ الآخر (و يكون في الوسط منهما) اى من
المتممين (حجمهما سواء) اى يكون حجم وسط كل منهما مساويا لحجم وسط الآخر كان غلظ كل منهما
ودقته تساوي غلظ الآخر ودقته (و يكون مقعر الداخلاني) المحوي (موازيا لمحدب الخارجاني)
الحاوي (و) يكون (مركزهما) اى مركز المقعر والمحدب المتوازيين (واحدا هو مركز العالم) هذا
انما يصح اذا كان الخارج في ثخن فلك موافق المركز واما اذا كان في ثخن خارج آخر كاحد خارجي عطارد
فان مركز السطحين المتوازيين يكون حينئذ مركز ذلك الخارج الآخر وهذه الاحكام المتعلقة بالمتممين
كلها صحيحة سوى الحكم بان غلظ كل منهما يساوي مقدار خروج المركز اذ الصواب ان غلظ كل
منهما ضعف ذلك المقدار كما قام عليه البرهان و يشهد له ايضا التخيل الصحيح ممن له ادنى مسكة
(والتدوير عبارة عن كرة) سوى الكوكب غير شاملة للارض بل (مركوزة في ثخن فلك بحيث يماس
محدبه بنقطة ومقعره باخرى و) حينئذ (يكون قطره بقدر ثخن) ذلك (الفلك ولا يتصور له) اى للتدوير
(مقعر) اذ لا حاجة بنا الى مقعره فيفرض انه كرة مصمتة (و يتحرك مركزه بحركة الفلك) الذي هو في ثخنه
(دائرا حوال مركز العالم و يرسم) التدوير (بمركزه) المتحرك بتلك الحركة (دائرة مركزها مركز) الفلك
(الحامل) للتدوير (ان كان) الحامل (موافقا) في المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة كذلك (وان كان)
الحامل (خارجا) كانت الدائرة ايضا خارجة المركز * الفائدة (الثانية) الفلك (الموافق المركز يقطع) هو
بل المتحرك بحركته (عند مركز الارض) الذي هو مركزه (في ازمنة متساوية قسيا متساوية) من محيط
الدائرة التي يتحرك عليها ذلك المتحرك (و يحدث) عند مركز الارض (زوايا متشابهة) اى متساوية
لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد تقتضي ذلك (ولا يختلف) المتحرك على الموافق (منه) اى
من مركز الارض (قربا و بعدا) بل يكون دائما متساوي البعد عنه لانه مركز الدائرة التي يتحرك
عليها (فلا يحس فيه) اى في المتحرك على الموافق (بسرعة و بطء) لا في مركز الارض ان فرض هناك

سيالكوتى

الامكان واما الاطلاع عليها على ماهو في نفس الامر فكلا **قوله** (اذ الصواب الخ) هذا انما
يرد لوكان المراد من الخبر ما يخرج اما اذا كان بمعناه المصدري و يكون المعنى بمقدار يحصل بخروج
مركزه عن مركز العالم وهو ضعف مابين المركزين فلا كما لا يخفى **قوله** (كما قام عليه البرهان)
بيانه انا اذا فرضنا ان ا ب ج محدب فلك يكون الخارج في ثخنه ود ه مقعره فمن والى ادا ومن
الى ب . ومن ز الى ج يكون حجم ذلك الفلك **قوله** (وح مركزه و اج ج قطره و ا ط ى
محدب الخارج وعلى ز مقعره ومن ز الى د من ل الى ط ومن ز الى ى حجم الخارج دم من مركزه
وازى قطره وخرج مابين المركزين فنقول جه اليساوي خدى لان كل واحد منهما قد خرج من المركز
الى المحيط ينقص من حدى ح فبقي ح ى فحينئذ ى اقصر من حد المقدار خرج الذي هو مابين
المركزين واضمنا ح جه الى اخ يكون ح اعظم من ح بمقدار ضعف م ح الذي هو مابين واذا
اضمنا ح ى الذي هو غاية الخط من المتمم المحوي الحاوي الى ح صار مساويا لح اذ لما كان ح اعظم
من ح بضعف مابين المركزين وقد ساواه باضافة مقدار المتمم الحاوي اليه يكون المتمم الحاوي

احساس ولافيما هو فى حكمه كوجه الارض بالقياس الى الافلاك العالية اذ لاقدر لنصف قطر الارض بالنسبة اليها (واما الخارج من المركز فانه لايختلف منه) اى من مركز نفسه (قربا وبعدا وانه يقطع حول مركز نفسه قسيا وزوايا متشابهة) لما عرفت فى الموافق (لكنها) اى حركة الخارج (تختلف بالنسبة الى مركز العالم لان احد نصفيه) اى نصفى الخارج (وهو الذى فيه مركز العالم اقرب الينا وغاية القرب) منا (عند نقطة فى وسطه) اى وسط هذا النصف (بها) اى بتلك النقطة (يماس) هذا النصف او الخارج (مقعر الماثل) اراد به الفلك الذى يكون الخارج فى ثخنه كامر (وتسمى) هذه النقطة (الحضيض والنصف الآخر) من الخارج (ابعد منه) اى من النصف الاول بالقياس الينا (وغاية البعد) بيننا وبينه (عند نقطة فى وسطه بها يماس محدب الماثل وتسمى) هذه النقطة (الاوج فيرسم) الخارج والمتحرك بحركته فى مقدار من الزمان (وهو فى النصف الاوجى قوسا وزاوية اصغر) اما القوس فبحسب الرؤية واما الزاوية فبحسب نفس الامر (فيرى) ذلك المتحرك (ابطأ و) يرسم فى ذلك المقدار (من الزمان فى النصف الحضيضى قوسا وزاوية اكبر) على قياس ما تقدم (فيرى المتحرك اسرع) لانه اذا اتحد زمان حركتين واختلف مسافتهما كانت الحركة التى مسافتها اطول لامحالة اسرع (واما التدوير) فحيث لم يكن شاملا للارض (فتكون حركته فى احد نصفيه الى التوالى من حامله) اى موافقة لحركته فى الجهة فاذا تحرك متحرك بحركة التدوير فى ذلك النصف وتحرك مركز التدوير ايضا بحركة الحامل كانت الحركتان الى جهة واحدة (فيكون المحسوس) فى ذلك المتحرك (مجموع حركته) اى حركة التدوير (وحركة حامله فيرى اسرع و) تكون حركته (فى النصف الآخر الى خلاف التوالى) من حامله (فيكون المحسوس) فى ذلك المتحرك (فضل حركة حامله على حركته فيرى ابطاء بل ربما ساواه) اى ساوى التدوير حامله (فى) الحركة بحسب (الحس) فلا يبقى لحركة الحامل فضل (فيرى) ذلك المتحرك (واقفا) فى جزء من اجزاء منطقة البروج غير خارج عن محاذاته مدة (وربما زاد) التدوير (عليه) اى على حامله فى الحركة (فيرى) ذلك المتحرك (راجعا) عن الجهة التى كان متحركا اليها الى جهة مقابلة لها (ولانه) اى التدوير (يتدرج) المتحرك عليه (من سرعة) فى النصف الموافق للحامل (الى بطء) فى النصف الآخر وذلك على التقدير الاول وهو ان لايكون هناك مساواة ولا زيادة لحركة التدوير (فتكون بينهما) اى بين السرعة والبطء (حركة وسطى لانه يرجع) الى خلاف التوالى (بعد الاستقامة) الى التوالى (ويستقيم) ايضا (بعد الرجوع) وذلك على تقدير زيادة

❊ سيالكوتى ❊

مساويا لضعف ما بين المركزين وبهذا الطريق تبين ان المحوى ايضا ضعف ما بين المركزين مثلا نقول ح اعظم من ح بضعف ما بين المركزين وينقص من ح اح مثل ح رواك مثل دى فبقى من ح ابعد نقصان ح ى ك الذى هو المتمم المحوى وقد كان زائدا عليه بضعف ما بين المركزين فيكون ك ضعف ما بين المركزين **قوله** (اولاقدر الخ) بخلاف فلك الشمس وما تحته فان للارض بالنسبة اليها قدرا فيتفاوت قربا وبعدا بقدر نصف قطر الارض **قوله** (اما القوس فبحسب الرؤية) لان الشئ الواحد اذا كان قريبا يرى كبيرا واذا كان بعيدا يرى صغيرا **قوله** (واما الزاوية فبحسب نفس الامر) لان الزاوية التى ضلعاها اطول اصغر من الزاوية التى ضلعاها اقصر وان كان وتراهما متساويين **قوله** (فى احد نصفيه) وهو النصف الاعلى من المتحيز والنصف الاسفل فى القمر والشمس على رأى التدوير **قوله** (بل ربما الخ) وذلك انما يكون فى المتحيرة واقعا لان الحامل بحركته جر الى التوالى والتدوير جر الى خلاف التوالى فتحير فى موضع واحد من الفلك البروج كأنه لايتحرك **قوله** (وربما زاد التدوير عليه) وذلك ايضا فى المتحيرة **قوله** (وهو ان لايكون هنا مساواة) بل نقصان وذلك فى القمر والشمس على اصل التدوير **قوله** (ويستقيم الخ) بيان ذلك انه اذا كانت احد الكواكب المتحيرة فى اعلى تدويره كانت

حركة التدوير (فيكون كل منهما) اى من الاستقامة والرجوع (محفوفا بوقوفين) احدهما منتهى الاستقامة ومبدأ الرجوع والآخر بالعكس (وايضا فاحد نصفى التدوير ابعد مسافة من القوس المقطوع منه) اى من النصف الابعد الابطأ (اسرع) كما زعمه لان مقتضى البعد فى نفسه هو الابطأ دون الاسرع (ومنتصفه) اى منتصف النصف المذكور (هو البعد الابعد) بالقياس الى مركز العالم (ويسمى) ذلك المنتصف (ذروة والنصف الآخر منه اقرب) الينا فتكون القوس المقطوعة منه اسرع لا ابطأ (ومنتصفه) اى منتصف النصف الآخر (هو البعد الاقرب) بالقياس الى مركز العالم (ويسمى الحضيض) وقد ظهر بما ذكر ان الاسراع والابطاء ينضبطان بكل واحد من اصلى الخارج وفلك التدوير وان الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما ينضبط باصل التدوير

﴿ المقصد الرابع ﴾ فى فلك الشمس) قدمه على افلاك سائر السيارة لان الشمس اشهرها وانورها وعليها مدار الايام والليالى ومايتركب منهما مع ان اختلافاتها اقل من اختلافات غيرها فيكون اقرب الى التعليم (وهى اما على فلك) شامل للارض (مركزه خارج عن مركز العالم اوعلى)فلك (تدوير يحمله فلك موافق المركز والا) اى وان لم تكن الشمس على احد الفلكين المذكورين (لم تختلف بعدا وقربا) بالنسبة الى مركز العالم ومايليه من وجه الارض (فلا تختلف سرعة وبطأ كما علمت والتالى باطل بالرصد) اذ قد وجدوا به ان الزمان المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال الربيعى ثم الخريفى وهو نصف من فلك البروج اكثر من نصف السنة والمتخلل بين حلولها الخريفى ثم الربيعى وهو النصف الباقى منه اقل من نصف السنة فلا محالة تكون الشمس فى النصف الاول ابطأ منها فى النصف الثانى (وكيف كان) الحال (وله) اى للكوكب الذى هو الشمس (فلكان اما خارج مركز ومائل) اراد به الممثل الذى يكون الخارج فى ثخنه (واما تدوير وحامل وله) ايضا (حركتان) وهذا انما يصح على اصل التدوير اذ لابد هناك من حركتى التدوير وحامله على وجه يحصل به الابطاء والاسراع المذكوران واما على اصل الخارج فلا حاجة فيهما الى حركتين بل يكفيهما حركة الخارج فلذلك قالوا اصل الخارج المركز يتم بحركة واحدة واصل التدوير يتم بحركتين فان قلت لابد لتحريك اوجهما من حركة اخرى وهى حركة ممثلها فيكون لها على اصل الخارج ايضا حركتان قلت كلامنا فى مجرد السرعة والبطء ولا حاجة لهما الى حركة اخرى وايضا اذا اعتبر تحريك الاوج فلابد فى اصل التدوير من حركة ثالثة مستندة الى تحريك فلك البروج كما ذكروه (و) للشمس (اختلاف واحد هو سرعته فى نصف من فلكه) بل فى نصف بعينه من فلك البروج (وبطؤه فى نصف) آخر (بعينه لايتغير ذلك) بل هى ابدا بطيئة فى البروج الشمالية وسريعة

﴿ سيالكوتى ﴾

حركة مركزه موافقة لحركة مركز تدويره على توالى البروج فيرى مستقيما سريع الحركة واذا قرب الكواكب اى اسفل التدوير جعل ميلا الى خلاف التوالى لكنه مادام حركة مركز الكواكب الى الخلاف اقل فى الرؤية من حركة مركز التدوير مستقيما لكنه بطئ السير فاذا تساويا يرى مستقيما لتعارض الحركتين واذا زادت حركة مركز الكواكب الى الخلاف على حركة التدوير الى التوالى يرى راجعا يتدرج من البطء الى السرعة فى الرجوع ثم من السرعة الى البطء وايضا ثم يقيم بعد تمام الرجعة ثانيا اذا تساوت الحركتان ويستقيم بعد الاقامة لامر معينة **قوله** (ومايتركب منهما) الاسبوع والشهور والاعوام **قوله** (اقل الخ) اذ ليس لها الوقوف والرجوع **قوله** (لابد لتحريك الخ) اثبات حركة الممثل لتحريك اوج ليس ضروريا لجواز ان يكون حركة اوج مستندة الى تحريك فلك البروج على ماقالوا فى اصل التدوير الا انهم لما اثبتوا الممثل لئلا يلزم الخلاء اوالفصل قالوا انه محرك اوج الشمس على اصل الخارج لئلا يلزم التعطيل على الافلاك **قوله** (مستندة الى تحريك فلك البروج) على سبيل التمثيل والا فيجوز ان تكون مستندة الى ممثل كوكب فوقه

فى الجنوبية وذلك ظاهر على اصل الخارج بان يكون الاوج فى البروج الشمالية فتكون الشمس
هناك ابعد من الارض وابطأ حركة وفيما يقابلها اقرب واسرع واذا اريد الابطاء والاسراع على
هذا الوجه بعينه من اصل التدوير احتيج الى قيود اشار اليها بقوله (فانا نفرض التدوير بحيث يتم دوره
مع دورة حامله و) بحيث يكون (قطره) بل نصف قطره (بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم)
ولابد مع ذلك ان تفرض حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج وفى جهتها بحيث يتم ان الدورتين
معا وان تفرض حركة التدوير شبيهة بهما على وجه تكون فى القطعة البعيدة الى خلاف جهة
حركة الحامل وفى القطعة القريبة الى جهتها (لتكون الدائرة التى يرسمها مجموع الحركتين)
بل يرسمها مركز الشمس بمجموعهما (بعينها كالتى يرسمها خارج المركز سواء) و يكون الاختلاف
المحسوس من الاصلين شيئا واحدا بلا تفاوت الا ان بطليموس اختار الخارج لكونه ابسط
لما عرفت من انه يتم بحركة واحدة ومن ان التدوير يستلزم مدار الخارج المركز ❊ المقصد الخامس ❊
فى افلاك القمر) لما كان القمر تالى الشمس فى الشهرة والانارة عقبها به (وهو وجد لا كالشمس
حيث تسرع) الشمس (فى نصف بعينه) من فلك البروج (وتبطئ فى نصف) آخر منه وليس
القمر كذلك (بل) هو (يسرع و يبطئ فى جميع الاجزاء) من فلك البروج لا يختص اسراعه وابطاؤه
بجزء معين منه دون آخر (وعلم) بذلك (انه) اى القمر (على تدوير يتم دوره قبل دورة حامله) فاذا فرض
القمر فى موضع من التدوير والتدوير فى موضع من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة التدوير
حالة مخصوصة من الاسراع والابطاء فاذا عاد القمر الى موضعه بحركة التدوير قبل دورة حامله
عادت تلك الحالة المخصوصة اليه فى جزء آخر من فلك البروج وتنتقل تلك الحالة فى دورة اخرى
الى جزء ثالث منه وهكذا ثم ان هذا التصوير وان كان كافيا لعدم اختصاص السرعة والبطء باجزاء
معينة من البروج الا انه يقتضى ان يكون عود القمر الى الحالة المخصوصة قبل العود الى جزء بعينه
من البروج وذلك باطل لان المعلوم بالرصد ان عوده اليها بعد العود الى جزء بعينه من البروج بزمان
قليل فالصحيح ان يقال يتم دوره بعد دورة حامله (ثم اذا قيس سرعة لى سرعة وبطء لى بطء لم يكن
مثله بل اسرع او ابطأ) يعنى ان اختلاف القمر اذا عاد لم يعد الى ما هو مثله حقيقة بل الى ما يشبهه
مع تفاوت قليل (فعلم) بذلك (ان تدويره مركوز فى ثخن فلك خارج المركز) اذ حينئذ تكون القسى
المفروضة فى التدوير المتساوية فى انفسها متفاوتة فى الصغر والكبر بحسب الرؤية فيقع التفاوت
فى الحالة العائدة مقيسة الى نظيرتها (ثم وجد غاية سرعته فى تربيعى الشمس فهو) اى القمر يجب ان
يكون فى كل واحد من تربيعيها) فى حضيض الخارج المقتضى لغاية السرعة (والاوج يقابله ضرورة)
فاذا كان القمر فى تربيع الشمس الى التوالى كان اوجه فى تربيعها الى خلاف التوالى واذا كان فى تربيعها
الثانى على التوالى كان الاوج فى تربيعها الثانى الى خلافه (فله فلك آخر) سوى التدوير وحامله
(يخرج) ذلك الفلك و يحرك (اوجه الى خلاف جهة حركته وهو) الفلك (الذى) يكون (الخارج المركز
فى ثخنه وسميناه المائل فيجتمع القمر والاوج عند المقابلة) مع الشمس (ثم يتقابلان فى التربيع الثانى)
كما كانا متقابلين فى التربيع الاول (ثم يجتمعان عند الاجتماع) ففى الاجتماع والمقابلة يكون القمر
فى الاوج (وفى غير الاجتماع والمقابلة تكون الشمس متوسطة بينهما) اى بين القمر واوجه (يتباعدان

❊ سيالكوتى ❊

قوله (بحيث الخ) ليكون هذه السرعة والبطء فى تمام الدورة **قوله** (بقدر بعد مركز الخ)
ليكون القرب والبعد بمركز الشمس على هذا الاصل كما كان على اصل الخارج **قوله** (فى القطعة
الخ) ليكون البطء فى القطعة البعيدة منه عن مركز العالم كما كان اصل الخارج فانه على هذا التقدير
يكون المحسوس فضل حركة الحامل **قوله** (وفى القطعة القريبة الخ) لانه على هذا التقدير يكون
المحسوس مجموع حركة الكل فى التدوير **قوله** (وفى غير الاجتماع والمقابلة الخ) وذلك لانه اذا
اجتمع الشمس ومركز تدوير القمر والاوج فى نقط متشابهة من فلك البروج ولكن مثلا رأس الحمل ثم تحرك

منها) اى عن الشمس (بعد الاجتماع الى المقابلة) فيبعد القمر عنها الى التوالى والاوج الى خلافه حتى يتلاقيا فى المقابلة (ثم يتقاربان منها) اى من الشمس (بعد المقابلة الى ان يجتمعا) معها ثانيا ثم ان منطقة التدوير يتحرك عليها مركز القمر فى سطح منطقة الخارج التى يتحرك عليها مركز التدوير وهى فى سطح منطقة المائل (وليس منطقة المائل فى سطح فلك البروج والا كان القمر ملازما له لا يتعداه الى الشمال ولا الى الجنوب) كما ان الشمس كذلك دائما (فيكون) القمر (ينخسف فى كل مقابلة لتوسط الارض) على هذا التقدير (بينه وبين الشمس) فى المقابلات كلها فيقع القمر فى ظل الارض فى كل منها (واللازم منتف بل تقاطعه) اى تقاطع منطقة المائل فلك البروج (وتقطعه بنصفين على نقطتين يسميان العقدتين والجوزهرين احديهما هى التى اذا جاوزها) القمر (حصل فى الشمال) من منطقة البروج (ويسمى) هذه النقطة (الرأس و) النقطة (الاخر) منهما هى (مقابلتها التى اذا جاوزها) القمر (حصل فى الجنوب) من فلك البروج (وتسمى الذنب) بناء على تشبيه الشكل الحادث من نصفى الدائرتين المتقاطعتين بالتنين وتشبيه طرفيه رأسه وذنبه (ثم اذا رصدنا كسوفا فى احدى العقدتين) كالرأس مثلا (ثم كسوفا آخر فيها بعد زمان طويل رأينا الثانى) من الكسوفين (متأخرا عن الاول الى جهة المغرب) من اجزاء فلك البروج (فعلمنا) بذلك (ان للعقدتين حركة الى خلاف التوالى فله) اى للقمر (وفلك آخر) سوى الثلاثة المذكورة (يحركهما) اى يحرك ذلك الفلك الآخر العقدتين الى خلاف التوالى (ولظهور حركته فى الجوزهرين سميناه فلك الجوزهر فالقمر اذا وصل الى الرأس كان على منطقة البروج فلم يكن له) حينئذ (عرض ثم اذا جاوزه كان له عرض) عن المنطقة (فى الشمال يتزايد) ذلك العرض (قليلا قليلا الى ان يصل) القمر (الى منتصف ما بين العقدتين وعنده يكون غاية العرض) الشمالى (ثم يتناقص) ذلك العرض (قليلا قليلا الى ان يحصل) القمر (فى الذنب فيكون) حينئذ (عديم العرض) ايضا (ثم يصير ذا عرض فى الجنوب كما وصفناه) فيتزايد اولا الى ان يصل الى المنتصف الآخر فيكون هناك غاية العرض الجنوبى ويتناقص ثانيا (وغاية العرض فى الجانبين) اى الشمال والجنوب (سواء ثابت لا يزيد ولا ينقص) ومقدارها كما علم بالرصد خمسة اجزاء (والتزايد) فى العرض بعد مجاوزة العقدتين (والتناقص) فيه بعد مجاوزة المنتصفين (بنسبة واحدة فهى) اى العروض المتزايدة والمتناقصة (متساوية فى الاجزاء المتقابلة) فالعرض المتزايد الشمالى للجزء العاشر من الرأس مثلا يساوى العرض المتزايد الجنوبى للعاشر من الذنب وكذا العرض المتناقص الشمالى للجزء الخامس من منتصف النصف الشمالى يساوى العرض المتناقص الجنوبى للجزء الخامس من المنتصف الآخر (فقد تلخص مما ذكرناه ان له) اى القمر (اربعة افلاك تدويرهو) مركوز (فى حامل) خارج المركز (هو فى ثخن مائل) اى ذلك الحامل فيما بين سطحى فلك الموافق المركز يسمى بالمائل لميلان منطقته عن منطقة البروج (يحيط به) اى بذلك المائل فلك آخر (موافق) مركزه ايضا لمركز العالم (وله اربع حركات فللتدوير) حركة (الى التوالى فى نصف) هو الاسفل (والى خلافه فى نصف) هو الاعلى (وللخارج) حركة (الى التوالى وللآخرين) اى المائل والجوزهر

❊ سيالكوتى ❊

منه الاوج يوما بليلة بحركة المائل والجوزهر الى خلاف التوالى احدى عشر درجة واثنى عشر دقيقة بالقرب وتحرك الشمس عن اول الحمل قريبا من الدرجة فصار البعد بين الشمس من الاوج اثنى عشر درجة واحدى عشر دقيقة وتحرك مركز التدوير بحركة الحامل من اول الحمل اربعا وعشرين درجة وثلثا وعشرين دقيقة لكن المائل يرد الحامل الى خلاف التوالى مقدار حركته المركبة من الحركة العرضية وحركة المركز الى التوالى ثلث عشر درجة واحد عشر دقيقة وهو وسط القمر فى القمر فى اليوم بليلته فاذا نقص وسط الشمس مقدار درجة واحدة فهى وسط القمر وزيد على حركة المائل كان النامى بعد النقصان بعد المركز عن الشمس والحاصل بعد الزيادة بعد اوج القمر

حركتان (الى خلاف التوالى و له) وللقمر (فى الطول) وهو مابين المغرب والمشرق (اختلافات ثلاثة) فاحدها هوالاختلاف (الذى) يكون (بسبب التدوير) فان القمر اذا كان على ذروة التدوير اوحضيضه كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز التدوير المنتهى الى سطح الفلك الاعلى منطبقا على الخط الخارج منه المار بمركز القمر المنتهى اليه فلااختلاف حينئذ بسببه واذاتحرك القمر بحركة التدوير نازلا من الذروة اوصاعدا من الحضيض الى جزء آخر من التدوير لم ينطبق احد الخطين على الآخر بل حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم فهذه الزاوية هى الاختلاف الناشئ من التدوير فيحتاج تارة الى ان تنقص هذه الزاوية عن وسط القمر اعنى حركة مركز تدويره وتارة الى ان تزاد عليه حتى يحصل تقويمه اعنى حركة مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف هو نصف قطر التدوير (و) ثانيها الاختلاف (الذى) يكون (بسبب الخارج) فان مركز التدوير اذا كان فى الاوج اوالحضيض كان قطر منه بعينه منطبقا على الخط المار بمركز العالم والخارج والتدوير و بالاوج والحضيض والطرف الاعلى من هذا القطر هو ذروة التدوير التى هى مبدأ حركته الخاصة والطرف الآخر منه حضيضه المقابل لها فهما محاذيان فى هاتين الحالتين لمركز العالم ومركز الخارج ايضا واذا فارق مركز التدوير الاوج والحضيض لم يكن ذلك القطر منه منطبقا على الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير اصلا الى اعلاه ولا على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركز كذلك فلا تكون الذروة المذكورة ومقابلها محاذيين لشئ من مركزى العالم والخارج بل هما محاذيان ابدا لنقطة اخرى كما ستعرفه ويسميان ذروة وسطى وحضيضا اوسط ويخالفان الذروة والحضيض المرئيين فى غير الاوج والحضيض واعلم ان هذا الاختلاف ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف واقع بين الذروتين على انه ولم تعلم اليه (و) ثالثها الاختلاف (الذى) يكون (بسبب تفاوت قطر التدوير) بالعظم والصغر (فى قربه وبعده بسبب حامله الخارج) المركز فانا اذا فرضنا ان الاختلاف الاول واصل الى غايته التى هى نصف قطر التدوير كما مر فان كان مركز التدوير حينئذ فى الاوج كان لنصف قطره مقدار فى الرؤية وان كان فى الحضيض كان له مقدار اعظم من ذلك المقدار وكذا الحال فى الاختلاف الاول اذا لم يكن فى الغاية فانه يقع فيه ايضا تفاوت بحسب القرب والبعد فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف الاول ولذلك جعل اختلافا ثانيا تابعا للاول (و) للقمر (فى العرض) وهو فيما بين الشمال والجنوب اختلاف (واحد) كما بين

﴿ تنبيه ﴾ لا يخفى على ذى فطرة سليمة ان كرة كالتدوير مثلا اذا تحركت على محيط دائرة كمنطقة الخارج حركة متشابهة على نهج واحد بلا تفاوت لزم هناك امور ثلاثة ۞ الاول ان تكون حركة الكرة متشابهة حول مركز تلك الدائرة ۞ الثانى ان يكون قطر منها بعينه محاذيا لذلك المركز كأن خطا خرج من مركز الدائرة وانطبق على قطر من الكرة وادارها حول المركز ۞ الثالث ان يتساوى بعد تلك الكرة عن مركز الدائرة وحينئذ نقول (هذه الاصول) التى قدروها فى افلاك القمر وحركاته (يلزمها ان يكون القمر) بل (تشابه حركته) اى حركة مركز تدويره (حول مركز الخارج) وان يكون (محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض له) اى لمركز الخارج ايضا (وان يكون تساوى قربه و بعده) ايضا

﴿ سيالكوتى ﴾

عنهما فتكون الشمس متوسطة بينهما **قوله** (فيحتاج تارة الى ان تنقص الخ) وهو ما اذا كان هابطا متحركا من الذروة الى الحضيض **قوله** (تزاد عليه) وهو ما اذا كان القمر صاعدا متحركا من الحضيض الى الذروة والسبب فى ذلك ان حركة التدوير فى القطعة العليا على خلاف التوالى ففى الهبوط يكون الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز القمر اقرب الى المغرب ومبدأ الدور اعنى اول الحمل من الخط الخارج منه المار بمركز التدوير وفى الصعود ينعكس الامر بالذروة والحضيض الاوسطين باحتراز عن الذروة والحضيض المرئيين فانهما يخالفهما ولذا يوجد للقمر اختلاف فى الرصد عن مابطن

عند مركز الخارج دون مركز العالم) وغيره من النقط (ثم انهم وجدوه بخلافه فتشابه حركته) اى حركة مركز تدويره (حول مركز العالم والمحاذاة) اى محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض الاوسطين (لنقطة) من ذلك الخط المار بالمراكز والاوج والحضيض (غير مركزهما) اى مركز العالم والخارج وتلك النقطة واقعة (من جانب الاوج لتوسط مركز الخارج بينها و بين مركز العالم) والصواب ان يقال هى من جانب الحضيض لتوسط مركز العالم بينها و بين مركز الخارج كما هو المشهور واما تساوى بعد مركز التدوير عن مركز الخارج فهو باق على حاله (وانتفاء اللازم) الذى هو تشابه الحركة حول مركز الخارج ومحاذاة القطر المذكور له (يوجب انتفاء الملزوم) الذى هو الاصول التى ذكروها فى القمر ثم انه اورد على كلامهم اعتراضا آخر فقال (كيف) اى كيف يصح كلامهم (وماذكروه) من ان القمر لما علم له بالرصد احوال مخصوصة وجب ان يكون له افلاك كذا و كذا متحركة على الوجوه المذكورة المقتضية لتحقق تلك الاحوال (استدلال بوجود اللازم) الذى هو تلك الاحوال (على وجود الملزوم) الذى هو تلك الافلاك المتحركة على تلك الوجوه (وانما يصح) هذا الاستدلال (اذا علم المساواة) بين اللازم والملزوم (ولم تعلم) المساواة ههنا (اذ يجوز ان يكون ثمه وضع آخر) مغاير لما ذكروه (يستلزم) ذلك الوضع الآخر (هذه الحركات) المقتضية للاحوال المعلومة كما ان الوضع الذى بينوه يستلزمها ايضا لجواز اشتراك الامور المختلفة فى اللوازم وليس انتفاؤه) اى انتفاء الوضع الآخر (ضروريا ولا مبرهنا

﴿المقصد السادس﴾ فى الافلاك الخمسة الباقية) المسماة بالمتحيرة (انها تكون سريعة فى الحركة) الى توالى البروج (فتأخذ فى بطء يتزايد) ذلك البطء (الى ان تقف) هذه الكواكب فى جزء من اجزاء البروج (اياما ثم تأخذ فى الرجوع)الى خلاف التوالى (متدرجا) اى كل واحد منها (فى السرعة فى رجوعها الى حدما ثم تأخذ فى البطء) فى رجوعها (الى ان تقف ثانيا ثم تستقيم) اى تتحرك الى التوالى (متدرجا فى السرعة) فى استقامتها (الى غاية و يعرض ذلك) الذى ذكرناه من احوالها (لها فى جميع الاجزاء) من فلك البروج اى ليس شئ من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها و بطئها مخصوصا بجزء معين من اجزائه بل يوجد فى كل منها (فعلم) بما ذكر من احوالها (انها فى تدوير) تزيد حركته فى نصفه المخالف على حركة حامله كما مر فى الفائدة الثانية (ثم انها) اى الكواكب الخمسة (تكون غربية من الشمس فتلحقها مقارنة) اياها (ثم تفارقها مخالفة لها الى المغرب فعلم) بذلك (ان حامل تدويرهما متحرك) من المغرب (الى المشرق والزهرة وعطارد يقارنان الشمس) مستقيمين (ثم تفرقان) عن الشمس حتى يصيرا شرقيين عنها (فيطلعان بعدها) ويغربان كذلك (متباعدين) فى هذا التفرق (عنها الى حدما) فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة واربعون جزأ وغايه بعد عطارد عنها سبعة وعشرون جزأ (ثم رجعان) الى خلاف التوالى (متقاربين منها حتى يقارناها) راجعين مقارنة(ثانية ثم يغربان) اى يصيران غربيين عنها (فيغربان) حينئذ قبلها (لابعدها) كما ذكره(و) كذا (يطلعان قبلها متباعدين) فى التغريب (عنها الى حدما ثم يرجعان) عن صوب الرجوع الى سمت الاستقامة (حتى يقارناها) فى الاستقامة كما ذكرناه اولا (فعلم) بذلك (ان مركز تدويرهما خاصة ملازم لمركز الشمس) وان بعدهما عنها شرقا وغربا انما هو بحركة تدويرهما فقط (فالبواقى)من المتحيرة وهى العلوية (ليست كذلك فان رجوعها) بل اواسطه (انما يكون وهى فى مقابلة الشمس فهى فى الحضيض حينئذ) كما ان اواسط

﴿ سيالكوتى ﴾

عدمه فى الحساب وتفصيله فى كتب الهيئة **قوله** (فعلم الخ) اى فاستدل من احوالهما المذكورة على ان مركز تدويرهما يتحرك على منطقة حامله مقدار حركة مركز الشمس الى التوالى فيحاذيه ابدا ويتحرك كل من عطارد والزهرة على محيط التدوير فلا يبعد عن الشمس قدامها وخلفها الا بقدر ما يقتضيه نصف قطر تدويره و يقارن كل واحد منهما فى الذروة والحضيض اللذين هما نصفا قوس الاستقامة والرجوع **قوله** (فان رجوعها الخ) فلو كان مراكز تدويرها ملازمة

استقامتها انما تكون فى مقارنة الشمس اياها وهى حينئذ فى الذروة (و) الكواكب (الخمسة تختلف بعدها
الصباحى والمسائى) كأنه اراد به نصف قطر تدويرها وحينئذ يلغو قوله (عن الشمس) الا فى الزهرة
وعطارد فان غاية بعدهما عنها صباحا ومساء انما هى بحسب نصف قطريهما والمسطور فى كتب الفن ان
القسى التدويرية ابطائية كانت او اسراعية رجوعية او استقامية لم توجد متشابهة بل وجدت فى بعض
اجزاء البروج اكثر قدرا وزمانا وفى بعضها اقل قدرا وزمانا (ولا يتصور ذلك الا بقرب تدويرها من
الارض تارة) فتكون قسيه ونصف قطره حينئذ اعظم فى الرؤية (وبعده) عنها (اخرى فاذن حامل
تدويرها فلك خارج المركز) ثم انه اراد ان يبين ان لعطارد خارجا آخر يكون حامله فى ثخنه فقال (والبعد
المذكور) اى البعد الصباحى والمسائى عن الشمس الذى غايته نصف قطر التدوير كما عرفت (يكون
لعطارد فى) آخر (الجوزاء و) اول (الجدى اعظم مما فى سواهما) اى نصف قطر تدويره فيهما اعظم منه
فى سائر اجزاء البروج (فهو) اى تدويره حينئذ (اقرب الى الارض فهو) فى هذين الموضعين
(فى الحضيض) من حامله فقد وصل فى دورة واحدة الى حضيض حامله مرتين (والاوج) لا محالة (مقابله
فهو) اى الاوج (اذا متحرك الى المغرب) اى الى خلاف التوالى (اذ لو كان) الاوج (ثابتا) غير متحرك
(لم يصل) مركز تدوير عطارد (الى الحضيض فى الدورة) الواحدة (الا مرة) واحدة وقد بان بطلانه (ولو
تحرك) الاوج (الى المشرق) اى الى التوالى كما ان مركز التدوير كذلك (لزم ان يتحرك) الاوج (فى نصف
الدورة ثلاثة بروج وفى نصفها تسعة) وذلك لانا اذا فرضنا ان مركز التدوير تحرك من اول الحمل الى آخر
الجوزاء فقد حصل فى الحضيض فلو كان الاوج الذى هو مجتمع معه فى اول الحمل متحركا الى التوالى ايضا
لزم ان يكون الاوج قد تحرك من اول الحمل الى اول الجدى بل الى آخر القوس فقد تحرك حينئذ المركز
ثلاثة بروج والاوج تسعة ثم انهما يجتمعان فى الحمل ثانيا فيتحرك المركز من آخر الجوزاء الى الحمل
والاوج من اول الجدى الى الحمل فانعكس الامر بينهما فلا تكون حركة شئ منهما بل متشابهة احديهما
اسرع من الاخرى تارة وابطأ اخرى وهو باطل فتعين ان الاوج يتحرك الى خلاف التوالى حتى اذا وصل
المركز ربيع الحمل على التوالى وهو آخر الجوزاء وصل الاوج الى ربيعه على خلاف التوالى وهو
اول الجدى فيكون المركز حينئذ فى الحضيض واذا وصل المركز الى ربيعه الثانى وهو اول الجدى
وصل الاوج ايضا الى ربيعه الثانى وهو آخر الجوزاء فيكون المركز ايضا فى الحضيض ولاشك انهما
يتلاقيان فيما بين التربيعين وقوله (فيقابله) سهو من القلم والصواب فيقارنه اى يقارن الاوج مركز
التدوير (فى الميزان وفى الحمل) وقوله (مركز التدوير) ايضا سهو والصحيح فاوج الحامل او مركز
الحامل (له محرك) يحركه الى خلاف التوالى (ويسمى) ذلك المحرك (المدير) لادارته مركز الحامل حول
مركزه (ثم هذا البعد) الصباحى والمسائى (فى الميزان اعظم منه) والصواب اصغر منه (فى الحمل فهو)
اى تدوير عطارد فى الحمل (اقرب الى الارض) منه فى الميزان (فعلم ان المدير خارج مركز) وان اوجه
فى الميزان فهناك يجتمع الاوجان ويكون نصف قطر التدوير اصغر ما يكون واما فى الحمل فيجتمع مركز

﴿ سيالكوتى ﴾

لمركز الشمس لكان اوسط رجوعها فى حال المقارنة لا المقابلة **قوله** (بعدها الصباحى والمسائى)
النصف المشرق من مركز الشمس من قطر التدوير يسمى بعدا مسائيا لظهور الكواكب اذا كان عليه
مساء والبعد المغربى منه بعد يسمى بعدا صباحيا لظهور الكواكب اذا كان عليه صباحا **قوله** (كأنه اراد به
الخ) لان المصنف فى صدد اثبات الحوامل وهو انما يثبت باختلاف انصاف تداويرها بحسب الرؤية
فلا بد ان تكون التداوير فى حوامل خوارج المراكز ولا مدخل فى هذا المطلوب لاختلاف البعد الصباحى
والمسائى من الشمس فاعتبار اختلاف البعد الصباحى والمسائى بالقياس الى الشمس لغو **قوله**
(بحسب نصف قطريهما) لكون مركز تدويرهما مقارنا للشمس دائما فلا يبعدان عن الشمس قدامها
وخلفها الا بقدر ما يقتضيه نصف قطر تدويرهما هذا بحسب الجلى من النظر واما بحسب الدقيق

التدوير واوج الحامل مع حضيض المدير فلايكون نصف قطره فى ذلك الصغر (ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت وهى) اى الشمس (فى اعتدالين و) يعلم هذا الاختلاف (اذا رصدنا كسوفين وهى فيهما يظهر ذلك فى الدهور الطويلة فهى) اى الثوابت (متحركة) حركة بطيئة جدا كما سلف (والاوجات) سوى اوج القمر واوج حامل عطارد (توافقها) اى توافق الثوابت فى تلك الحركة قدرا وجهة (فهو) اى ذلك التوافق (اما لاتحاد المحرك) وهو كرة الثوابت مثلا (واما التوافقها) اى توافق المحركات المتعددة (فى الحركة) بان توافق الحركة الصادرة من بعضها الحركة الصادرة من بعض آخر (جهة وكما) كما اذا فرض ان محركات تلك الاوجات هى الممثلات (ثم ان عرض الزهرة وعطارد ليس ثابتا كالقمر بل عرض) مركز تدوير (زهرة شمالى ابدا وعرض) مركز تدوير (عطارد جنوبى ابدا) واما عرض مركز جرميهما فقد يكون فى الزهرة جنوبيا وفى عطارد شماليا ثم انه صور كيفية ماذكره بقوله (كأن النصفين) من مدارى مركزى تدويرهما (يتبادلان) فى جهتى الشمال والجنوب (فاذا كانت الزهرة) بل مركز تدويرها (على الرأس كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج ثم اذا جاوزت) الرأس (وحصل) الكوكب بل مركز تدويره (فى النصف) الذى يتحرك عليه (صار ذلك النصف شماليا) عن المنطقة والنصف الآخر جنوبيا عنها (ويتباعد) المدار (عنها) شيئا فشيئا الى ان يصل مركز تدويرها (الى غاية العرض) وهى منتصف مابين العقدتين (ثم يقرب) مدارها (منها) شيئا فشيئا (حتى ينطبق عليها وهى) اى الزهرة بل مركز تدويرها (فى الذنب ثم تصير فى النصف الآخر) الذى كان جنوبيا (وقد صار هو) الآن (شماليا و) صار النصف (الآخر) الذى قد تحرك عليه فى الشمال (جنوبيا ويتباعد) المدار عنها فى الجانبين (الى غاية ما) هى منتصف هذا النصف (ثم يتقارب) اليها حتى ينطبق عليها ويتبادل نصفاه فى الجهة وهكذا دائما فيكون مركز تدوير الزهرة دائما اما على المنطقة واما فى الشمال عنها (واما عطارد فبالعكس من ذلك فيكون عند الانطباق فى الذنب ويجاوزه الى النصف الجنوبى متباعدا ثم ينطبق وهو يجاوزه الى النصف الآخر) الذى كان شماليا (وقد صار) الآن (جنوبيا) فمركز تدويره دائما اما على المنطقة واما فى الجنوب عنها (ثم لهما) اى للزهرة وعطارد (عرضان آخران) مغايران لعرضهما بسبب مدار مركز تدويرهما على الوجه الذى صورناه (فان القطر) من تدويرهما (المار بالذروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة) كأنه اراد بالمنطقة مدار مركز تدويرهما فان انطباق ذلك القطر انما هو عليه فى منتصف مابين العقدتين دون منطقة البروج فى العقدتين اذ هو هناك فى غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج المتطابقين ولذلك امكن لجرم الزهرة عرض جنوبى ولجرم عطارد عرض شمالى كما اشرنا اليه (وكذلك القطر المار بالبعدين الاوسطين) من تدويرهما القاطع للقطر المار بالذروة والحضيض منه له ايضا ميل يقتضى عرضا (وكيفيته مسطورة فى كتبهم) ولقد احسن فى هذه الحوالة ولو عممها فى اكثر المباحث السالفة وترك تفاصيلها لكان احسن واحسن لأن التعرض لها على الوجه الذى اورده اوجب انتشار الكلام وصعوبة الفهم وتذييلها بمباحث اخرى يوجب زيادة فى الصعوبة فلذلك اعرضنا عن الاطناب واقتصرنا على ماذكر فى الكتاب والله الموفق للصواب (واعلم انهم لما اعتقدوا ان حركة الافلاك يجب ان تكون دورية) متشابهة (تحيروا فى مبدأ هذه الاختلافات) المعلومة بالمشاهدة اوالرصد فى هذه الكواكب (ولم ينبسوا) اى لم يتكلموا (فيه) اى فى ذلك المبدأ (بذات شفة) اى بكلمة كافية شافية (والذى يجئ بالهدم على قاعدتهم) فى هيئة (افلاك عطارد بعد ماقدمناه) من ان ماذكروه استدلال باللازم على وجود اللزوم مع عدم العلم بالمساواة (انها) اى تلك القاعدة (تستلزم تشابه حركة مركز التدوير حول مركز الحامل) لما نبهنا عليه (والمدرك بالرصد خلافه فانها وجدت

❋ سيالكوتى ❋

فيجب ان لايكون مقارنا للشمس بحسب الحقيقة بل مقارنته قد يكون بالتقريب ولذا يختلف غاية البعد الصباحى والمسائى مع كونه مركز التدوير فى موضع معين كذا فى شرح التذكرة المحضرى

لنقطة) اى ان حركة مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة اخرى (تسمى) تلك النقطة (مركز معدل المسير وهى بين مركز العالم ومركز الخارج) الذى هو المدير ومثل هذا الاشكال وارد على افلاك العلوية والزهرة ايضا (و) الذى يجى بالهدم على قاعدتهم (فى الكل ان حركات الافلاك ارادية) على رأيهم (فاذا يمنع ان تختلف) تلك الحركات (بحسب) اختلاف (ما يتعاقب عليها) اى على الافلاك (من ارادت جزئية) لابد منها فى تلك الحركات (اذ قد علمت) فيما سبق (انها) اى ان القصة (لايكفى فى الحركة الجزئية التعقل الكلى والحق احالة ذلك كله الى القادر المختار) فانها منجاة عن هذه الاشكالات وامثالها كما نبهت عليه

﴿ القسم الثانى ﴾

من الاقسام الخمسة (فى الكواكب وكلها شفافة) لا لون لها (مضيئة) بذواتها (الا القمر فانه كمد) فى نفسه نظهر كونه اعنى قمته القريبة من السواد عند الخسوف وليس منيرا بذاته (بل نوره من الشمس لاختلاف اشكاله) النورية (بحسب قربه و بعده منها) فيحدس من ذلك ان نوره مستفاد من ضوئها فقيل هو على سبيل الانعكاس من غير ان يصير جوهر القمر مستنيرا كما فى المرآة وقيل يستنير جوهره قال الامام الرازى والاشبه هو الاخير اذ على الوجه الاول لايكون جميع اجزائه مستنيرا لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال كسف بعض الكواكب لبعضها يدل على ان لها لونا وان كان ضعيفا فلعطارد صفرة وللزهرة درية اى بياض صاف وللمريخ حمرة وللمشترى بياض غير خالص ولزحل قتمة مع كدورة (وفيه) اى فى هذا القسم (مقاصد) * خمسة * (الاول فى الهلال والبدر القمر لما كان يستضئ من الشمس فنصفه المقابل لها ابدا مضئ ونصفه الآخر مظلم ولما كان تحت الشمس فاذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضئ اليها ودوننا فلا نرى له ضوأ) اصلا (وكانت) حينئذ (دائرة الرؤية) وهى الدائرة الفاصلة بين المرئى وغير المرئى منه (منطبقة على دائرة الضوء وهى) الدائرة (الفاصلة بين المضئ والمظلم منه ونفرض دائرة الرؤية ثابتة و) نقول (دائرة الضوء تزول) لامحالة (بزواله) اى بزوال القمر (عن المسامتة) اى المقارنة للشمس (فبعد الانفراج بينهما) اى بعد زوال الانطباق وحصول الانكشاف والتقاطع بين الدائرتين يقع شئ من الوجه المضئ مستدق بين نصفيهما وحينئذ (نرى قوسا من الوجه المضئ) فهذا المرئى هو الهلال (ولايزال ذلك يكبر) بالبعد عن الشمس و يزداد المرئى من الوجه المضئ عظما (حتى يصير الوجه المضئ) بتمامه (الينا) وذلك عند المقابلة التى هى غاية البعد بينهما (و) حينئذ (ينطبق الدائرتان مرة اخرى فنراه بدرا) كاملا كدائرة تامة (ثم) ان النيرين بعد غاية البعد بينهما (يتقاربان) من الجانب الآخر (فيتقاطع) حينئذ (الدائرتان) مرة اخرى (و ينحرف عنا) شئ مستدق

﴿ سيالكوتى ﴾

فحينئذ عبارة المتن صحيحة بلا استثناء **قوله** (مضيئة بذواتها) خلافا للبعض حيث قالوا باستفادة انوارها عن الشمس على ما فى الشفاء **قوله** (على سبيل الانعكاس) اى بانعكاس ضوء الشمس على سطحه الظاهر لكون كمدا صقيلا كالمرآة اذا حوذى بالشمس **قوله** (لايكون جميع اجزائه مستنيرا) لعدم الانعكاس على جميع الاجزاء لاختلافها فى الوضع بالقياس الى الشمس كما فى المرآة ونصفة الماء الذى ينعكس عليه ضوء الشمس **قوله** (لكنه كذلك) اى كل واحد من اجزاء القمر منير يدل عليه اعتبار حاله عند الطلوع والغروب والخسوفات ومقادير نوره من اول هلاليته الى صيرورته بدرا وضعفه لايخفى كذا فى نهاية الادراك ووجه ضعفه منع الملازمة لجواز ان يكون لكل جزء من اجزاء القمر نسبة الى كل جزء من الشمس يوجب الانعكاس على جميع اجزائه ومنع ابطلان التالى بجواز ان يكون بعض اجزائه منيرا ويرى الكل منيرا لبعده **قوله** (فنصفه المقابل الخ) اى نصفه التقريبى لما بين ان الكرة الصغرى اذا قبل النور من كرة كبرى كان المضئ اكثر من النصف **قوله** (منطبقة) اى تقريبا لان المرئى منه اقل من النصف والمستضئ اكثر منه

من الوجه (المضيء) فينتقص كمال البدرية وهكذا ينحرف المضيء شيئا فشيئا (حتى) نرى منه شكلا هلاليا في جانب المشرق ثم (يخفى بالكلية وهو المحاق وانما لا يرى) القمر (يوما او اكثر بعد المقارنة وقبلها لضعف ضوئه ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها) الغالب الساتر لما يقرب منها (فيمتنع) القمر لهذه الاسباب (من ابصاره) واما اذا كان بعيدا عنها في احد جانبيها بمقدار اثنتي عشرة درجة فانه يرى عادة مستمرة وربما يرى باقل منها فان ذلك مما يختلف بحسب عرض القمر وصفاء الافق وقوة الباصرة

* المقصد الثاني في خسوف القمر وهو انه قد يكون * القمر مقابلا للشمس (بقرب العقدتين فتكون الارض) حينئذ واقعة (بينه وبين الشمس فتمنع) الارض (ضوءها عنه فيرى كمدا كما هو لونه الاصلي ولان جرم الارض اصغر) كثيرا (من جرم الشمس فيقع الظل) الناشيء من الارض (مخروطا) قاعدته دائرة صغيرة على الارض ورأسه على محاذاة جزء من اجزاء فلك البروج مقابل لجزء منه حل فيه الشمس (فان لم يكن للقمر) في حال المقابلة (عرض) بان يكون في احد العقدتين (انخسف كله لانه اصغر من الارض) بل من غلظ الظل حيث وصل اليه فيقع كله في داخله ومكث فيه زمانا (وان كان له عرض فان كان) ذلك العرض (بقدر نصف قطر) صفحة (القمر ونصف قطر) دائرة (الظل) وهي الدائرة الحادثة على مخروط الظل من توهم سطح جرم القمر الذي يرى كدائرة خارجا الى ان يقطع المخروط (لم ينخسف) القمر حينئذ بل ماس الظل من خارج كحدبتي دائرتين (وان كان) ذلك العرض (اقل) من مجموع النصفين المذكورين (انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين) اى تلاقيهما وتداخلهما فان فرض ان هذا العرض الاقل يساوي فضل نصف قطر الظل على نصف قطر القمر انخسف كله وماس سطحه دائرة الظل من داخل ولم يكن له مكث وان كان اقل من ذلك الفضل انخسف بتمامه ومكث بحسب وقوعه في الظل

* المقصد الثالث في كسوف الشمس * فنقول (عند اجتماع القمر بالشمس) في النهار اجتماعا مرئيا لا حقيقيا (ان لم يكن للقمر عرض) مرئي (حجب بيننا وبين الشمس) لوقوعه على الخط الخارج من ابصارنا اليها (فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر الكمد في وجه الشمس فنظن ان الشمس ذهب ضوءها وهو الكسوف) فليس الكسوف تغير حال في ذات الشمس كالخسوف في ذات القمر ولذلك امكن ان يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم (و يكون ذلك بقدر صفحة القمر فربما كسف الشمس كلها وان كان اصغر منها) وذلك (لانه اقرب الينا فيوتر فطره الزاوية التي توترها الشمس كذا) فتحجب به عنا تمامها (وربما تكون الشمس) وقت انكسافها (في حضيضها فلقربها) منا (ترى اكبر و) يكون (القمر) حينئذ (في اوجه فلبعده) عنا (يرى اصغر فلا يكسف جميع صفحتها بل يبقى منها حلقة نور محيطة به وقد روي انها) اى الحلقة النورانية (رؤيت على وجهها في بعض الكسوفات مع ندرته (وان كان للقمر) في ذلك الاجتماع (عرض) مرئي

* سيالكوتي *

قوله (حيث وصل) اى اتصل اليه اى الى القمر فيقع كله اى كل القمر في داخله اى الظل ومكث فيه اى في داخله بقدر نصف قطر صفحة القمر الخ لان مركز دائرة الظل على منطقة البروج ومركز صفحة القمر على محيط منطقة فلكه المائل فيكون نصف كل واحد من قطري صفحة القمر ودائرة الظل واقعا بين تشكك المنطقتين ففي صورة مساواة عرض القمر لنصف القطرين المذكورين يكون صحة القمر مماسة مع دائرة الظل من خارج على نقطة في جهة عرض كحدب الدائرتين فلا يقع شيء من الظل على صفحة القمر وكذا حال كون اعراض القسم اكثر من مجموع النصفين قوله (وهي الدائرة الخ) يعني ان سطح جرم القمر وان كان لكن يرى في الاستقبال في اى بعد كان من العادة القمر كدائرة ويسمى صفة القمر فاذا خرج ذلك السطح في الوهم الى ان يقع هناك مخروط الظل وحدث في المخروط دائرة موازية لقاعدته يسمى دائرة الظل ويكون مركزها ايضا على المنطقة قوله (يساوي فضل الخ) او النصف قطر القمر على ما بين في محله

(فان كان) ذلك العرض (بقدر مجموع نصف قطرهما لم يكسفها) وان كان اكثر منهما فبالطريق الاولى (وان كان اقل منهما كسفها بقدر ذلك) كما لا يخفى (واعلم ان ابن الهيثم قال في اختلاف تشكلات القمر انه يجوز ان يكون ذلك الاختلاف لان القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف وانهما) اي تلك الكرة (تدور على) مركز (نفسها بحركة مساوية لحركة فلكها فاذا كان نصفه المضيء الينا) كما في حال المقابلة (فبدر او المظلم) كما في حال المقارنة (فمحاق وفيما بينهما يختلف قدر ما نراه من المضيء) هلالا ونصف دائرة واهليجيا (و يبطله) اي يبطل قول ابن الهيثم (ما ذكرناه من امر الخسوف) فان هذا الاحتمال يقتضي ان لا ينخسف القمر اصلا (والكسوف) وقع هذا اللفظ في نسخة الاصل ولذلك اخر المصنف كلام ابن الهيثم الى هذا الموضع لكنه ضرب عليه القلم آخرا اذ لا وجه لصحته (والاعتراض) على ما ذكروه (بعد تسليم الاصول) التي بنوه عليها (ان نفي هذا الاحتمال) الذي ابداه ابن الهيثم في تشكلات القمر بمنافاته الخسوف (لا ينفي جميع الاحتمالات) العقلية في تلك التشكلات (فلعل ثمه سببا آخر) لاختلاف نور القمر مخالفا لما ذكره وما ذكرتموه لكننا لا نعلمه كان يكون مثلا كوكب كمد تحت فلك القمر فينخسف به في بعض استقبالاته (ثم ما ذكرتم) من الخسوف والكسوف ودوام نور باقي الكواكب (يجوز ان يكون لخلق الفاعل المختار النور في الشمس والقمر) في اكثر الاوقات وعدم خلقه النور فيهما احيانا (و) خلقه اياه في باقي (الكواكب) دائما (او استضاءتها) اي ولاستضاءة الشمس والقمر والكواكب المحسوسة مطلقا (بكواكب اخر مستورة عنا) لا نشاهدها اصلا وان كانت مضيئة جدا اما لبعدها اولكونها محجوبة ببعض الاجرام السماوية المظلمة ثم يتغير الحال فيهما دون باقي الكواكب (و) كيف لا يجوز هذا الاحتمال والحال ان هناك احتمالا آخر ابعد منه (و) هو انه (لا يلزم كون تلك الكواكب المستورة عنا) نيرة في انفسها (بل ربما تكون مقابلتها) للكواكب المحسوسة (توجب ذلك) النور فيها كما في تقابل الاجسام الكمدة الصقيلة جدا ❊ المقصد الرابع في محو القمر ❊ المشاهد في صفحته وفيه آراء الاول قيل خيال لا حقيقة له (قلنا فيختلف الناظرون فيه) لاستحالة توافقهم كلهم في خيال واحد (الثاني قيل) هو (شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار) وغيرها (قلنا فيختلف باختلاف القمر في قربه وبعده وانحرافه عما ينطبع فيه ❊ الثالث) هو (السواد الكائن في الوجه الآخر قلنا فلا يرى متفرقا ❊ الرابع) هو (تسخين النار) للقمر (قلنا لا هو مماس للنار) لانه مركوز في تدويره وهو في ثخن حامل فبينه وبين النار بعد بعيد ولو فرض انه في حضيض التدوير مع كونه في حضيض الحامل لم يتصور هناك مماسة الا نقطة واحدة (ولا) هو (قابل للتسخين عندكم) فكيف يتسخن بها (الخامس) هو (جزء منه لا يقبل النور) كسائر اجزائه القابلة له (قلنا فاذن لا يطرد القول ببساطة الفلكيات) اذ القمر حينئذ مركب من اجزاء مختلفة الحقائق (ويبطل) على هذا التقدير (جميع قواعدكم) المبنية على بساطتها (السادس) هو (وجه القمر فانه مصور بصورة انسان) اي بصورة وجه الانسان فله عينان وحاجبان وانف وفم (قلنا فيه تعطل فعل الطبيعة عندكم لان لكل عضو طلب نفع اودفع ضرر) فان الفم لدخول الغذاء والانف لفائدة الشم والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس القمر قابلا لشيء من ذلك فيلزم التعطيل الدائم فيما زعمتم انه احسن النظام وابلغه (السابع) هو (اجسام سماوية) مختلفة معه في تدويره غير قابلة للانارة بالتساوي

❊ سيالكوتي ❊

قوله (انخسف كله) او وقوعه بتمامه تحت الظل **قوله** لم يكن له مكث) بل تبدي في الحال بالانجلاء لعدم زيادة الظل على جرم القمر **قوله** (خيال لا حقيقة له) فهو كالسراب من اغلاط الحس وان لم يعلم سببه **قوله** (شبح ما ينطبع الخ) لان القمر كمد صقيل كالمرآة فينطبع فيه اشباه الجبال والبحار كما ينطبع في المرآة صور الاشياء المحاذية فلا يرى موضع الانطباق منها براقة **قوله** (بعد بعيد) على قدر ثخن المحوي من حامله **قوله** (وجه القمر الخ) لاخفاء ان الكلام في امتناع قبول بعض القمر للنور التام فالصواب ان وجه القمر لا يكفي في ذلك **قوله** (غير قابلة للانارة) انما لا يقبل

(حافظة لوضعها معه) دائما (وهذا اقرب) ماقيل (لكن لايصلح للتعويل ﴿ المقصد الخامس فى المجرة ﴾
وهى الدائرة الثنية المسماة عند العوام بسبيل التبانين (قيل احتراق حدث من الشمس فى تلك الدائرة
فى بعض الازمان) السالفة وانما يصح اذا كانت الشمس موصوفة بالحرارة والاحراق وكان الفلك
قابلا للتأثر والاحتراق (وقيل بخارد خانى) واقع فى الهواء ويرد عليه انه يلزم منه اختلافها فى الصيف
والشتاء لقلة المدد فى احدهما وكثرته فى الآخر (وقيل كواكب صغار) متقاربة متشابكة (لاتمايز حسا)
بل هى لشدة تكاثفها وصغرها صارت كانها لطخات سحابية قال الآمدى (والغرض من نقل هذه
الاختلافات ابداء ماذكروه من الخرافات ليتحقق) ويتبين (للعاقل الفطن انه لاثبت) اى لاحجة (لهم
فيمايقولونه) ويعتقدونه (ولامعول على ماينقلونه) من اوائلهم ويعتمدونه (وانما هى خيالات فاسدة
وتمويهات باردة يظهر ضعفها باوائل النظر ثم البعض بالبعض يعتبر

﴿ القسم الثالث فى العناصر وفيه مقاصد ﴾

ثلاثة عشر * (الاول المتأخرون) من الحكماء (على انها اربعة اقسام * خفيف مطلق يطلب
المحيط فى جميع الاحياز) اى اذا ترك وطبعه فى اى حيز كان من احياز العناصر المغايرة له كان طالبا
للمحيط (وهى النار وهى حارة بالحس) حرارة شديدة فى الغاية ولذلك كانت طالبة لمقعر الفلك (ويابسة
لانها تفنى الرطوبات) من الاجسام الملاقية لها (فان قيل الست فسرت اليبوسة بعسر قبول
الاشكال وتركها والنار بخلافه) لانها (سهلة التشكل والترك قلنا ذلك) الذى ذكرته
انما هو (فيما عندنا من النيران وهى مغلوبة بالهواء) فلذلك كانت سهلة القبول والترك (فلم
قلت ان النار البسيطة) التى عند المحيط (كذلك * وخفيف مضاف يقتضى ان يكون تحت النار
وفوق الآخرين وهذا) الاقتضاء (هو خفته المضافة) الى العنصرين الآخرين وان كان
ثقيلا بالنسبة الى النار وحدها (وهو الهواء) وانه (حار رطب بالطبع اى لوخلى وطبعه لاحس منه
بالكيفيتين وكذلك) الحال (فى) الكيفيات المنسوبة الى (سائر العناصر ومايعرض له) اى للهواء
(من البرد) انما هو (لمجاورة الارض) والماء (وثقيل مطلق يطلب المركز) على معنى انه يقتضى انطباق
مركز ثقله على مركز العالم فهو اذا ترك وطبعه فى اى حيز كان من احياز العناصر المغايرة له طلبه
(وهى الارض باردة يابسة ويحققهما الحس وثقيل مضاف يقتضى ان يكون فوق الارض وتحت
الآخرين وهذا) الذى ذكرناه هو (ثقله المضاف) الى العنصرين الآخرين وان كان خفيفا بالنسبة الى
الارض وحدها (وهو الماء بارد رطب بالطبع) على مامر من التفسير (وطبيعته الجمود لان طبيعته
البرد وانه يوجب جمودة لكن الشمس تذيبها) قالوا وعلى الترتيب المذكور تكون العناصر المتناسبة
متجاورة والمتضادة كالنار والماء وكالهواء والارض متباعدة وماكان منها الطف فهو الى الفلك
اقرب وماكان اكثف فهو ابعد فهذا هو النصف المحكم الذى عليه الوجود قال المصنف (المناقضة)
لماذكروه ان يقال (لم لايجوز ان لاتكون اربعة بل الحق احد الاقوال التى نذكرها) الآن (اذ قيل)
هى (واحدة) واختلفوا فى تلك الواحدة (على خمسة اقوال الاول انما هى النار لشدة بساطتها)
اذ لاجسم اصرف فى طبيعته من النار و (اذ الحرارة) المفرطة التى فيها (مدبرة للكائنات ولانها تحيل
الغير الى طبعها وحصلت البواقى) من النار (بالتكاثف) فهى نار متكاثفة على وجوه متفاوتة (الثانى)

﴿ سيالكوتى ﴾

الانارة بالتساوى اما الاختلافها بالنوع واما الاختلاف وضعها فى المواضع الرصدية من التدوير فيكون اقل
تكاثفا فى المواضع الغليظة فيكون اكثر تكاثفا **قوله** (حافظة الخ) دفع لماقيل من المستبعد ان يكون وقوع
تلك الاجسام على وجه يؤثر دائما فى القمر اثرا واحدا **قوله** (لطخات) اللطخة بالخاء المعجمة من سحاب
ونحوه قليل منه **قوله** (فان قيل الخ) ان قرر هذا الاعتراض معارضة كان الجواب المذكور بطريق المناقضة
موجها وان قرر بطريق المناقضة بان يكون منعا الكبرى المطوية اعنى قوله كل ماتفنى الرطوبات فهو يابس

(هى)

هي (الهواء رطوبته ومطاوعته للانفعالات) ولا شك ان الاصل يجب ان يكون مطاوعا للتغيرات (ويحصل) من الهواء (النار بالحرارة الملطفة) فهي هواء لطفته الحرارة (والباقيان بالبرودة المكثفة) فهما هواء متكاثف تكاثفا متفاوتا (الثالث) هي (الماء اذ قبوله التخلخل) بالحرارة (والتكاثف)بالبرودة (محسوس) فحصل من تخلخله الهواء والنار ومن تكاثفه الارض (الرابع) هي (الارض وحصلت البواقي بالتلطيف) الواقع على مراتب مختلفة (الخامس)هي (البخار لتوسطه بين الاربعة) في اللطافة والكثافة فبازدياد لطافته يصير هواء ونارا وبازدياد كثافته ماء وارضا (وقيل) ليست واحدة بل (لابد من التعدد) فيها لان التركيب في الكائنات يستدعي تعدد ما منه تركيبها (فاثنان على ثلاثة اقوال الاول) هما (النار لانها في غاية الخفة والحرارة والارض لانها في غاية الثقل والبرودة والهواء نار مفترة والماء ارض متخلخلة بالمزج) مع اجزاء نارية (الثاني) هما (الماء والارض لافتقار الكائنات الى الرطب للانفعال) وحصول الاشكال (و) الى (اليابس للحفظ) على الاشكال الحاصلة (الثالث)هما(الارض والهواء لمثل ذلك) فان الهواء رطب قابل للاشكال بسهولة والارض يابسة حافظة لها فالماء هواء اشتد تكاثفه والنار هواء اشتد حرارته (وقيل) العناصر (ثلاثة هي الارض والماء والهواء المار) من افتقار الكائنات الى رطب ويابس (والنار للحرارة المدبرة) وقد وقع في كلام الآمدي الهواء بدل الماء ولذلك قال فالماء هواء متكاثف وفي كلام بعضهم ان الثلاثة هي ماعدا النار (وقيل) اصول المركبات ليست اربعة او مادونها على مامر بل هي (اجسام) وفي كلام الآمدي جواهر (صلبة غير متجزئة لانهاية لها وقيل) اصول المركبات هي (السطوح) لان التركيب انما يكون بالتلاقي والتماس واول مايكون ذلك بين السطوح المستقيمة (ولايكفي) في اثبات كون العناصر اربعة (ابطال بعضها) اي بعض هذه الاقوال الخمسة المنافية له (بالجملة بل لابد) في اثباته (من ابطال الجميع وهو مما لا سبيل اليه سلمنا) بطلان هذه الاقوال باسرها (لكن) ليس يلزم من ذلك كونها اربعة اذ لقائل ان يقول (لم قلتم ان الاجسام ليست متجانسة و يكون الاختلاف) حينئذ فيما بينها لا في الصور المقومة والطبائع الجوهرية بل (في الصفات للفاعل المختار سلمنا انها اربعة) لكن لانسلم ماذكر من احوالها بل نقول (فلم لايجوز ان تكون كلها (خفيفة طالبة للمحيط او) تكون كلها (ثقيلة طالبة للمركز و يكون مافيها من التفاوت)في الاحياز (لتفاوتها في الثقل والخفة) فالاثقل اسبق الى المركز من الثقيل الطالب له ايضا والاخف اسبق الى المحيط من الخفيف الذي يطلبه الايرى ان الاجسام الارضية المتشاركة في اصل الثقل تتفاوت احوالها بتفاوتها في مراتبه فبعضها يرسب في الماء الى تحت و بعضها يغوص فيه ولا يرسب و بعضها يطفو عليه (ثم) نقول بعد تسليم وجود النار في الجملة (لم يقم دليل على وجود كرة النار عند المحيط)كما زعمتم (وانما المشاهد استحالات تحدث لبعض الاجسام) الى النار (كما عند الايراد والاحراق) لا يقال الشهب دالة على وجودها لانا نقول جاز ان يكون هناك هواء حار يقتضي استحالة الادخنة المرتفعة الى النار فلا يثبت وجود كرتها (وان سلم) وجود كرة النار (فما الدليل على ان البسيط منها يصعب تشكله) حتى تثبت يبوسة النار (وهل الى ذلك طريق الا التجربة و كيف) تتصور (التجربة فيها و) اما (افناؤها الرطوبات) عن الاجسام فلا يدل على كونها يابسة في جوهرها لانه (افناء الاجزاء المائية) التي هي رطوبة بمعنى البلة (ولادليل فيه على اليبوسة) الطبيعية (فان الهواء ايضا يعمل ذلك) الافناء مع انه رطب الجوهر (فان قلت ذلك) اي افناء الهواء للرطوبات عن الاجسام انما هو (لمافيه من اجزاء نارية قلنا فيجب ان لايكون الهواء البارد فاعلا لذلك)اذ لا يتصور فيه الاجزاء النارية مع انه يفني الرطوبة و يجفف الثوب المبلول (و بالجملة فلا يمكن القطع به) اي بان افناء الرطوبة بمعنى البلة يدل على يبوسة المفني

❊ سيالكوتي ❊

فلا توجيه للجواب فلابد من اثبات المقدمة ولايصح القول بانه لم قلتم ان النار البسيطة كذلك قوله (فلم لايجوز ان تكون) اختلافها في الميل الصاعد والهابط يدل على ان كلها ليست خفيفة ولا ثقيلة اي يجد به ظاهر سطحه على سطحه بنسبة واحدة وذلك لانها لو كانت فيما بينهما لكان

فى ذاته لانه موجود بدونهــا كما فى الهواء (وعليكم الدليل) الموجب للقطع به (وكيف) يقطع به
(وشعاع الشمس بفعل ذلك مع انه لا يوصف) فى نفســه (بحر ولا ببوسة ولا غيرهما من الكيفيات
ثم لانسلم ان الهواء حار) بل هو بارد بطبعه (وانما يستفاد الحر من اشــعة الشمس) المنعكسة اليه
من الارض (فلذلك كلما كان) الهواء (ارفع) وابعد عن الارض (كان اقل حرا) لضعف
الانعكاس اليه وهكذا كلما زاد ارتفاعه قل حره وظهر برده (حتى يصير زمهريرا) فى غاية البرودة
(فلم قلتم ان ذلك) البرد الشــديد فى الهواء (ليس له بالطبع) بل لمخــالطة الاجزاء الرشــية المائية
التى عادت الى برودتهــا الطبيعية ولم يصل اليهــا اثر الانعكاس (ولانسلم) ايضا (انه رطب فانكم
اتفقتم على ان مخــالطة الرطب باليــابس تفيده استمســاكا) عن التشتت (والهواء ليس كذلك)
فان الاجزاء الترابية لا تستمسك بمخــالطته (ثم لانســلم ان طبيعة الماء الجمود ولو كان كذلك
كان باطن المــاء بالانجماد احرى من ظــاهره فظــاهر) عند العــاقل (ان جموده ببرد الهواء)
المجاور له (فالبارد بالطبع) هو (الهواء و) اما (المــاء) فانه (بطبعه لا بارد ولا حار وكيف تجمعون بين
قولكم طبيعته الجمود مع القول برطوبته فان قلتم) لا منافاة بين القولين (لانه سهل التشــكل فى نفسه
(اذ يكفى فى ذوبانه) الذى يظهر معه السهولة (ادنى سبب) من الحرارة فمثل هذا الجمود لا ينافى الرطوبة
الجوهرية (قلنا) هذا باطل قطعا اذ مع الجمود الذى هو مقتضى طبعه لا سهولة له وذوبانه المستلزم لها
مستند الى امر خارج ولئن تزلنا عن هذا المقام قلنا (فلم قلتم ان ســائر العناصر) كالارض (ليس كذلك)
اى قابلا للذوبان بادنى سبب من الاسباب (غاية ما فى الباب ان تلك الاســباب لما قل وقوعها اولم تقع)
اصلا (لم نقف عليها وعدم الوجدان لا يدل على العدم) وحينئذ جاز ان تكون الارض رطبة ❊ المقصد
الثانى ❊ زعموا ان الارض كرية اما فى الطول) اى فيما بين المشرق والمغرب (فلان البلاد) المتوافقة
فى العرض او التى لا عرض لهــا (كلما كانت اقرب الى المغرب كان طلوع الشمس) وســائر الكواكب
(عليها متأخرا بنســبة واحدة) وكذا الحال فى الغروب (ولا يعقل ذلك) التأخر فى الطلوع والغروب
بتلك النسبة (الا فى الكرة وانما قلنا بذلك) التأخر (لانا لما رصدنا خسوفا بعينه فى وقت من الليل وجدناه
فى بلاد شرقية مثلا آخر الليل و) وجدناه (فى بلاد غربية عنها) اى عن البلاد الاولى (بمسافة معينة
هى القف ميل (قبله) اى قبل آخر الليل (بساعة و) وجدناه (فى بلاد) اخرى (غربية عنها) اى عن البلاد
الثانية (بتلك المسافة بعينها قبل الاول بساعتين وقبل الثانى بساعة) والحاصل انه يوجد فى هذه البلاد
الاخرى قبل آخر الليل بســاعتين (وعلى هذا) القياس (فعلمنا ان طلوعهــا) اى طلوع الشمس (على
الغربية متأخر) بنسبة واحدة لان الخسوف المعين كان فى البلاد الاولى عند طلوع الشمس وفى الثانية
قبله بساعة وفى الثالثة قبله بساعتين (واما فى العرض) اى فيما بين الشمال والجنوب (فلان الســالك
فى الشمال كلما اوغل فيه ازداد القطب ارتفــاعا عليه) بحسب ايغاله فيه على نسبة واحدة (حتى يصير
بحيث يراه قريبا من سمت رأسه ولذلك تظهر له الكواكب الشمالية) التى كانت مختفية عنه (وتخفى
عنه) الكواكب (الجنوبية) التى كانت ظاهرة عليه (والسالك) الواغل (فى الجنوب بالعكس من ذلك
واما فيما بينهما) اى بين الطول والعرض (فلتركب الامرين) فان السالك فيمــا بين المشرق
والشمال يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفــاع القطب عليه بمقدار وغوله
فى الشمال وقس على هذا حال السالك فيمــا بين المغرب والشمال وحال السالك فى السمتين المقابلين
لهما (واورد عليهم الاختلاف الذى فى سطحها فاجابوا) عنه (بانه كتضاريس صغيرة على كرة
كبيرة فلا يقدح فى اصل الكرية) الحسية المعلومة بما ذكر (فان اعظم جبل على وجه الارض نسبته
اليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع) والصحيح كما مر ان يقــال فان جبلا يرتفع
نصف فرسخ الى آخره او يحذف لفظ الخمس (والاعتراض) على هذا الجواب ان يقــال (هب

❊ سيالكوتى ❊

الطلوع على الجميع والغروب عنه دفعة ولو كانت مقعرة لانعكس الامر فى الارتفــاع والانحطاط
قوله (او يحذف الخ) فان اعظم جبل نسبته الى الارض نسبة سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها

ان ماذكرتم كذلك فدعواكم [illegible] هو مغمور بالماء) اذلايتأتى فيه ذلك (فان قيل اذا كان الظاهر كريا فالباقى كذلك لانها طبيعة [illegible] فقلنا فالمرجع) حينئذ (الى البساطة واقتضائها الكرة) الحقيقية (و) لا شك انه ([illegible] التضاريس [illegible] وان لم تظهر) تلك التضاريس (للحس) بسبب كونها فى غاية الصغر واعلم ان ارباب التعاليم يكتفون بالكرية الحسية فى السطح الظاهر من الارض والماء فلايتجه عليهم السؤال عن المغمور ولايليق بهم الجواب بالرجوع الى البساطة ❊ المقصد الثالث ❊ قالوا (والماء) ايضا (كرى لوجوه) ثلاثة (الاول ان السائر فى البحر يرى رأس الجبل قبل اسفله) يعنى انه يظهر عليه رأس الجبل اولاثم مايليه شيئا فشيئا الى اسفله كأنه يطلع من الماء متدرجا على نسبة واحدة (وماهو الا لستره بسبب الماء) على هيئة حدبة الاستدارة (له) عن الرؤية (لا بقال الماء شفاف) لالون له (فلا يستره) كالهواء (لانانقول ذلك) الذى ذكرتموه انماهو (فى الماء البسيط) الصرف (وهذا) الماء السائر (يخالطه) اجزاء (من الارضية ولذلك ملوحته) فله لون ما كسائر المياه المرئية لنا ❊ الوجه (الثانى) الماء المرقى الى فوق يعود كريا) وكذلك الماء المصبوب على تراب لطيف جدا فان قطراته تتشكل بشكل الكرة فدل على ان طبيعته تقتضى الكرية (وانمايتم ذلك اذا بين كونه كرة حقيقية والحس لا يعتمد عليه فى مثله و) بين ايضا (ان ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء) اياه من جوانبه (او بدحرجة فى الطريق او بسبب آخر) لانعلمه (ثم انهم) اى المتمسكين بالوجه الثانى وهم الطبيعيون (يزعمون ان الماء اينما كان فهو قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذى هو المركز الطبيعى للماء وعليه بنوا حكاية الطاس فى قلة الجبل وقعر البئر كماسبق وهذا) المبنى عليه (لايعطيه) اى لايفيد الفرع الذى بنوه عليه لجواز ان يكون هناك مانع يمنع الماء فى الطاس عن مقتضى طبعه الذى هو الاستدارة ❊ الوجه (الثالث مثل ماتقدم فى الارض من) تقدم (طلوع الكواكب وظهور القطب) وارتفاعه (و) ظهور (الكوكب) واختفائه ❊ المقصد الرابع ❊ الارض فى وسط الكل) اى مركز حجمها منطبق على مركز العالم (لان الكواكب فى جميع الجهات) والجوانب من الارض (ترى بقدر واحد لاتفاوت فيه ولولا انه) انى الثقيل المطلق الذى هو الارض (فى الوسط لكان فى بعض الجوانب اقرب) الى السماء (فترى) الكواكب هناك (اكبر وفى بعض الجوانب ابعد) منها (فترى) الكواكب فيه (اصغر ونقول) نحن فى رد ماذكروه (لم لايجوز ان يكون خروجها عن الوسط بقدر لايكون التفاوت الموجب) بفتح الجيم (له) اى لذلك القدر (محسوسا) وهو) اى قدر الخروج مع كونه موجبا لتفاوت غير محسوس فى الكواكب (مقدار غير قليل فى نفسه بل هو كثير ❊ المقصد الخامس ❊ ليس للارض عند الافلاك قدر محسوس (فالخط الخارج من مركزها الى نقطة ما) على الفلك كمركز كوكب من الكواكب (و) الخط (الخارج من الباصرة) التى هى فى حكم سطح الارض (وان كانا يتقاطعان) على تلك النقطة (ضرورة بزاوية حادة) من جانب الارض ثم يتفارقان على زاوية اخرى مساوية للاولى ذاهبين الى سطح الفلك الاعلى فلاشك انهما يقعان منه على موضعين بينهما بعد بحسب نفس الامر (لكنهما موقعهما لاتفاوت فى الحس) كأن احدهما انطبق على الآخر وصار موقعهما واحدا (ولذلك) اى ولان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك (كان الظاهر والخفى من الفلك متساويين) وكان الافق الحقيقى المار بمركز العالم والحسى المار بظاهر الارض فى حكم دائرتين متطابقتين مع ان مقدار نصف قطر الارض واقع بينهما (يدل على ذلك) التساوى (طلوع كل جزء مع غروب نظيره لاقبل) حتى يكون الظاهر اكبر (ولابعد) حتى يكون الخفى اكبر (وهذا) الذى ذكرناه انماهو (بالنسبة الى غير فلك القمر واما فلك القمر فللارض) بل لنصف قطرها

❊ سيالكوتى ❊

ذراع كما بين ذلك فى محله **قوله** (فى السطح الظاهر من الارض والماء) انمايتم ذلك لوكان الستر واقعا فى كل الارض والماء فى شرح التذكرة الحضرى اذ الادلة المذكورة لمادلت على استدارة القدر المكشوف من الارض حدس ان الباقى كذلك **قوله** (على نسبة واحدة) يثبت تحدب

(عنده قدر محسوس ولذلك يختلف) في الحس (موضع الخطين المذكورين) في دائرة الارتفاع على سطح الفلك الاعلى (فيكون الموضع الحقيقي للقمر) في تلك الدائرة (وهو ماينتهي اليه الخط الخارج من مركز الارض) مارا بمركز القمر (غير الموضع المرئي) له فيها (وهو ماينتهي اليه الخط الخارج من الباصرة) مارا بمركزه وانما اختلف الموضعان في الحس (لاجل التقاطع المذكور) وهو تقاطعهما على مركز القمر بزاوية حادة من الجانبين على مامر لكنها معتبرة في الحس ههنا لقرب القمر الموجب لكبر الزاوية (وذلك الاختلاف) في دائرة الارتفاع (بحسب زاوية التقاطع) فكلما كانت الزاوية اكبر كان الاختلاف بين الموضعين اكثر وكلما كانت اصغر كان اقل (وهذا التفاوت يسمى اختلاف

المنظر ولاشك ان الخطين المتقاطعين ما كان مبداؤه فوق يقع منتهاه تحت فالخط الخارج من الباصرة) منتهاه (اقرب الى الافق دائما فموضعه الحقيقي فوق المرئي ابدا) فلو فرض ان القمر على سمت الرأس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد الخطين حينئذ واذا لم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقي ابعد عن الافق واقرب الى سمت الرأس لما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع في دائرة الارتفاع قد يقتضي اختلافا في طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائرتي عرض تمران بطرفي الخطين المذكورين فهما اذا وقعتا على نقطتين من فلك البروج كان مابينهما اختلافا بين الطولين الحقيقي والمرئي واذا اختلف القوسان الواقعتان منهما بين طرفي الخطين و بين فلك البروج كان بمقدار التفاضل بينهما اختلاف العرضين الحقيقي والمرئي واذا كان الكوكب على وسط سماء الرؤية لم يكن له باختلاف منظره اختلاف في الطول لان الدائرتين متحدتان حينئذ فتتحد النقطتان على فلك البروج و يكون حينئذ اختلاف منظره هو اختلاف العرض بعينه واذا لم يكن الكوكب عليها كان له اختلاف في الطول على ما اشار اليه بقوله (فاذا اعتبر) اى القمر (نازلا) والصواب ان يقال صاعدا بان يكون في الربع الشرقي من وسط سماء الرؤية (كان) الطول (المرئي زائدا على ما نزل) والصحيح ان يقال على الحقيقي (بذلك القدر) من فلك البروج الذي يقتضيه اختلاف منظره من دائرة الارتفاع على ما صورناه (فيزداد) ذلك القدر (على) الطول (الحقيقي فيكون) الحاصل بالزيادة الطول (المرئي او ينقص) ذلك القدر (من) الطول (المرئي فيكون) الباقي بعد النقصان الطول (الحقيقي واذا اعتبر صاعدا) بل نازلا بان يكون القمر في الربع الغربي من وسط سماء الرؤية (كان الامر بالعكس) مما ذكر اى يزداد ذلك القدر على المرئي ليحصل الحقيقي او ينقص من الحقيقي ليحصل المرئي والسبب في الزيادة والنقصان على الوجه المذكور في كل واحد من الاصل والعكس هو ان الموضع المرئي اقرب الى الافق دائما مع ان توالي البروج من المغرب الى المشرق (وليس لشئ من الكواكب الباقية اختلاف منظر) فالثوابت والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف اصلا (وربما يستخرج بالحساب شئ يسير) غير محسوس من اختلاف المنظر (للشمس) واما السفليتان فقد مر انه لم يعلم حالهما في اختلاف

❁ سيالكوتي ❁

ظاهره بنسبة واحدة قوله (ولذلك يختلف الخ) وذلك لان دائرة الارتفاع تمر بطرفي هذين الخطين لانها تارة برأس الشخص وعدم المحاذيين تغطى الانف و بمركزي العالم والكواكب فيصير الناظر والمركزان معا في سطح هذه الدائرة فيكون ذلك الخطان ايضا في سطحها فاذا اخرجا الى سطح الفلك الاعلى قطعا محيط دائرة الارتفاع فينحصر بينهما قوس منها قوله (قد يقتضي الخ) اى يقتضي اقتضاء جزئيا ان يكون موضعا الكواكب في الطول والعرض الحقيقيان اى المقيسان الى مركز العالم مخالفين لموضعيهما المرئيين المقيسان الى سطح الارض الذي هو موضع الابصار قوله (واذا كان الكوكب الخ) اى على توسع المطالع كانت هذه الدائرة التي من دوائر العرض دائرة ارتفاع الكوكب حينئذ فلا يكون له اختلاف الطول لان القطعتين اللتين هما موضعاه في الطول يتحدان على فلك البروج وذلك ان العرضين المارتين بطرفي الخطين المذكورين منطبقتان حينئذ على دائرة ارتفاع

(المنظر)

المنظر ﴿ المقصد الثالث ﴾ الارض ساكنة وقيل هاوية) اى متحركة (الى اسفل ابدا فلا تزال
الارض (تنزل فى خلاء غير متناه لما فى طبعها من الاعتماد) والثقل (الهابط و يبطله بيان تناهى الابعاد)
التى يتصور حركة الجسم فيها (سيما عند من يبطل الخلاء) وايضا لو كانت هابطة لوجب ان تصغر
اجرام الكواكب كل يوم فى حسنا ولو فرضت صاعدة دائما لكنا كل يوم اقرب الى الفلك فكان
يزداد عظم الكواكب فى الرؤية (وقيل انها تدور) متحركة (على) مركز (نفسها من المغرب الى المشرق
خلاف الحركة اليومية) التى اعتقدها الجمهور (والحركة اليومية لا توجد) على هذا التقدير (وانما
تتخيل بسبب حركة الارض اذ يتبدل الوضع من الفلك) بالقياس الينا (دون اجزاء الارض) اذ لا يتغير
الوضع بيننا و بينها فانا على جزء معين منها فاذا تحركت من المغرب الى المشرق ظهر علينا من جانب
المشرق كواكب كانت مختفية عنا بحدبة الارض وخفى عنا بحدبتها من جانب المغرب كواكب
كانت ظاهرة علينا (فيظن) لذلك (ان الارض ساكنة) فى مكانها (والمتحرك هو الفلك) فيكون
حينئذ متحركا من المشرق الى المغرب (بل ليس ثمه فلك اطلس) حتى يتحرك بالحركة اليومية على
خلاف التوالى (وذلك كراكب السفينة) فانه (يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع
اجزائها منه و) يرى (الشط متحركا مع سكونه حيث يتبدل وضعه منه مع ظن انه ساكن) فى مكانه اى
ليس متحركا اصلا لا بالذات ولا بالعرض (وكذلك يرى القمر سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه و) كذا
يرى (غيره) متحركا مع سكونه او ساكنا مع حركته (من امور قدمناها فى غلط الحس وابطلوا ذلك) اى
تحركها على الاستدارة كما زعمه هذا القائل (بوجوه) ثلاثة (الاول ان الارض لو كانت متحركة
فى اليوم بليلته دورة واحدة لكان ينبغى ان السهم اذا رمى الى جهة حركة الارض) وهى المشرق
(ان لا يسبق موضعه الذى رمى منه بل تسبقه الارض) وذلك لان الارض على ذلك التقدير تقطع
فى ساعة واحدة الف ميل وفى عشر ساعة مائة ميل ولا يتصور فى السهم وغيره من المتحركات السفلية
حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها عن الارض (و) ينبغى للسهم (اذا رمى الى خلاف) جهة (حركتها
ان يمر) عن الموضع الذى رمى منه و يتجاوزه (بقدر حركته وحركة الارض جميعا واللازم باطل
لاستواء المسافة) التى يقطعها السهم (من الجانبين بالتجربة) الوجه (الثانى الحجر يرمى الى فوق
فيعود الى موضعه) الذى رمى منه (راجعا بخط مستقيم ولو كانت الارض متحركة الى المشرق لكان)
الحجر (ينزل من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركة الارض فى ذلك الزمان) الذى وقع فيه حركة
الحجر صاعدا وهابطا (والوجهان ضعيفان لجواز يشايعها الهواء) المتصل بها مع ما يتصل به
من السهم والحجر وغيرهما (فى الحركة كما يقولون بمشايعة النار للفلك فلا يلزم شئ من ذلك)
فان السهم حينئذ يتحرك بحركة الارض تبعا للهواء التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذى رمى منه
فى الجانبين الا بحركة نفسه فيتساوى المسافتان وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز موضعه
الذى رمى منه بل ينزل راجعا اليه (وعمدتهم فى بيان ذلك) وهو الوجه الثالث (ان الارض فيها

﴿ سيالكوتى ﴾

الكواكب التى هى دائرة الرؤية فتقطعان منطقة البروج على نقطة هى موضع الكوكب
فى الطول **قوله** (الارض ساكنة) القائلون بسكونها منهم من جعلها غير متناهية من جهة
العقل فليس لها محيط فينزل ومنهم من قال بتناهيها وهم فرقتان فرقة زعموا ان ليس شكلها
الكرة فمنهم من قال ان حدبة الارض فوق وسطحها اسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء
ومن شان الثقيل اذا انبسط ان يتدعم على الماء والهواء مثل الرصاصة اذا بسطت طفت على الماء
وان جمعت رست ومنهم من قال ان حدبة الارض اسفل ووسطها فوق وهو الذى يلينا وفرقة قال
بكرويتها فمنهم من جعل سكونها بسبب جذب الفلك لها من جميع الجوانب ومنهم من زعم ان وقع
الفلك بحركه من كل الجوانب والقائلون بحركتها فمنهم من قال بحركتها المستديرة فهذه هى
الوجوه الفاسدة فى سكونها وحركتها والحق انها ساكنة لكونها حاصلة فى حيزها الطبيعى

مبدأ ميل مستقيم) بالطبع (فلا يكون فيهما مبدأ ميل مستدير) فلا تكون متحركة على الاستدارة حركة طبيعية (والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيهما وهو) اى وجوده فيهما (مبنى على ان ما لاميل له اصلا (لا يتحرك قسرا) والا كانت الحركة مع العائق الطبيعي كهى لا معه (وقد عرفت ضعفه) فى مباحث الخلاء كما اشير اليه فى مباحث الميل (ثم لا نسلم تنافيهما) اى تنافى الميلين حتى يلزم المنافاة بين المبدائين (لما بينا من اجتماعهما فى العجلة والدحرجة ﴿ المقصد السابع ﴾ ما يوازى من الارض معدل النهار) اى الدائرة العظيمة على سطح الارض الكائنة فى سطح معدل النهار الموازية لمحيطه (يسمى خط الاستواء والافق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية فيه بنصفين) على قوائم لمروره بقطبى المعدل وتلك المدارات (فيكون الليل والنهار) هناك (فى جميع السنة سواء) لتساوى قوسيهما الواقعة احديهما تحت الافق والاخرى فوقه فلا يقع بينهما تفاوت الا باختلاف حركة الشمس فى السرعة والبطء بواسطة الاوج والحضيض وذلك مما لا يحس به ولا يلتفت اليه (واما فى غير ذلك الموضع) الذى هو تحت المعدل (فيقطع) الافق (المعدل بنصفين) لكن لا على قوائم لانهما دائرتان عظيمتان لم تمر احديهما بقطب الاخرى (فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما يكون فى احد الاعتدالين فى اول الليل او النهار يتساوى الليل والنهار و يقطع) الافق هناك (سائر المدارات اليومية بنصفين) اى بقسمين (مختلفين اعظمهما) اى اعظم القسمين هو الظاهر (الذى) يكون (فى جهة القطب الظاهر) والخفى الذى يكون فى جهة القطب الخفى (فالشمس فى اى جانب كانت) من جانبى الشمال والجنوب (كان نهارهم) اى نهار الذين فى ذلك الجانب الذى فيه الشمس (اطول من ليلهم وفى) الجانب (الآخر) يكون الامر (بالعكس) فاذا كانت فى جانب الشمال كان ليل الجنوبيين اطول واذا كانت فى الجنوب كان ليل الشماليين اطول (وفى خط الاستواء تكون الحركة اليومية دولابية) اى منتصبة غير مائلة فالكوكب المتحرك بها يرتفع عن الافق منتصبا لا يميل الى شمال او جنوب ويسمى افقه مستقيما (وتسامت الشمس رأس اهل البلاد التى هى عليه) اى على خط الاستواء (فى السنة مرتين وهى) اى المسامتة مرتين (عند كونها فى الاعتدالين فلهم صيفان) مبدأهما الاعتدالان (و يكون غاية بعده) اى بعد رأسهم عن الشمس (عند كونها على الانقلابين فلهم شتاآن) مبدأهما الانقلابان (و بين كل شتاء وصيف ربيع و بين كل صيف وشتاء خريف فلهم ثمانية فصول كل فصل) منها (شهر ونصف وكذلك) الحال (فى المواضع التى بين خط الاستواء ومدار الانقلابين) من الجانبين فان الشمس تسامت رؤسهم مرتين وهى عند كونها فى نقطتين من فلك البروج يساوى ميلهما فى جهة البلد انحطاط المعدل عن سمت رأسه وكذا فصولهم ثمانية (الا ان الفصول لا تكون متساوية) فى المدة وربما كانت النقطتان قريبتين جدا من احد الانقلابين فتكونان فى حكمه فيقل هناك عدد الفصول و يطول صيفهم (وفى المواضع التى تحت الانقلابين تسامت رؤسهم) فى السنة (مرة واحدة) وتكون فصولهم اربعة متساوية (وفيما جاوز

﴿ سيالكوتى ﴾

قوله (مبدأ ميل مستقيم) لما يشاهد من حركة اجزائها الى جهة السفل والكل يشابه الجزء فى الحقيقة **قوله** (فلا يكون فيهما مبدأ ميل مستدير) لان مبدأ الميل المستقيم يقتضى الخروج عن الحيز مبدأ الميل المستدير يقتضى عدم الخروج **قوله** (والاعتراض الخ) مدفوع بما ذكرناه وقدم تحقيقه فى بحث الميل تم

م م م
م

ذلك لاتسامت رؤسهم بل تقرب منها) في احد الانقلابين (وتبعد) عنها في الآخر وفيه ولهم ثلاث
الاربعة (وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدي الظهور فيهما لاتغرب الشمس) هنسالك (دورة يومية
فيكون النهسار اربعا وعشرين سساعة وهي) اي هذه الدورة (حيث ماتكون الشمس في الانقلاب
الصيفي) ولا يخفى عليك ان في هسذه المواضع ايضا يكون المدار الشتوي ابدي الخفاء فلا تطلع
الشمس فيها دورة واحدة بل تكون مدتها ليلا على عكس المدار الاول فلا حاجة في ذلك الى اعتبار
مواضع اخرى كما ذكره بقوله (وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدي الخفاء فيها لاتطلع الشمس فيها
دورة) واحدة (فيكون الليل) حينئذ (اربعا وعشرين ساعة) على ان المدار الابدي الخفاء في موضع
لايكون مدارا صيفيا بالقياس اليه بل مدارا شتويا واعتبار كونه مدارا صيفيا في موضع آخر لايخلو
عن ركاكة (وفي المواضع التي يمر قطب البروج على سمت رؤسهم فاذا كان) قطبها (على سمت الرأس
تطبق المنطقة على الافق اذ يتحد) حينئذ (قطبها وقطب الافق) وهما عظيمتان على كرة واحدة
(فاذا مال القطب) اي قطب البروج بحركة الكل (الى الانحطاط) نحو الغرب (ارتفع) عن الافق
(نصف المنطقة الشرقي وانحط) عنه (النصف الغربي دفعة) واحدة لاحتمال افتراق القطبين
تتقاطع العظيمتان على التناصف واعلم ان المواضع التي يكون المدار الصيفي فيها ابدي الظهور
والمدار الشتوي ابدي الخفاء هي بعينها المواضع التي يمر فيها قطب البروج على سمت رؤسها
(وفي المواضع التي تجاوز هذه المواضع) المذكورة ولم تصل (الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة)
يتوسطها الانقلاب الصيفي (ابدي الظهور) لايغرب (وقوس) اخرى منها يتوسطها الانقلاب
الشتوي (ابدي الخفاء) لايطلع (وبينهما) من الجانبين (قوسان) اخريان يتوسطهما
الاعتدالان احدهما) وهي التي يتوسطها اول الميزان ان كان القطب الظاهر شماليا والتي
يتوسطها اول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا (تطلع مستقيمة وتغرب معوجة اي تطلع
اوائل البروج قبل اواخرها) على الاستقامة (وتغرب اواخرها قبل اوائلها) على الاعوجاج
(و) القوس (الاخرى بالعكس) اي تطلع معوجة وتغرب مستقيمة (وفي هذه المواضع الثلاثة) لفظة
الثلاثة امازائدة اواراد بها مابين خط الاستواء ومدار الانقلابين وما تحت الانقلابين وماجاوز ذلك
ولم يبلغ القطب (تكون الحركة اليومية حمائلية) وتسمى آفاقهـا مائلة (وحيث يكون قطب العالم
على سمت الرأس) وذلك موضعان معينان على وجه الارض (ينطبق المعدل على الافق لاتحاد
قطبيهما ولكون محوره) اي محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه مارا بمركزه (قائما
على) سطح (الافق) هناك (تكون الحركة اليومية فيه رحوية و يكون النصف من منطقة البروج)
وهوالواقع من المعدل في جهة القطب الظاهر (فوق الارض دائما والنصف) الآخر منها (تحته دائما)
ولايكون هناك للكواكب ولا لشيء من النقط المفروضة على الفلك طلوع ولاغروب بحركة الكل بل
بحركاتها الخاصة (فتكون السنة كلها يوما وليلة) لان مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر من
البروج نهار ومدة قطعها النصف الخفي ليل وهاتان المدتان تتفاوتان بسبب الاوج والحضيض فالنهار
تحت القطب الشمالي اطول من الليل وتحت القطب الجنوبي اقصر (الا ان الشمس تدور) بحركة الكل
(في اربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة معينة من الافق) الذي هو المعدل (الى ان تعود الى مثلها)
اي مثل تلك الموازاة لتلك النقطة (وتزداد) الشمس (ارتفاعا) عن الافق (في ثلاثة اشهر) ويكون
غاية ارتفاعها بمقدار الميل الكلي (و) تزداد (انحطاطا) عن غاية الارتفاع نحو الافق (في ثلاثة اشهر)
اخرى ايضا (حتى تغرب وتكون تحت الارض ستة اشهر كذلك) اي تزداد انحطاطها عن الافق
في ثلاثة اشهر الى غاية الانحطاط التي هي الميل الكلي ثم ترتفع عنها في ثلاثة اشهر اخرى حتى تصل
الى الافق * ﴿ المقصد الثامن ﴾ سبب الصبح كرة البخار تتكيف بالضوء لانها تقبل نور الشمس
كما تقدم) في آخر مباحث المبصرات فاذا قربت الشمس من الافق في جانب الشرق ولم يبق من
قوس انحطاطها الا مقدار ثماني عشرة درجة على ماعرف بالتجربة استنار بضوئها البخار

الكشف الواقع فى ذلك الجانب فيرى ذلك النور المتزايد بزيادة قرب الشمس وهو الصبح (والشفق
مثله) لكنه عكسه فى ان اوله كآخر الصبح وآخره كاوله هذا مايليق بالكتاب واما تصويرهما
على ماينبغى فليطلب من موضع آخر (والحمرة التى توجد فى اول الشفق وآخر الصبح) انما هى
(لتكاثف الابخرة فى الافق وزيادة سمكها بالنسبة الى الباصرة لانهما) اى تلك الزيادة فى غلظ
الابخرة (بقدر ربع دور الارض) كما يظهر بالتخيل الصادق (وتنقص) تلك الزيادة (فى غيرها)
اى غير دائرة الافق شيئا فشيئا (حتى يكون) تكاثف الابخرة (بقدر غلظ البخار) كما بالنسبة
الى سمت الرأس (وقد ذكر انه اعتبرها) اى كرة البخار (المهندسون فوجدوها) اى غلظها
(ستة عشر فرسخا) اوسبعة عشر * ﴿ المقصد التاسع ﴾ فى الارض تلال ووهاد لاسباب خارجية
ومعدات متلاحقة لابداية لها) مستندة الى الاتصالات الفلكية التى لاتتناهى (فسال الماء بالطبع
الى الوهاد) والمواضع الغائرة (فانكشفت) عن الماء (التلال) والمواضع العالية كجزيرة بارزة
من وسط البحر (معاشا للنبات والحيوان) الذى لايمكن ان يعيش الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف
هو المعمور من الارض الذى كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء ان يكون مغمورا فيه كسائر
اجزائها (ولم يذكر له سبب الاعناية الله تعالى بالحيوانات والنباتات اذ كان لايمكن تكونها
و بقاؤها الابذلك) الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء (وهذا) الذى ذكروه (رجوع الى القادر
المختار) واسناد الفعل الى مجرد مشيئته (فان اختصاص جزء من البسيط) الذى هو الارض
(باستعداد دون جزء) آخر منه (مع استواء نسبة المعدات اليها) اى الى اجزائه (مما لاسبيل للعقل اليه)
فى معرفة سببه (واذا كان) الشان (كذلك) وهو انه لابد فى الاخرة من الرجوع الى استناد الاشياء اليه
(فمن طرح هذه المؤنات) التى تكلفوها (ووفق للاستراوح اليه واستناد الجميع الى قدرته واختياره
فاولئك هم المفلحون) عن الحيرة التى ربما تؤدى الى الضلالة * ﴿ المقصد العاشر ﴾ قالوا
فى سبب تكون الجبال ان الحر الشديد يعقد الطين اللزج حجرا وتحققه التجربة ومايرى من نموذار) اى
نموذج (له فى كير الخزافين ثم تواتر السيول الحادثة من الامطار و) تواتر (الرياح العواصف تحفر
الاجزاء الرخوة فيظهر الحجر قليلا قليلا) بتزايد الانحفار من جوانبه شيئا فشيئا (حتى يصير جبلا
شامخا) قال الامام الرازى الاشبه ان هذه المعمورة كانت فى سالف الزمان مغمورة فى البحار فحصل
فيها طين لزج كثير فتحجر بعد الانكشاف وحصل الشهوق بحفر السيول والرياح ولذلك كثرت
فيها الجبال ومما يؤكد هذا الظن انا نجد فى كثير من الاحجار اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية
كالاصداف والحيتان (ولا يخفى ان اختصاص بعض) من اجزاء الارض (بالصلابة و بعض) آخر
منها (بالرخاوة مع استواء النسبة) اى نسبة تلك الاجزاء كلها (الى الفلكيات) التى زعموا انها المعدات لها
(قطعا) اى جزما لايشوبه شبهة (للمجاورة والملاصقة) الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة
(يستدعى سببا) مخصصا (وعنده) اى عند هذا الاستدعاء (يقف العقل و يحيله) اى يحيل
ذلك الاختصاص (على سبب من خارج) هو الفاعل المختار (فليت شعرى لم لانفعل ذلك اولا)
حذفا للمؤنة (نعم لايبعد ان يكون ذلك) اى تكون الجبال ونظائره من اسباب تكونها
(بارادة الله تعالى عند من يقول) من المليين وغيرهم (بالوسائط لاعندنا) اذ الكل مستند اليه ابتداء
فلا يتصور واسطة حقيقة على رأينا * ﴿ المقصد الحادى عشر ﴾ العناصر الاربعة تقبل الكون
والفساد اى تخلع صورة ذلك العنصر) وهو معنى الفساد (وتلبس صورة عنصر آخر) وهو
معنى الكون (فينقلب كل) من الاربعة (الى الآخر) الذى هو احد الثلاثة الباقية فتكون الانقلابات
اثنتى عشرة لكن (بعضها) ينقلب اى بعض آخر (بلاوسط وهو كل عنصر يشارك) عنصرا (آخر
فى كيفية) واحدة من كيفيتيه اللتين هما من الكيفيات الاربع (و يخالفه فى كيفية) اخرى منهما
(فينقلب الارض والماء كل) منهما (الى الآخر ابتداء لاشتراكهما فى البرد) وان اختلفا فى اليبوسة
(وذلك كما يجعل بعض اهل الحيل) من طلاب الاكسير (الاحجار مياها سيالة) فانهم يتخذون مياها

(حجارة)

حارة و يجعلون فيها اجساداصلبة حجرية حتى تصير مياها جارية (و ينقلب فى بعض المواضع الماء حجرا صلبا كعين سيهكوه) وهى قريبة من بلدة مراغة وماؤها ينقلب حجرا مرمرا وعين غيره من المواضع (و كذلك الماء والهواء) ينقلب كل منهما الى الآخر بلاوسط (لاشتراكهما فى الرطوبة) وان كانا مخالفين فى الحرارة (كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى النشف) فى الثياب المبلولة المطروحة فى الشمس (و) كما يصير (الهواء ماء بالتبريد كما فى ظاهر كوز لامسام له يوضع فى الجمد) فانه يحدث على ظاهره (حيث لا يلاقيه الجمد قطرات من الماء وكظاهر الطاس يكب على الجمد مع عدم الملاقاة) بينهما فانه تركب قطرات منه (وليس ذلك لان الماء ينتقل اليه) بالرشح (لانه لا يصعد بالطبع واذلو كان كذلك كان باطن الطاس اولى به من ظاهره) وايضا الترشح على سبيل التصاعد انسب بالماء الحار (و كذلك النار والهواء) ينقلب كل منهما الى الآخر بلاوسط (لاشتراكهما فى الحرارة) وان اختلفا فى اليبوسة (كما يصير الهواء نارا فى كير الحدادين) بالالحاح فى النفخ مع سد المنافذ (ثم تنطفئ) النار (فتصير هواء) فهذه ست انقلابات بلاوسط بين المتشاركين فى كيفية واحدة من كيفيتهما (و بعضها) ينقلب الى بعض آخر (بواسطة وهو حيث يختلفان فى الكيفيتين) معا (كالماء والنار والهواء والارض فانه لا ينقلب الماء نارا ابتداء) لشدة تخالفهما (نعم قد ينقلب هواء ثم نارا) بان ينقلب ذلك الهواء الى النار (وعليه فقس) انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا وعكسه وانت خبير بان ما ذكره يقتضى ان تنقلب كل واحدة من الارض والنار الى الاخرى بلاواسطة لاشتراكهما فى اليبوسة والمشهور انه بواسطتين فالاولى ان يقال ان كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير وسط وان كان بينهما عنصر ثالث كان بواسطة واحدة وان توسط بينهما اثنان فلابد من واسطتين (وهذا كله يدل على ان هيولى العناصر) الاربعة واحدة (مشتركة) بينها (وقابلة لجميع الصور) العنصرية (وانما يعدها للصور المختلفة) التى هى النارية والهوائية والمائية والارضية (والكيفيات الاربع المتنافية ما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك وكل ما كان اقرب اليه كان اسخن والطف وكل ما كان ابعد كان ابرد وا كثف وقد تكلمنا على مثله مرارا فلا نعيده) اى يمكن ان يقال ان اختصاص بعض من الهيولى المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج الى سبب من خارج فلابد من الرجوع الى المختار على انا لانسلم تركب الاجسام من الهيولى والصورة ولانسلم الانقلاب بين العناصر وما ذكروه من الامثلة الدالة عليه يتطرق اليها احتمالات كثيرة ﴿ المقصد الثانى عشر ﴾ زعموا ان هذه) العناصر الاربعة (هى الاركان التى تتركب منها المركبات ويثبتونه بطريق التحليل تارة والتركيب اخرى فالاول انا اذا جعلنا مركبا فى القرع والانبيق انفصل عنه اجزاء مائية و) اجزاء (ارضية)فدل ذلك على ان هذين العنصرين كانا موجودين فيه مختلطين ففرقتهما الحرارة (ولاشك ان ثمه) اى فى ذلك المركب (اجزاء هوائية بها يتخلل الاجزاء) الارضية والمائية التى فيه (والالكان) ذلك المركب (فى غاية الاندماج والرصانة وكان ما يحصل بالتفريق)من العنصرين (حجمه)اذا ضم بعضه الى بعض (كالذى كان للمركب (عند التركيب) فيثبت وجود الهواء فيه (ولاشك انها) اى الاركان المذكورة الموجودة فى المركب (مختلفة بالطبع يطلب كل) منها (حيزه)الطبيعى (وذلك يوجب التفرق)فى المركب وعدم بقائه (فلابد)فيه (من جامع يفيده طبخا ونضجا يوجب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية مانعة من التفرق وما هو) اى ذلك الجامع الذى يطبخ و ينضج (الا الحرارة) الشديدة القائمة بالنار فلابد من وجودها فيه (قلنا الحرارة لا تجمع المختلفات بل تفرقها وتجمع المتماثلات) كما مر (ثم الحرارة القائمة بجزء لا تؤثر فى الجزء الآخر الا بمجاورة وله)اى وللجوار بينهما (دوام وذلك)الجوار الدائم (لابد له من سبب فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب سببا للاجتماع) فى حال بقاء المركب (ومانعا من التفرق ابتداء) اى بلا توسط شئ فلا يحتاج حينئذ الى الجزء النارى وحرارته الطابخة المؤدية الى المزاج المستتبع للصورة النوعية الحافظة للتركيب على ان اختلاط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التفرق فلا حاجة الى جامع آخر وقد يقال الهواء حار فجاز ان يكون منضجا (ووجود الاجزاء الهوائية) فى المركب (مما لم

يتحقق) اذ يجوز ان يكون تخلخل اجزاء المركب بوقوع الخلاء فيما بينها (وكون تلك الاجزاء) الباقية بعد التحليل (ماء او ترابا بالحقيقة غير معلوم) لجواز ان يكون التشابه فى الصورة المحسوسة دون الحقيقة والثانى) وهو طريق التركيب (انه يتكون من اجتماع الماء والارض النبات) وذلك ظاهر (ولابد فى النبات (من هواء يتخلل) بين اجزائه (و) من (حرارة طابخة اذ لو فقد احدهما اولم يكن على ما ينبغى فسد الزرع) كما اذا القينا البذر فى موضع لا يصل اليه الهواء وحر الشمس اولا يكونان على ما ينبغى فانه يفسد ولا ينبت فدل ذلك على ان النبات مركب من الاربعة (ومن النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاؤه ومنهما يحصل الانسان) لانه متولد من المنى المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذى هو نبات او حيوان (و) كذا يحصل منهما (بعض الحيوان) الذى غذاؤه منهما كالجوارح (فالكل) اى جميع المركبات حتى المعادن فانها فى حكم النبات (آئل) اى راجع (الى حصولها من العناصر الاربعة (وانت تعلم ان ذلك) الذى استدلوا به على تكون النبات من اجتماع هذه الاربعة (استدلال بالدوران وانه لا يفيد العلية) حتى يعلم ان اجتماعها سبب لتكونه منها (فلم لا يجوز ان يكون) تكونه فى حال اجتماعها لا منها بل يخلق الله اياه من العدم فى تلك الحال (باجراء العادة ﴿ المقصد الثالث عشر ﴾ طبقات العناصر سبع اعلاها) الطبقة (النارية الصرفة ومحدبها مماس لمقعر فلك القمر وتحته) اى تحت الاعلى المذكور طبقة (نارية مخلوطة من) النار (الصرفة و) الاجزاء (الهوائية) الحارة تتلاشى فى هذه الطبقة الادخنة المرتفعة وتتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها (ثم) الطبقة (الزمهريرية وهى الهواء الصرف) الذى (برد بمجاورة الارض والماء ولم يصل اليه اثر انعكاس الاشعة والمشهور ان هذه الطبقة منشأ السحب والرعد والبرق والصواعق فلا تكون هواء صرفا (ثم) الطبقة (البخارية وهى الهوائية المخلوطة مع المائية ثم) الطبقة (الترابية وهو ما فيه ارضية وهوائية ثم) الطبقة (الطينية وهى ارضية مع مائية ثم) الطبقة (الارضية الصرفة) التى هى قريبة من المركز ولم يعد الماء طبقة على حدة لانه مع الارض ككرة واحدة وفى طبقات العناصر اقوال مختلفة لا فائدة فى الاستقصاء عنها

﴿ القسم الرابع فى المركبات التى لها مزاج وهى الاكثر ﴾

من المركبات لان ما لا مزاج له منها قليل بالقياس الى ماله مزاج (وهو) اى هذا الاكثر (ينقسم الى ماله نفس) اما نباتية اوحيوانية (والى ما لا نفس له) وهو المعدنيات (وفيه ثلاثة فصول ﴿ الفصل الاول ﴾ فى المزاج وفيه مقاصد) اى مقصدان ﴿ الاول ﴾ قالوا الصورة الجسمية) اى الصورة الحالة فى الجسم التى هى مبدأ الآثار وهى الصورة النوعية (تفعل اولا فى مادتها) التى حلت هى فيها (ثم فى مادة ما يجاورها) فالصورة النارية تسخن مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال فى سائر الكيفيات وباقى العناصر (فالمجاورة شرط للتفاعل) الواقع بين الاجسام الا يرى ان النار لا تسخن الا ماله وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة اليها فاذا حصلت المجاورة بلا مماسة امكن التفاعل بين الجسمين (وابلغ من ذلك) التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة (ما كان) اى التفاعل الذى كان (بالمماسة) التى هى الغاية فى المجاورة (والمماسة انما تكون بالسطوح و) لا شك فى انه (كلما كان السطوح اكثر كانت المماسة) بها (اتم وذلك) اى تكثر السطوح (انما هو بحسب تصغر الاجزاء و) اذا تحققت ما صورناه لك فنقول (العناصر المختلفة الكيفية) التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة (اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت) اختلاطا تاما (حتى حصل التماس) الكامل (بين اجزائها فعل صورة كل) منها (فى مادة الآخر فكسرت منه سورة كيفيته) المضادة لكيفيتها (حتى تنقص) العنصر البارد بفعل صورته (من حر) العنصر (الحار فتزول تلك الكيفية) التى هى الحرارة الشديدة عن ذلك الحار (و يحصل) له (كيفية حر اقل فتستبرد) هذه الكيفية الحاصلة بل محلها (بالنسبة الى الحار وتستسخن بالنسبة الى البارد فانها كيفية متوسطة بينهما) اى بين الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة فاذا قيست الى احديهما عدت من الاخرى (وكذلك ينقص) العنصر الحار بفعل صورته (من برد) العنصر (البارد فيحصل) له (برد اقل مما كان (كما فرزنا فاذا اشتد

التأثير) من الجانبين (حتى حصل فى جميع الاجزاء) من العنصر الحار والبارد (كيفية متشابهة متوسطة هى فى درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة) لا بالفعل اعنى الدرجات (التى هى بين غاية الحر وغاية البرد) اى هى واقعة بين هاتين الغايتين (وحصل التشابه بينها) اى بين الاجزاء المذكورة (فى نفس الامر) بان تكون اجزاء العنصر البارد موافقة فى الكيفية لاجزاء العنصر الحار بلا تفاوت فى الواقع فلا يكون التشابه حينئذ بحسب ادراك الحس فقط كما اشار اليه بقوله (لا انها لصغرها لتجاورة يحس منها بكيفية متوسطة وان كان كل واحد منها باقيا على صرافته) فى كيفيته كما يقول به اصحاب الخليط وقس على ذلك حال الاجزاء الرطبة واليابسة فاذا استقر الكل على كيفية واحدة متوسطة توسطا ما بين الكيفيات الاربع (فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك الاجتماع) المؤدى الى الكيفية المذكورة (يسمى امتزاجا) واختلاطا لا امتزاجا ﴿فحد المزاج﴾ بناء على ما تقرر (بانه كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء) المتماسة (بحيث تكسر سورة كل) منها (سورة كيفية الآخر) قال الامام الرازى لا شبهة فى ان الشئ لا يوصف بكونه مشابها لنفسه وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بحقيقته عن الآخر فتكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية فى النوع وهذا معنى تشابهها وقال ايضا الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التعاقب فان حصل الانكسار ان معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان تكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسار يهما وهو محال وان كان انكسار احديهما متقدما على انكسار الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فوجب ان يكون الكاسر هو الصورة التى هى مبادى الكيفيات واما المنكسر فليس ايضا الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل هما يعرضان لمحلها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط ﴿والاشكال عليه﴾ اى على ما قالوه (من وجوه) اربعة (الاول لا نسلم ان التفاعل) بين الاجسام (لا يكون الا بالتماس) بل قد يكون بلا تماس (كما تؤثر الشمس فيما يقابلها) من الارض بالتسخين والاضاءة (ولا تماس) بينهما مع انها لا تؤثر بذلك فى الاجسام القريبة منها المتوسطة بينهما (والمبصر ليس فى الباصرة قطعا) مع انه يؤثر فيها ولا يؤثر فيما بينهما فكيف يجزم بان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يوجد ان الا بالتلاقى والتماس (لا يقال المدعى نفى التفاعل) بلا تجاور وتماس (وفيما ذكرتم من صورة النقض) لا تفاعل اذ (الفعل من جانب واحد) فقط لان الشمس وان افادت الارض سخونة وضوءا لكنها لم تؤثر فى الشمس شيئا اصلا وكذا المرئى اثر فى العين ولم تؤثر هى فيه قطعا (لانا نقول الغرض) مما ذكرناه (انه لا مانع فى العقل من تفاعل من غير ملاقاة كما نراه من جانب واحد وانه) اى ما ذكرناه (يفيد هذا القدر وهو يكفينا) وفى المباحث المشرقية الصواب ان يترك ههنا الاحتجاج و يعول على المشاهدة فيقال الكلام انما وقع فى اجزاء الممتزج وهى لا محالة متلاقية و يشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر فى بعض ولا يتأثر عنه الا بالتلاقى والتماس فلا يتجه ان يقال لم لا يجوز فى العقل تأثير عنصر فى آخر من غير ملاقاة ومماسة فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده بل الحق ان التأثير بينهما بلا تلاق محتمل وان كان نادرا * الوجه (الثانى لم قلتم ان ثمة صورا غير الكيفيات هى الفاعلة ولم لا يجوز ان تكون الاجسام متجانسة) اى متماثلة فى الحقيقة (و) يكون (الاختلاف) بينها (بالاعراض) الخارجة عن حقيقتها (دون الصور) المقومة لها فلا تكون لها صور سوى هذه الكيفيات المتضادة فتكون هى الفاعلة لا امرا مغايرا لها (فان قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة تشتد وتضعف دون الصور فان كون الشئ ماء او نارا لا يقبل ذلك) اى الاشتداد والضعف فلا يجوز ان تكون كيفيات الاجسام صورها (قلنا مراتب الحرارة والبرودة مخالفة بالنوع فلم لا يجوز ان يقال ثمة مرتبة معينة) من تلك المراتب (هى النارية وما دون ذلك) اى مرتبة اخرى معينة دون الاولى (هوائية) الوجه (الثالث) ان يقال المحذور الذى يلزم من جعل الكيفية فاعلة لازم ايضا من نسبة

الفعل الى الصور اذ (الصورة انما تفعل) اى تكسر كيفية غير مادتها (بواسطة الكيفية) القائمة بها
فان الصورة النارية لاتؤثر بذاتها فى كسر البرودة بل بواسطة حرارتها (فتكون الكيفية شرطا
فى التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة) وذلك لان الانكسار ين لايجوز
ان يكونا متعاقبين والاانقلب المغلوب غالبا كاسر بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع المشروط
فتوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسار ين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار (وانه محال) لانا نقول
المنكسر هو المادة لاالكيفية فلامحذور لانا نقول انكسار المادة ليس فى ذاتها بل فى كيفيتها ❊ الوجه
(الرابع الماء الحار اذا خلط بالماء البارد كسر) الحار من برده ومن المحال ان يقال للماء صورة توجب
الحرارة) وتكسر البرودة بل ليس للمائين الاصورة واحدة (فعلم ان الفاعل) لكسر البرودة (هى الكيفية
دون الصورة (فان قيل نحن نطلق عليها) اى على الصورة (الفاعل مجازا) لاحقيقة فانها ليست موجدة
للكيفية المنكسرة (وانما ذلك) اى الحاصل من الصورة (اعداد) لمادة المجاور لقبول الكيفية
المنكسرة (و) اما (الكيفية) المنكسرة (المتوسطة) فانها (تفيض) على المركب (عن مفيض هو المبدأ
الفياض) المسمى عندهم بالعقل الفعال (والمعد قد ينافى الاثر) الصادر من الفاعل بتوسط اعداده
(كالحركة والحصول فى الطرف) من المسافة فان الحركة معدة لذلك الحصول مع امتناع اجتماعهما
وحينئذ نقول الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة تعد مادة الماء البارد لقبول الحرارة وان لم تكن
تقتضيها بالذات فان هذا اهون من المنافاة بل ان جعل الكيفيات انفسها معدة لموادما يضادها لم يلزم
منه محال مما ذكر اذ المعد قد لايجامع الاثر (قلنا فالنزاع) على هذا التقدير (عائد الى ان المبدأ فاعل
مختار) فلاحاجة الى اعداد (اوموجب بالذات) فيتوقف تأثيره على الاعداد (وستقيم الدلالة
على انه فاعل مختار)فيبطل القول بان الصورة اوالكيفية معدة لصدور المزاج عن المبدأ ❊ تنبيه على
مذاهب فى المزاج ❊ مخالفة لما مر (الاول انه يخلع صورة و يلبس صورة متوسطة) يعنى ان العناصر اذا
امتزجت وانفعل بعضها عن بعض ادى ذلك بها الى ان يخلع صورها فلايبقى لشئ منها صورته
المخصوصة به و يلبس الكل حينئذ صورة واحدة هى حالة فى مادة واحدة وتلك الصورة متوسطة
بين الصور المتضادة التى للبسائط (بل يلبس صورة نوعية للمركب) اى ليست الصورة الملبوسة
صورة متوسطة بل هى صورة اخرى نوعية فالقائل باحد هذين القولين يوافق الجمهور بحسب
الظاهر فى المزاج بالمعنى المذكور سابقا لكنه يخالفهم فى بقاء صور البسائط فى المركبات ذوات
الامزجة و يرد عليه ان ماذكره فاسد اذ لاكون لامزاج لانه انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها
(و يبطله) ايضا (ماحكيناه من حكايات القرع والانبيق لان اختلاف مايظهر فيه) اى فى المركب
(من الاجزاء يدل على اختلاف الاستعداد فيها) اى فى تلك الاجزاء يعنى انا اذا وضعناه فيهما المركب
كقطعة لحم مثلا تميز الى جسم مائى متقاطر والى كاس ارضى لايتقاطر فدل ذلك على ان الاجزاء التى
فى المركب مختلفة فى استعداد التقطير وعدمه اذ لو كانت متفقة فيه لكان الكل قاطرا اوغير قاطر
(وهو) اى اختلاف الاستعداد (دليل اختلاف الماهية) لان القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم
يدل على اختلاف الملزومات وانما لم نقل ان تلك الحكاية تدل على وجود صور البسائط فى المركبات
والالم تحل اليها احترازا عن ان يقال انها تكونت بتأثير الحرارة لاانها كانت فيه (فان قيل) اذا كان
جوهر البسائط باقيا فى المركب كانت النارية موجودة فيه لكنها مفترة فى حرارتها والصورة
النوعية للمركب كاللحمية مثلا حاصلة فى جميع اجزائه فتكون النارية التى عرض لها فتور فى المركب
قد صارت لحما واذا جاز ذلك (فليجز فى النار الصرفة) المنفردة عن اخواتها (ان تحدث لها الكيفية
المتوسطة) اى الحرارة المفترة (فتصير لحما) فلايكون الى التركيب والمزاج حاجة فى حدوث الصور
النوعية التى للمركبات (قلنا المزاج) اى التركيب (شرط فيه) اى ليس مجرد الاستحالة الى الحرارة
المفترة كافيا فى حصول تلك الصورة النوعية بل لابد مع الاستحالة من التركيب على ان هذه الشبهة
واردة عليكم ايضا لان خلع البسائط صورها ولبسها صورا اخرى انما يكون عند انتهاء كيفياتها

الى حد معين فن الجائزان تنتهي كيفية كل واحدة منها حال انفرادها الى ذلك الحد حتى يفسد عنها صورتها وتحدث فيها الصورة المزاجية ولا مفر لكم ايضا سوى ما ذكرناه من اشتراط التركيب* الذهب (الثاني) وقد يجعل هذا مذهبا ثالثا نظرا الى تفصيل المذهب الاول كما اشرنا اليه:

(القول بالخليط وهو ان المركبات موجودة بالفعل وقد يجتمع اجزاء منها فيحس لها قدر والا فلا يحس) فان القائل بالخليط يزعم ان في الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الحنطة واجزاء على طبيعة الذرة وهكذا وهي متصغرة مختلطة جدا فاذا اجتمع اجزاء كثيرة متجانسة احس بها على تلك الطبيعة فليس هناك تغير في الطبيعة وكذا لا تغير في الكيفيات فالماء اذا تسخن لم يستحل في كيفيته بل كان فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت بملاقاة النار وذهب جماعة الى ان الاجزاء النارية لم تكن كامنة بل نفذت في الماء من خارج فهؤلاء اصحاب الفشو والنفوذ والاولون اصحاب الكمون والبروز وكلاهما ينكران الاستحالة والكون والقول بالمزاج مبني على القول بهما اما على الاول فلان حصول المزاج باستحالة الاركان كما عرفت واما على الثاني فلان النار لا تهبط عن الاثير بل تتكون ههنا*

* المقصد الثاني * في اقسام المزاج قد علمت ان الكيفيات التي يمكن بينها الفعل والانفعال اربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) وهذه الاربع تسمى بالكيفيات الاول لان كل واحد من البسائط العنصرية لا يخلو عن اثنين منها كما مر وهي متضادة فيقع بين كل متضادتين منها كسر وانكسار عند الامتزاج (فالمقادير منها) اي من الكيفيات الاربع (الحاصلة في المركب ان كانت متساوية) بحسب اجسام محالها (متفاوتة) في انفسها بحسب الشدة والضعف (حتى يحصل منها كيفية عديمة الميل الى الطرفين) المتضادين (فتكون) حينئذ (على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقي) فقد اعتبر فيه تساوي البسائط كما وكيفا وذلك لان امتناع وجوده كما ذهبوا اليه مبني على تساوي ميول بسائطه ولا بد فيه من تساوي كمياتها لان الغالب في الكم يشبه ان يكون غالبا في الميل وليس هذا وحده كافيا في ذلك التساوي لان الميول قد تختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم كما في الماء المغلي بالنار والمبرد بالثلج فان ميل الثاني بسبب الكثافة والثقل اللازمين من التبريد اشد واقوى من ميل الاول وربما يكتفى فيه باعتبار تساوي الكيفيات وحدها في قوتها وضعفها لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط بينها (قالوا وانه لا يوجد) في الخارج (اذ اجزاؤه متساوية) في الميل الى احيازها متفاوتة (فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع) لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتساوية المتقاومة بعضا آخر منها (وطبايعها داعية الى الافتراق) بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة (فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه حادث يستدعي مدة) معتدا بها لانه حركة من كيفية الى اخرى بعيدة عنها بخلاف الافتراق الذي يكفيه ادنى حركة مع كونه موجودا في كل آن من زمانها (فلا يحصل بينهما مزاج) لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه عند انقطاعها (والجواب انه ربما تقع الاجزاء) لاسباب خارجية (بحيث تكون المائلة الى العلو) كالنار والهواء (في جهة السفل و بالعكس) اي وتقع الاجزاء المائلة الى السفل كالارض والماء في جهة العلو (فتتمانع) الاجزاء وتتقاوم لتساوي قواها في الميول وتبقى مجتمعة (فيحصل المزاج) بتفاعلها (نعم يندر) وجود (ذلك) المعتدل ولا يكون باقيا مستمرا اما لسرعة التحلل اولسرعة غلبة بعض اجزائه على بعض (واما الامتناع فلا كيف و بقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كما صل الاجتماع) الذي لا بد له من مقتض سوى الاجزاء (اذ السبب) لبقاء الاجتماع (غير منحصر في غلبة عنصر) وهو ظاهر (ثم قالوا وما ليس معتدلا حقيقيا ان غلب عليه من الاجزاء) في الكمية (و) من (الكيفيات) في الشدة (ما ينبغي له) و يليق به في خواصه وآثاره كالحرارة الغالبة في الاسد لشجاعته والبرودة الغالبة في الارنب لجبنه (فهو المعتدل بحسب الطب) وهو موجود وليس مشتقا من التعادل الذي هو التساوي بل من العدل في القسمة على معنى انه قد توفر على الممتزج من العناصر القسط اللائق به في مزاجه (والا) اي وان لم يغلب عليه ذلك بل غلب ما لا ينبغي

(فغير المعتدل وكل من القسمين) اى المعتدل الطبي وقسيمه (ينقسم الى ثمانية اقسام فالمعتدل لانه قد يعتبر بالنسبة الى) امور اربعة (النوع والصنف والشخص والعضو و) يعتبر (كل) من هذه الاربعة (بالنسبة الى الداخل) تارة (و) الى (الخارج) اخرى (فلكل نوع) من المركبات المزاجية (مزاج لايمكن ان توجد صورته النوعية الامعه) وليس ذلك المزاج على حد واحد لايتعداه والا كان جميع افراد النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة فى المزاج ومايتبعه من الخلق والخلق (بل له عرض) فيمابين الحرارة والبرودة و بين الرطوبة واليبوسة (ذوطرفين) افراط وتفريط (اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتداله) النوعى (والبق امزجته بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه) فالمزاج الحاصل لبدن بدن من ابدان الناس هو اللائق به من حيث انه انسان دون مزاج الفرس والحمار وغيرهما وذلك لانه المناسب لآثاره المطلوبة منه حتى اذا خرج الى شئ من هذه الامزجة مات (وله) اى ولكل نوع (ايضا مزاج واقع فيمابين ذلك العرض) اى يكون فى حاق الوسط فيمابين طرفى المزاج العرضى النوعى (هو اليق الامزجة الواقعة) فى ذلك العرض (به و به يكون حاله فيما خلق له) من صفاته وآثاره المختصة به (اجود) مايتصور منه (وذلك اعتداله) النوعى (بالنسبة الى مايدخل فيه من صنف اوشخص) فالاعتدال النوعى المقيس الى الخارج يحتاج اليه النوع فى وجوده و يكون حاصلا لكل فرد من افراده على تفاوت مراتبه والمقيس الى الداخل يحتاج اليه النوع فى اجودية كمالاته ولايكون حاصلا الالاعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع ولايكون ايضا حاصلا له الا فى اعدل حالاته (وعليه) اى على ماذكرنا من حال الاعتدال النوعى (قس الثلاثة الباقية) فالاعتدال الصنفى بالقياس الى الخارج هو الذى يكون لائقا بصنف من نوع مقيسا الى امزجة سائر اصنافه وله عرض ذوطرفين هواقل من العرض النوعى اذهو بعض منه واذاخرج عنه لم يكن ذلك الصنف و بالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع فى حاق وسط هذا العرض وهو اليق الامزجة الواقعة فيمابين طرفيه بالصنف اذ به يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولايكون حاصلا الالاعدل شخص منه فى اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف اولا والاعتدال الشخصى بالنسبة الى الخارج هو الذى يحتاج اليه الشخص فى بقائه موجودا سليما وهو اللائق به مقيسا الى امزجة الاشخاص الاخر من صنفه وله ايضا عرض هو بعض من العرض الصنفى و بالنسبة الى الداخل هو الذى يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال العضوى مقيسا الى الخارج مايتعلق به وجود العضو سالما وهو اللائق به دون امزجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصى ومقيسا الى الداخل هو الذى ينبغى للعضو حتى يكون على احسن احواله واكمل ازمانه (واماغير المعتدل فلانه اماان يكون خارجا) عماينبغى (فى كيفية) واحدة (ويسمى البسيط وهو اربعة حار و بارد ورطب و يابس او) يكون خارجا عنه (فى كيفيتين غير متضادتين ويسمى المركب وهو) ايضا (اربعة حار رطب وحار يابس و بارد رطب و بارد يابس واما الحار البارد مثلا والرطب اليابس) اى خروج المركب عماهو حقه فى كيفيتين متضادتين (او اجتماع ثلاث) اوارتع من تلك الكيفيات (فلايتصور) اذ يلزم اجتماع المتضادين (لايقال اذا كان يجب للمركب عشرة اجزاء حارة وخمسة باردة فوجدا ثناعشر حارة وستة باردة فهو احر عماينبغى وابرد منه) وقس على ذلك الاجزاء الرطبة واليابسة والازدواجات العقلية (لانا نقول الاعتبار) فيماليس معتدلا طبيا انماهو (بالكيفية المتوسطة وميلها الى احد الطرفين) المتضادين (وذلك) اى ميلها (لايكون الاالى طرف واحد) منهما (ضرورة) اى اذا مالت الكيفية المتوسطة عماينبغى فامان تميل عنه الى جانب الحرارة فقط اوالى جانب البرودة فقط اذ ميلانها اليهما معا محال بديهة وكذا الحال فى الرطوبة واليبوسة (واما الاجزاء فلاعبرة) فيمانحن فيه (بعددها ومقدارها) بل مداره على النسبة بينهما (واذاكانت) الاجزاء (الحارة ضعف الباردة اى عدد كان فالمزاج واحد) فاذا فرض ان الاعتدال الطبى مبنى على هذه النسبة فالاجزاء الحارة اذاكانت عشرة والباردة خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذاكانت الحارة عشرين

(والباردة)

والباردة عشرة الى غير ذلك من الاعداد التي توجد فيها هذه النسبة وماقيل من ان المعتدل هو الذي وفر عليه قسطه الذي ينبغي له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف وحينئذ بطل ماتوهمه الكاتبي من ان الخارج عن المعتدل بحسب الطب لاينحصر في ثمانية ثم انه ادعى ان الخروج اذا قيس الى الاعتدال الحقيقي انحصر اقسامه في الثمانية وفيه ايضا بحث لان الحقيقي اعتبر فيه تساوي الكميات والكيفيات معا على ماعرفت فالخارج عنه في الكيفية وحدها ثمانية وتبقى هناك اقسام اخر بحسب الكمية وحدها او بحسبهما معا نعم اذا اكتفى في المعتدل الحقيقي باعتبار التساوي في الكيفيات فقط انحصر مايقابله في ثمانية ايضا

﴿ تنبيه ﴾ اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات اي اقربها) بحسب المزاج (الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان) لان النفس الانسانية اشرف واكمل ولابخل في افاضة المبدأ بل هي بحسب استعدادات القوابل فاستعداد الانسان بحسب مزاجه اشد واقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقي اقرب (واختلفوا في اعدل الاصناف) من نوع الانسان (فقال ابن سينا) اعدل اصنافه (سكان خط الاستواء لتشابه احوالهم (في الحر والبرد) وذلك لتساوي ليلهم ونهارهم ابدا فتنكسر كل واحدة من هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما بالاخرى ولان الشمس لاتلبث على سمت رؤسهم كثيرا بل تمر به حال اجتيازها عن احدى الجهتين الى الاخرى وهناك حركتها في الميل عن المعدل اسرع مايكون فلاتشتد حرارة صيفهم ولاتبعد الشمس عن سمت رؤسهم الابمقدار الميل الكلي فلايكون بردهم ايضا شديدا فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقي اذا لم تعرض هناك اسباب ارضية مضادة كالجبال والبحار (وقال الامام الرازي هم سكان الاقليم الرابع لانا نرى اهله احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك) المذكور من الكمالات البدنية والنفسية (يتبع المزاج) واعتداله فيكون مزاجهم اعدل (قلنا) ماذكرته (تابع للاعتدال بمعنى آخر) هو الاعتدال الطبي لاالاعتدال الحقيقي الذي كلامنا فيه وليس هذا الجواب بشيء لان مزاج الانسان كما مر اقرب الى الاعتدال الحقيقي فاذا كان مزاج هؤلاء اكثر توفرا لما ينبغي للمزاج الانساني كان اقرب اليه واعدل لامحالة (ثم قال) الامام (انا نرى بلادا عرضها بقدر الميل الكلي مرتين يكون صيفهم كشتاء خط الاستواء) في بعد الشمس عن سمت الرأس (ثم صيفهم في غاية الحر فكذا شتاء خط الاستواء) يكون في غاية الحر (فاظنك بصيفهم وشدة حره فيكون مزاجهم مائلا الى الحرارة ويدل عليه شدة سواد سكانها من اهل الزنج والحبشة وشدة جعودة شعورهم (والجواب ان ذلك) الحر في صيف تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم ومكث الشمس فوق افقهم كثيرا و(قد يكون بواسطة اوضاع) واحوال (ارضية فانها تؤثر) في التسخين والتبريد (بانواع * الاول المنخفض) من الارض (احر) من المرتفع (لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح) فيه (بخلاف المرتفع * الثاني الجبل) المجاور للبلد (قد يعين الشعاع بعكسه) كما اذا كان في المغرب او في احد جانبي الشمال والجنوب (وقد يمنعه) كما اذا كان في جانب المشرق (وقد يعكس) الجبل (الريح وقد يمنعه) فيختلف بذلك حال الحر والبرد * الثالث البحر فان مجاورته ترطب) قطعا (ثم قد يسخن) البحر (بصقالته وانعكاس الاشعة) منه (وقد يبرد اذا كان شماليا اذ قد يكتسب الشمال منه بردا * الرابع التربة والسبخة والكبريتية والزاجية تسخن والصخرية والرملية تحفظ الحر والبرد * الخامس الرياح فالشمال تبرد) لمرورها على بلاد باردة فيها ثلوج ومياه منجمدة وتجفف ايضا ليبوستها اذ لاتمر بالمياه لان اكثر البحور في جانب الجنوب لاتخالطها الابخرة الكثيرة (والجنوب تسخن) وترطب بعكس مامر (والقبول والدبور بين بين * السادس مجاورة الآجام والاشجار والمباقل وغيرها) من المعادن (تؤثر) في الهواء تأثيرا يناسبها * (السابع الاوضاع الواقعة في طالع البقعة) من اجتماع كواكب فيه تقتضي سخونتها او برودتها (و) الاوضاع (الحادثة في كل وقت) بالقياس الى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب بسمت رأسها وذكر في كليات القانون ان من التغيرات التابعة للامور السماوية مثل ان يجتمع كثير من الدراري

في جزء واحد من الفلك اما وحدها او مع الشمس فيوجب ذلك افراط التسخين فيما تسامته من الرؤس او تقرب منه (واذا كان ذلك) الذي ذكرناه (محتملا بطل الاستدلال) لجواز ان يكون الحر في صيف تلك البلاد لبعض هذه الاسباب لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤسها فلا يلزم ان يكون شتاء خط الاستواء مثله في الحرارة اذا كان خاليا عن الاسباب المذكورة (ثم لا مانع) من جهة العقل (ان يوجب) في بعض المواضع التي ليس من خط الاستواء ولا من الاقليم الرابع (بعض هذه الامور) اي في بعض الاوضاع الارضية (اما مفردة او مركبة ماهو) اي مزاجا صنفيا هو (اعدل من الاثنين) اي مزاجي سكان الاستواء والاقليم الرابع ولما ذكر اعدل الانواع واعدل الاصناف اشار الى اعدل الاشخاص واعدل الاعضاء بقوله (ونعرف) انت على قياس اعدل الاصناف (ان اعدل الاشخاص) النوعية (اعدل شخص من اعدل صنف و) اما (اعدل الاعضاء) فهو (عندهم الجلد سيما) الجلد الذي (للانملة سيما) الذي (للسبابة ولذلك حكم) جلد انملة السبابة او جلد الانامل (طبعا في الفرق بين الملموسات والحكم ينبغي ان يكون متساوي الميل الى الطرفين) ليحكم بالعدل (ولا يخفى) على الفطن (ان شيئا من ذلك) الذي ذكروه من حال الجلد (غير يقيني) اذ لا دلالة قاطعة عليه وحدث الحكيم اقساطي (واعلم ان كلا من) الامزجة (الثمانية) الخارجة عن الاعتدال (قد يكون ماديا) بان يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفية فيخرجه عن الاعتدال الذي هو حقه الى تلك الكيفية كأن يغلب مثلا عليه البلغم فيخرجه الى البرودة او الصفراء فيخرجه الى الحرارة (وقد يكون ساذجا) بان يخرج عن الاعتدال لا لمجاورة خلط نافذ فيه بل باسباب خارجية اوجبت ذلك كالمبرد بالثلج والمسخن بالشمس وقد يكون) كل واحد منها (جبليا) خلق البدن عليه (وعرضيا) عرض له بعد اعتداله في جبلته

﴿ الفصل الثاني فيما لا نفس له من المركبات ﴾

المزاجية (وتسمى المعادن وتنقسم الى قسمين متطرقة) اي قابلة لضرب المطرقة بحيث لا تنكسر ولا تتفرق بل تلين وتندفع الى عمقها فتنبسط (وغير متطرقة) اي لا تقبل ذلك ﴿القسم﴾ الاول المتطرقة وهي الاجساد السبعة) الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني (المتكونة من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة) فان الزيبق بخارية اي مائية صافية جدا خالطها دخانية كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث لا ينفصل منه سطح الا ويغشاه من تلك اليبوسة شيء فلذلك لا يتعلق باليد ولا ينحصر انحصارا شديدا بشكل ما يحويه ومثاله قطرات الماء الواقعة على تراب في غاية اللطافة فانه يحيط بالقطرة سطح ترابي حاصر للماء كالغلاف له بحيث يبقى القطرة على شكلها في وجه التراب واذا تلاقى قطرتان منها فربما يخرق الغلافان و يصير الماآن في غلاف واحد و بياض الزيبق لصفاء المائية و بياض الارضية وممازجة الهوائية والكبريت دخانية تخمر بها بخارية تخمرا شديدا بالحر حتى حصل فيها دهنية ثم انعقدت بالبرد (وتختلف) هذه السبعة (باختلاطهما على مزاج معد لذلك الاختلاف فانهما ان كانا صافيين وتم الطبخ) اي انطباخ الزيبق بالكبريت (فان كان الكبريت) مع صفائه ونقائه (ابيض فالحاصل الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة) لطيفة غير محرقة (فهو) اي الحاصل (الذهب وان) كانا نقيين وفي الكبريت الاحمر قوة صباغة لكن (عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصيني وكأنه ذهب فج) اي ني لم يبلغ تمام النضج (وان كان) الزيبق (صافيا والكبريت رديا محرقا فهو النحاس وان كانا) اي الزيبق النقي والكبريت الرديء (غير جيدي المخالطة فالرصاص وان كانا) معا (رديئين فان قوي التركيب بينهما والالتئام فهو الحديد والا) اي وان لم يقو التركيب بينهما مع رداءتهما (فهو الاسرب) ويسمى الرصاص الاسود (وانت خبير بان القسمة غير حاصرة) لجواز ان يكونا صافيين مع بياض الكبريت وينعقد البرد قبل تمام النضج وان يكون الكبريت صافيا والزيبق رديا او بالعكس ولا يكون الكبريت محرقا الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية (وان التكون) اي تكون الاجساد منهما

على هذا الوجه لاسبيل فيه الى اليقين ولا يرجى فيه الا الحدس والتخمين) بامارات ضعيفة مثل قولهم يدل على ان الزيبق عنصر المنطرقات انها عند الذوب ان تكون مثل الزيبق اما الرصاص فظاهر واما غيره فلانه عند الذوب زيبق احمر و يدل عليه ايضا ان الزيبق يعلق بهذه الاجساد وانه يمكن ان يعقد برائحة الكبريت حتى يكون مثل الرصاص فان اصحاب الاكسير يعقدون الزيبق بالكباريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن بان الامور الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية (وان سلم) تكونها منهما وانه على هذا الوجه (فتكونها) من غيرهما اومنهما (على غيرهذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل كيف والمهوسون بالكيمياء لهم في الاجساد) السبعة (والارواح) التي تفيد الصورة الذهبية والفضية (تفنن) لانهم لايقتصرون على اختلاط الكبريت والزيبق (والكل عندنا للفاعل المختار) بلا احالة على شيء مما ذكر وكما مر مرارا * القسم الثاني غير المنطرقة * من المعادن (وعدم انطراقها اما للين) وفرط الرطوبة (كالزيبق اولا وحينئذ اما ان تحل بالرطوبات كالاملاح والزاجات اولا) تحل (كالطلق والزرنيخ) وفي المباحث المشرقية ان الاجسام المعدنية اما قوية التركيب وحينئذ اما ان تكون منطرقا وهو الاجساد السبعة اوغير منطرق اما لغاية رطوبته كالزيبق اولغاية يبوسته كاليا قوت ونظائره و اما ضعيفة التركيب فاما ان تحل بالرطوبة وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالزاج والنوشادر والشب اولا تحل وهو الذي يكون دهني التركيب كالكبريت والزرنيخ وفيه ايضا ان الاجساد السبعة متشاركة في انها اجسام ذائبة صابرة منطرقة فالذائب يميزها عن الاكلاس والاحجار التي لاتذوب والصابر عما يذوب ويتجز كالشمع والقير والمنطرق عما ليس بمنطرق كالزجاج والمينا فان قيل الحديد لايذوب وان كان يلين قلنا يمكن اذابته بالحيلة و يمتاز الذهب عن اخوانها بالصفرة والرزانة والفضة بالبياض والرزانة بالقياس الى ماسوى الذهب

* الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس وفيه مقدمة وثلاثة اقسام *

* المقدمة * في تعريف النفس وهي ثلاث * الاولى) النفس (النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يتغذى و ينمو فالكمال جنس) يتناول الحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اول ومنوعا كصورة السرير مثلا فانها كمال للخشب السريري لايتم السرير في حد ذاته الا بها واما في صفاته كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لايكمل في صفته الا به ويسمى كمالا ثانيا (و باول يخرج) عن الحد (الكمالات الثانية) المتأخرة عن تحصل النوع في نفسه (كتوابع) الكمال (الاول) المحصل للنوع (من العلم والقدرة) وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع في ذواتها (و بالجسم يخرج) عنه (كمال المجردات) اي منوعها (و بالطبيعي يخرج) الجسم (الصناعي) اي يخرج صور الاجسام الصناعية (كالسرير والكرسي) فان صورتهما لاتسمى نفسا (و بالآلي) يخرج (العناصر) اي صورها (اذلا يصدر عنها افعالها بواسطة الآلات) وكذلك الصور المعدنية فلفظ آلي يجوز رفعه على انه صفة لكمال اول اي كمال ذوآلة و يجوز جره على انه صفة لجسم اي جسم مشتمل على الآلة وهذا اظهر وعلى التقديرين فليس المراد بالآلي ان يكون الجسم ذا اجزاء مختلفة فقط بل وان يكون ايضا ذاقوى مختلفة كالغاذية والنامية وغيرهما فان آلات النفس بالذات هي القوى و بتوسطها الاعضاء (ومنهم من رفع طبيعي صفة للكمال احترازا عن الكمال الصناعي) فان الكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع الانسان كما في السرير والصندوق وقد يكون طبيعيا لامدخل لصنعه فيه قال الامام الرازي وقد جعل بعض المتأخرين الطبيعي صفة للكمال الاول هكذا النفس كمال اول طبيعي لجسم آلي وزعم ان الكمال الاول قد يكون طبيعيا كالقوى التي هي مبادي الآثار وقد لايكون كالتشكيلات الصناعية وهذا اقرب (و بالحيثية) يخرج (كل كمال لايلحق من هاتين الحيثيتين) يعني ان قوله من حيث يتغذى و ينمو يدل على ان النفوس النباتية ليست كمالا اول للجسم المذكور مطلقا بل من الحيثية المذكورة فيخرج به عن الحد كل كمال لايلحقه من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية

والانسانية (الثانية) النفس (الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة مايحس ويتحرك بالارادة * الثالثة) النفس (الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يعقل الكليات ويستنبط بالرأى) وفوائد القيود في هذين الحدين قدظهرت مما مر هذا اذا عرفنا كل واحدة من النفوس الثلاث على حدة (وان اردنا تعريف النفس مطلقا) اى بحيث يتناول جميع ماذكرناه (قلنا) النفس (كمال اول لجسم طبيعي آلي مايتغذى وينموا ويحس ويتحرك بالارادة او يعقل الكليات ويستنبط بالرأى) فان هذا الترديد راجع الى اقسام المعرف ومتناول اياها والتحقيق انه بحسب المعنى تعريفات ثلاثة لتلك الاقسام مع وجازة في العبارة (وقد يعبر عنها) اى عن الجنيات المذكورة على سبيل الترديد (بلازم واحد) شامل لها (وهو من حيث انه ذوحياة بالقوة) فيقال النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي ذى حياة بالقوة فقيد الآلي احترازعن صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير آلية كما مر ويخرج به ايضا النفوس الفلكية على رأى من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا واما على رأى من ذهب الى ان النفوس للافلاك الكلية فقط والافلاك الجزئية كالخارج والتدوير بمنزلة آلات لها فلاتخرج به فاحتيج الى القيد الاخير لتخرج عن التعريف على المذهبين وذلك لان النفوس الفلكية وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية آلية لكنها ليس يصدر عنها افاعيل الحياة بالقوة بل يصدر عنها مايصدر من افاعيل الحياة كالحركة الارادية مثلا دائما بخلاف النفوس الحيوانية فان افعالها قدتكون بالقوة اذليس الحيوان في التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة دائما بل قديكون كل واحد من هذه الافعال فيه بالقوة وكذا حال النفس الانسانية بالقياس الى تعقل الكليات والاستنباط بالآراء وحال النفس النباتية بالنسبة الى مايصدر عنها فمعنى قوله ذى حياة انه يصدر عنه بعض افاعيل الحياة ومعنى قوله بالقوة ان ذلك الصدور لايكون بالفعل دائما وفسرهما الامام الرازى بقوله اى من شانه ان يحيي بالنشو ويبقى بالغذاء ور بما يحيي بالاحساس والتحريك * تنبيهات * على فوائد يتحقق بها المرام في هذا المقام (الاول انا نشاهد اجساما يصدر عنها آثار على نهج واحد كما ذكرنا) من الحس والحركة والتغذى والنمو وتوليد المثل (وليس ذلك) الصدور عنها (للجسمية المشتركة) بين الاجسام كلها (للتخلف) اى تخلف تلك الآثار عن الاجسام الاخر المشاركة اياها في الجسمية (فهي) اى تلك الآثار (لمباد) في تلك الاجسام (غير جسميتها) وليست هذه المبادى اجساما والا عاد الكلام فيها بل هي قوى متعلقة بالاجسام (وتسمى نفسا فالنفس) لها اعتبارات ثلاثة واسماء بحسبها فانها (من حيث هي مبدأ الآثار) المذكورة (قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها صورة و) بالقياس (الى طبيعة الجنس التي بها يحصل) ويتكمل (كمال وتعريفها) اى تعريف النفس (بالكمال اولى من الصورة اذ هي) اى الصورة هي (المنطبعة) الحالة (في المادة و) النفس (الناطقة ليست كذلك) لانها مجردة فلايتناولها اسم الصورة الا مجازا من حيث انها متعلقة بالبدن ويقوم به امكانها قبل وجودها (لكنها) مع تجردها في ذاتها (كمال للبدن كما ان الملك كمال للمدينة) باعتبار التدبير والتصرف وان لم يكن فيها (ولانه) اى الكمال (مقيس الى النوع وهو) اى النوع (اقرب الى طبيعة الجنس) لصحة الحمل بينهما (من المادة التي يقاس اليها الصورة) اذلاحمل بينهما ولاشك ان وضع المنسوب الى ما هو اقرب الى الجنس مكانه اولى من وضع المنسوب الى ماليس اقرب (كيف) اى كيف لايكون تعريفها بالكمال اولى (والمادة يتضمنها النوع من غير عكس) فاذا دل بالكمال على النوع فقد دل ضمنا على المادة بخلاف ما اذا دل بالصورة على المادة اذلادلالة حينئذ على النوع فالدلالة الاولى اكمل من الثانية (وكذا) تعريف النفس بالكمال اولى (من القوة لانها للانفعال وللقوة الفعل ليست بمعنى واحد) يعنى ان لفظة القوة تطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال وللنفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبار احديهما اولى من اعتبار الاخرى ولايجوز اعتبارهما معا فيفسد الحد بخلاف لفظ الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد فلامحذور فيه (ولان القوة اسم لها) اى للنفس (من حيث هي

(مبدأ)

مبدأ الآثار وهو بعض جهاته) اى جهات هذا المعرف فتعرفه من هذه الجهة فقط (والكمال اسم لها
من حيث يتم بها الحقيقة) النوعية المستتبعة لآثارها (فتعرفه من جميع جهاته) ولا ريب فى ان تعريف
الشئ بجميع جهاته اولى من تعريفه ببعضها * التنبيه (الثانى النفس فى بعض الاشياء) كالانسان
(قد تتبرأ عن البدن) بان تكون مجردة غير حالة فيه (لكن لا يتناوله اسم النفس الا باعتبار تعلقها به) حتى
اذا انقطع ذلك التعلق او قطع النظر عنه لم يتناوله اسم النفس الا بالاشتراك اللفظ بل الاسم الخاص بها
حينئذ هو العقل (وقد يكون للشئ باعتبار ذاته) وجوهره (اسم و باعتبار تعلقه) واضافته الى غيره
(اسم آخر فاذا اردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد ان نأخذ فيه المضاف اليه وهى) اى الامور
المضاف اليها (وان لم تكن ذاتية لها) اى الاشياء التى اريد تعريفها (فى جوهرها فهى ذاتية) لها
(من جهة التسمية) وتوضيحه ما فى المباحث المشرقية من ان الشئ قد يكون له فى ذاته وجوهره
اسم يخصه وباعتبار اضافته الى غيره اسم آخر كالفاعل والمنفعل والاب والابن وقد لا يكون له اسم
الا باعتبار اضافته الى غيره كالرأس واليد والجناح فتى اردنا ان نعطيها حدودها من جهة اسمائها
بما هى مضافة اخذنا الاشياء الخارجة عن جواهرها فى حدودها لانها ذاتيات لها بحسب الاسماء
التى لها تلك الحدود * تنبيه (الثالث هذا الحد) الذى ذكروه للنفس على الاطلاق (لا يتناول النفوس
الفلكية) لان افعالها ان لم تكن بالآلات كما هو المشهور فقد خرجت عن التعريف بقيد الآلى
وان كانت بالآلات كما ذهب اليه جمع فقد خرجت عنه بقيد ذى حيات بالقوة على ما مر وكذا
لا يتناولها الحد المستفاد مما ذكرناه فى التنبيه الاول (لما عرفت انا اعطيناها اسم النفس من حيث
تختلف افعالها و) النفوس (الفلكية ليست كذلك) فان افعالها غير مختلفة بل هى على نهج واحد
والاختلافات المشاهدة فيها مستندة الى تركب حركات كل واحدة منها على وتيرة واحدة (ولا نعلم
رسما يتناولها) اى يتناول النفوس الثلاث معا اعنى النباتية والحيوانية والفلكية (فانا لو قلنا) النفس
ما يكون (مبدأ الافعال) اى ما يصدر عنه فعل (كان كل قوة كالطبيعة) العنصرية والصورة
المعدنية (نفسا ولو شرطنا) مع صدور الفعل (القصد خرجت) النفس (النباتية) والحاصل ان الاكتفاء
بصدور الفعل يبطل طرد الحد واعتبار اختلاف الافعال يخرج النفوس الفلكية واعتبار القصد
يخرج النباتية فلم يتحقق عندنا رسم صحيح يتناول النفوس الثلاث فاطلاق النفس على النفوس الارضية
والسماوية ليس الا بحسب الاشتراك اللفظى هذا وقد صرح ابن سينا فى الشفاء بان كل ما يكون
مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذا المعنى مشترك
بين النفوس كلها لان ما يكون مبدأ لافاعيل موصوفة بما ذكر اما ان يكون مبدأ لافاعيل مختلفة
وهو النفس الارضية اعنى النباتية والحيوانية او يكون مبدأ لافاعيل على وتيرة واحدة لكن لا تكون
عادمة للارادة بل واجدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسما يتناولها باسرها * القسم الاول
فى النفس النباتية * سلك فى ذكر النفوس اولا وبيان قواها ثانيا طريقة الترقى من الادنى الى الاعلى
فقدم النفوس النباتية (وقواها تسمى طبيعية) بناء على ان الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير ارادة
وهذه القوى تشترك فيها النباتات والحيوانات كلها (وهى اربع) مخدومة لاربع اخرى خادمة لها
(منها) اى من الاربع المخدومة (اثنان يحتاج اليهما لبقاء الشخص) وتكميله فى ذاته (وهى) اى القوة
المحتاج اليها لاجل الشخص (الغاذية والنامية) والقياس المنمية الا انه روعى المزاوجة فاسند الفعل
الى السبب (فالغاذية) التى لا بد منها فى بقاء الشخص مدة حياته (تشبه الغذاء بالمتغذى اى تحيل
جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذى تغذوه بدلا لما يتحلل عنه) فيتم فعلها بامور ثلاثة الاول تحصيل
الخلط الذى هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يخل به عند عدم الغذاء فى نفسه
او لضعف الجاذبة الثانى الالزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو و يجعله جزأ منه بالفعل وقد
يخل به كما فى الاستسقاء اللحمى فان الغذاء فيه متبرئ عن العضو ولذلك يصير البدن مترهلا اى مسترخيا

الثالث ان يجعله بعد الالصاق شبيها به من كل جهة حتى فى قوامه ولونه وقد يخل به كما فى البرص والبهق (وقد يثبت وقوفها) اى وقوف الغاذية عن فعلها (ضرورة الموت) حينئذ لفساد المزاج (بان القوى الجسمانية متناهية) فى آثارها (كما تقدم) وفى بعض النسخ وقد يثبت وقوفها بضرورة الموت وبان القوى الجسمانية يعنى ان ضرورة الموت تدل على وقوفها ايضا وانما كان ضروريا لان الرطوبة الغريزية تنتقص بعد بنفس الوقوف وذلك ان الحرارة الغريزية والحرارة الخارجة والحركات النفسانية والبدنية تتعاضد فى تحليلها حتى تحل بالكلية فتغلب اليبوسة والرطوبة الغريبة وتنطفئ الحرارة الغريزية كانطفاء المصباح عند انتفاء الدهن وغلبة الماء ويحل الموت (والنامية) التى لابد منها فى وصول الشخص الى كماله (تداخل الغذاء بين الاجزاء فتضمه اليها فتزيد فى الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية) اى تزيد فى تلك الاقطار بنسبة تقتضيها طبيعة ذلك الشخص الذى له تلك القوة (الى غاية ما) هى غاية النشو فى ذلك الشخص (ثم تقف) عن فعلها (لا كالورم) فانه ليس على النسبة الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعى (والسمن) فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا كالورم وقد مر ما قيل من ان السمن لا يكون الا فى قطرين ومن انه مخصوص باللحم وما فى حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظائره (وذلك) اى بيان وقوف النامية انه لما كان البدن متولدا من الدم والمنى فهو فى الاول رطب) فى الغاية فيتأتى حينئذ نفوذ الغذاء بين اجزائه بسهولة (ثم يجف يسيرا يسيرا) و يتعسر النفوذ قليلا قليلا (ونفوذ الغذاء لا يكون لا بتمدد الاعضاء فاذا جفت) الاعضاء جفافا كاملا (لم تقبل ذلك) التمدد فلم يتصور نفوذ الغذاء فيها (فوقفت) النامية عن فعلها (ضرورة) وهل تبطل حينئذ بالكلية او تبقى ذاتها فيه تردد والغاذية تخدم النامية بتحصيل ما يتعلق به فعلها وهو ما زاد من الغذاء على بدل ما يتحلل فاذا ساواه الغذاء اونقص عنه فات محل فعل النامية قالوا والغاذية فى الاعضاء مخالفة الماهية فان غاذية العظم تحيل الغذاء الى ما يشبهه وكذا غاذية اللحم وسائر الاعضاء فلو اتحدت طبائعها لاتحدت افعالها (ومنها) اى من الاربع المخدومة (اثنتان يحتاج اليهما لبقاء النوع) فقط مع كون بقائه محتاجا الى الاوليين ايضا بتوسط الشخص (وهما المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من الغذاء) بعد الهضم الاخير (ما يصلح ان يكون مادة للمثل) اى لمثل ذلك الشخص الذى فصلت منه البذر (وهى فى كل البدن) كما ذهب اليه بقراط واتباعه فان المنى عندهم يخرج من جميع الاعضاء فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمنى مخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الانثيين فيكون المنى المتولد هناك متشابه الحقيقة وفى كليات القانون ان المولدة نوعان نوع يولد المنى فى الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التى فى المنى اى الكيفيات المزاجية لان اجزاءه مخالفة الامزجة فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجا خاصا وكذا للعظم والشريان وغيرهما وذلك من منى متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج (والمصورة وهى توجد) فى المنى عند كونه (فى الرحم خاصة تفيد تلك الاجزاء) اى الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعداد التى فى المنى (الصور والقوى) والاشكال والمقادير (التى بها تصير مثلا بالفعل) بعد ما كانت مثلا بالقوة وهاتان القوتان اعنى المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية وهو ظاهر والنامية ايضا وذلك بان تعظم الاعضاء وتوسع مجاريها حتى تصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يتكون المنى الا بعد عظم الاعضاء ❊ وهذه الاربع تخدمها اربع اخرى ❊ جعلها خادمة للاربع السابقة كلها لانها تخدم الغاذية الخادمة للنامية مع كونهما خادمتين للباقيتين كما مر (الاولى الجاذبة وهى التى تجذب المحتاج اليه) من الغذاء (وتدل على وجودها وجوه) خمسة ● (الاول حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليست طبيعية والا لامتنع) تحركه (الى جهة العلو) بل كان يجب ان يتحرك الى السفل وحده لكونه ثقيلا (والتالى باطل اذ قد يزدرد) اى يبتلع (المنتكس) الغذاء ابتلاعا تاما وحينئذ تكون حركته الى علو (ولا ارادية اما من الغذاء فاذ لا شعور له) فلا يتصور منه ارادة (واما من المغتذى فاذ قد ينفذ الغذاء من الفم الى المعدة عند شدة

الحاجة اليه بلا ارادة) من المغتذي (بل قد يريد الانسان منعه) ليضمه (فيغلبه) الغذاء ويجذب الى داخل فوجب ان تكون قسرية فلابد من قاسر وهو اما دافع من فوق بان يقال الحيوان يدفعه باختياره وقد ظهر بطلانه واما جاذب من تحت وهو ان تجذبه المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب * الوجه (الثاني انه متى تغذى الانسان بغذاء ثم تناول بعده) شيئا (حلوا واستعمل التي وجدا آخر ما يخرج بالقي الحلو وليس) ذلك (الا لجذب المعدة له) اى للحلو (الى قعرها) بواسطة محبتها اياه طبعا (واذا تناول) الانسان دواء (مر اكريها فالمرئ والمعدة يرومان نفضه ولفظه ولا يزدردانه الا بعسر فربما اندفع بالقي بلا اختياره) الوجه (الثالث قد تصعد المعدة لجذب الغذاء في بعض الحيوان) القصير المرئ (كالتمساح حتى تخرج) عند الاغتذاء بحيث تلاقى فمه لكونه واسعا وما ذلك الا لشوقها الى اجتذاب الغذاء فدلت هذه الوجوه الثلاثة على ان في المعدة قوة جاذبة * الوجه (الرابع الرحم بعد) انقطاع (الطمث) عن قريب (اذا خلا عن الفضول يشتد شوقه الى المني حتى يحس كأنه يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة الدم) الى داخلها وقد سمي بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المني فثبت بهذا الوجه وجود الجاذبة في الرحم * الوجه (الخامس الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلاث) اعني البلغم والصفراء والسوداء (ثم تمايز) تلك الامور المختلطة (وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به فلولا ان في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة) التي تغذيه (لامتنع ذلك) التمايز وانصباب كل رطوبة الى عضو على حدة دائما او اكثريا وهذه حجة واضحة على وجود القوة الجاذبة في جملة الاعضاء * (الثانية) * من الاربع الخادمة (الهاضمة وهي تعد الغذاء لان يصير جزءا بالفعل) من العضو (فهي غير الغاذية اعني صيرورتها) اى اعني القوة التي تقتضي صيرورة الاغذية (جزءا بالفعل) من الاعضاء وفي كليات القانون واما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيئا لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل قال الامام الرازي هذا الكلام نص في ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده انه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي منها الهاضمة فلنتكلم في الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكته فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما يحصلان اذا كان هناك من الطبخ ما لاجله ينقص استعداد المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية الى ان تزول عنها الاولى وتحدث فيها الاخرى فههنا حالتان احديهما سابقة وهي تزايد استعداد قبول الصورة العضوية والاخرى لاحقة وهي حصول هذه الصورة فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية وهذا معنى قوله (وهي) اى الهضم الذي هو فعل الهاضمة (استحالات ما) واقعة (بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية التي هي كون ما) اعني حصول الصورة العضوية ثم اعترض الامام عليه اولا بما اشار اليه المصنف بقوله (ويمكن ان يقال المحرك الى مشابهة العضو هو القوة الموصلة اليه) وتقريره على ما في المباحث المشرقية ان القوة الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شيء آخر فهو الموصل الى ذلك الآخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة اما الصغرى فظاهرة اذ لا معنى للهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية واما الكبرى فظاهرة ايضا لان ما حرك شيئا الى شيء كان المتوجه اليه غاية المحرك والمعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلي هو فعل ذلك الشيء وقد اعترف ابن سينا بذلك حيث احتج على ان بين كل حركتين سكونا فقال محال ان يكون الواصل الى حد ما واصلا اليه بلا علة موجودة موصلة ومحال ان تكون هذه العلة غير التي ازالت عن المستقر الاول هذا كلامه وهو يقتضي انه لما كان المزيل عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل الى العضوية ايضا الهاضمة فهي الغاذية لا غير واعترض ثانيا بما ذكره المصنف بقوله (كيف والمراد بالقوة هنا المبدؤ) للمادة

لفيضان الصورة عليها (والمفيض) لها هو (واهب الصور و) القوة (الهاضمة هي المفيدة) بطبخها ونضجها (الاستعدادات المختلفة بالقوة) اى الشدة (والضعف التي من جملتها ماتعد) المادة (لفيضان الصورة العضوية وتلك) القوة المفيدة لهذه الاستعدادات (مغنية عن قوة اخرى في الاعضاء) لانه اذاتم الاعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة وتمت التغذية فاذن لافرق بين الهاضمة والغاذية ولذلك لم يذكر جالينوس) في شئ من كتبه (الغاذية) سوى هذه الاربع التي سميناها الخوادم (وقال ابن سينا) بل المسيحى على ما في المباحث (الغاذية اربع) وعد هذه (الاربع منها) والاظهر ان يقال وعد الهاضمة منها حيث قال في باب القوى والافعال والارواح من كتاب المائة الغاذية اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذاء وتجعله شبيها بالعضو المغتذى والرابعة الدافعة (واعلم) ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يشبه بالمغتذى والثاني غير صالح له و (ان الهاضمة كما تعد الغذاء الصالح للجزئية) على ما مر (تعد الفضل) الذي لايصلح للتشبيه (منه) اى من الغذاء (للدفع بترقيق الغليظ) حتى يندفع (وتغليظ الرقيق) فانه قد يتشرب به جرم العضو لرقته فلا تندفع تلك الاجزاء المتشربة فيه فاذا غلظ لم يتشرب به العضو واندفع بالكلية (وتقطيع اللزج) فانه يلتزق بالعضو فلا يندفع الا اذا قطع والاعداد الصادر من الهاضمة (اما بذاتها كما في الجوارح) مثل البازى فان حرارتها تذيب الغذاء الوارد عليها بلا احتياج الى ماء وفي الحية فانها ربما تأكل التراب وتجعله كيلوسا من غير استعانة بماء وفي الجمل فانه يأكل اياما نباتا يابسا ولايشرب ماء (او بمخالطة رطوبة) مائية (كما في الآدمي واكثر الحيوانات ثم للهضم) الذي هو فعل الهاضمة (مراتب اربع * الاولى في المعدة بان تجعل الغذاء كيلوسا) وهو جوهر كماء الكشك الثخين في بياضه وقوامه وهذه المرتبة تبتدئ في الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة) حتى كأنهما سطح واحد على طريقة السطح الباطن من القرع الذي له عنق طويل ورأس مدور (ولذلك تفعل الحنطة الممضوغة في انضاج الدماميل ما لاتفعله المطبوخة منها) ولا المدقوقة المخلوطة بالريق فدل ذلك على استحالة كيفيتها بالمضغ * المرتبة (الثانية في الكبد فان الغذاء) بعد ما صار كيلوسا (اذا اندفع كثيفه الى الامعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة ومنها) اى ومن تلك الامعاء التي اندفع اليها الكثيف مختلطا باللطيف (الى الكبد بطريق ماساريقا وهي عروق) دقاق (صلبة ضيقة) تجاو بفمها واصلة بين الكبد وآخر المعدة وجميع الامعاء (كالصفاة) قالوا واذا اندفع الى ماساريقا صار الى العرق المسمى باب الكبد وهو عرق كبير يتشعب كل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة دقيقة فشعب طرفه الخارجى يتصل فوهاتها بفوهات الماساريقا وشعب طرفه الآخر تتصغر وتتضاءل وتدق جدا في الانشعاب والانقسام وتنفذ في الكبد بحيث لايخلو شئ من اجزائه عن شعب هذا العرق فاذا نفذ لطيف الكيلوس فيها صار كل الكبد ملاقيا الكله (فينطبخ فيها) اى في الكبد انطباخا تاما ويصير كيموسا (وتتميز الاخلاط الاربعة) المتولدة هناك بعضها عن بعض (وذلك لان الاجزاء اللطيفة النارية منه) اى ماكان من اجزائه لطيفا فيه نارية اى حرارة ويبس (تجاوز نضجه) وتميل الى الاحتراق (ولخفته يعلوها) اى ولخفة ما يجاوز نضجه يعلو سائر الاجزاء الغذائية (كالرغوة وهي الصفراء فيها حرافة) لما مر من ان فاعل الحرافة الحرارة المفرطة وحاملها الجسم اللطيف قالوا والطبيعى من الصفراء رغوة الدم وسببه الفاعلى هو الحرارة المعتدلة واما المحترق منها ففاعله الحرارة النارية في الغاية (و) الاجزاء (الكثيفة الارضية) اى التي فيها برودة ويبس (اما لطبعها واما لشدة احتراقها وصيرورتها الى طبيعة الرماد يرسب فيهما) اى في الاجزاء الغذائية (كالعكر وهي السوداء وفيها حموضة) قالوا والطبيعى من السوداء عكر الدم وطعمه بين الحلاوة والعفوصة وما ينصب منها الى فم المعدة ليدغدغها وينبه على الجوع حامض اعفص وسببه الفاعلى حرارة معتدلة واما المحترق فيها ففاعله حرارة مجاوزة عن الاعتدال والسبب المادى للسوداء هو الشديد الغلظ القليل الرطوبة من الاغذية (ومابقى بينهما) اى بين الرغوة والعكر (منه ماقدتم نضجه وهو الدم وهو حلو) اى مائل الى الحلاوة فيكون حلوا بالقياس الى المرتين (ومنه

ماهو فج) اى نئ لم يطبخ انطباخا تاما (بعد كأنه دم غير تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة ما) لكونه دما غير نضيج (وكلما كان) البلغم (اقرب الى النضج كان احلى) لزيادة قربه حينئذ من الدم (وكل واحد من هذه الاربعة اما طبيعي واما غير طبيعي وذلك) اعنى كونه غير طبيعي (اما التغير مزاجه فى نفسه عن الاعتدال الواجب له الذى به يصلح لان يصير جزأ) من الاعضاء (واما المخالطة بمخالط) اياه من اخلاط اخر غير طبيعية اورطوبة غريبة تردعليه من خارج (ولها) اى وللاخلاط الغير الطبيعية (اسماء يعرفها الاطباء لسنا) ههنا (لبيانها) فان اشتهيت ان تعرف تفاصيلها فارجع الى الكتب الطبية * المرتبة (الثالثة فى العروق فان الاخلاط الاربعة) بعد تولدها فى الكبد تنصب الى العرق النابت من جانبه المحدب المسمى بالاجوف المقابل للعرق النابت من مقعرة المسمى بالباب ثم (تندفع) الاخلاط (فى العروق) المتشعبة من الاجوف (مختلطة) بعضها ببعض (وفيها) تنهضم الاخلاط انهضاما تاما فوق ما كان لها فى الكبد وهناك (يتميز مايصلح غذاء لكل عضو)عضو (فيصير مستعدا الان تجذبه جاذبة العضو) * المرتبة (الرابعة فى الاعضاء فان الغذاء اذا سلك فى العروق الكبار الى الجداول ثم)منها (الى السواقى ثم الى الرواضع ثم الى العروق الليفية ترشح) الغذاء (من فوهاتها) اى فوهات الليفية الشعرية (على الاعضاء وحصل لها فى الاعضاء كل عضو) اى حصل غاذية كل عضو للاغذية المترشحة عليها (التشبه به التصاقا وقد يخل به كفى الذبول ولونا وقد يخل به كفى البرص والبهق وفى القوام وقد يخل به كفى الاستسقاء اللحمى) والصوب الموافق للمباحث المشرقية ماقدمناه من ان الاخلال فى الاستسقاء اللحمى بالالتصاق وفى الذبول فى تحصيل بدل مايتحلل وفى البرص والبهق فى التشبه من حيث القوام والماهية * ﴿ تنبيهان ﴾ الاول ان لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا) لايصلح ان يصير جزأ من المغتذى فيحتاج الى دفعه (فللاولى) التى فى المعدة (الثفل) الذى يندفع من طريق الامعاء (وللثانية) التى فى الكبد البول وهو الاكثر (و) الباقى (المرتان السوداء والصفراء) المندفعتان من الطحال والمرارة (وللثالثة) التى فى العروق (الرطوبة المائية المندفعة بالبول والابخرة التى تصير عرقا) وجعل البول فضلة للمرتبة الثالثة تخالف لما فى المباحث المشرقية والمشهور فيما بين الاطباء) وللرابعة (المنى ولذلك) اى ولكونه فضلا للهضم الاخير المعد لصيرورة الغذاء جزأ من المغتذى بالفعل بل من اعضائه الاصلية المتكونة من المنى (يضعف استفراغ القليل منه مالايضعف مثله) اى مثل ذلك الاضعاف (استفراغ اضعافه من الدم) اوسائر الاخلاط وذلك لان استفراغه يورث وهنا فى جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة من المنى دون غيره من الاخلاط * التنبيه (الثانى الغذاء مايقوم بدل مايتحلل من الشئ بالاستحالة الى نوعه ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة) هذه العبارة توهم ان للغذاء معانى اربعة وعبارة الامام الرازى فى كتابه هكذا الغذاء هو الذى يقوم بدل مايتحلل عن الشئ بالاستحالة الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو بعد بالقوة غذاء كالحنطة ويقال له غذاء اذا لم يحتج الى غير الالتصاق فى الانعقاد ويقال له غذاء عندما صار جزأ من المغتذى تشبيها به بالفعل فقوله وقد يقال له تفصيل لما قبله بلاشبهة فلو كان بالفاء لكان اظهر ولم يشتبه على احد ان معانيه ثلاثة (والمشهور فيما بين الاطباء (ان البسيط لايصير غذاء) للحيوان (ولا برهان عليه) بل فيه اشكال اذ لاشك ان النبات يجذب الماء الى نفسه ويصير ذلك الماء جزأ منه فلم لايجوز مثله فى الحيوان * (الثالثة)من الاربع الخادمة (الماسكة وهى) القوة (التى تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها) فالانسب ان يقدم ذكرها على الهاضمة كما فعله الامام الرازى وابن سينا وكأنه انما اخرها لاخذه الهاضمة فى تفسيرها (ويثبتها) اى يثبت وجود الماسكة (فى المعدة احتواؤها على الغذاء من كل الجوانب) وليس ذلك لامتلاء المعدة فانها تحتوى (وان قل الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء) اصلا (واذا ضعفت المعدة لم يحصل) ذلك الاحتواء المذكور فلا يحسن الهضم (وان كثر الغذاء) مع ضعف المعدة (حصلت القراقر) والنفخ ببطء الاستمرار (وبالتشريح نشاهده)هذا موجود فى بعض النسخ ومعناه ماذكره الامام فى المباحث المشرقية

من انا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا كالاشربة والاحساء الرقيقة وشرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا معدته محتوية عليه من كل جانب قال ووجدنا البواب منطبقا بحيث لا يمكن ان يسيل منه شئ من ذلك الغذاء الرطب ولو ان حيوانا تناول عظما اعظم من سعة البواب فانه يندفع فلما رأينا الرقيق الذي من شأنه النزول غير نازل والكثيف الذي ليس من شأنه النزول نازلا علمنا ان هناك قوة تمسك شيئا غير شئ (و) يثبتها (في الرحم احتواءها على الزرع) الذي هو الولد واطواره (بحيث لا ينزل) ولو شق الحيوان الحامل من اسفل السرة الى جانب الفرج وكشف عن الرحم برفق لوجد الرحم منضمة من جميع الجوانب منطبقة الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه الميل فلو لم يكن في جوهر الرحم قوة تمسكه لما كان الامر كذلك وايضا جرم المني يقتضي بطبعه الحركة الى اسفل فلولا ان في الرحم قوة تمسكه لما وقف (وكذلك) يثبت بهذا الطريق القوة الماسكة (في الاعضاء) كلها فانها تمسك الرطوبات التي هي اغذيتها (وبالجملة فلما رأينا الرقيق والثقيل) اى الجسم الجامع بين الرقة والثقل كالمشروبات والاحساء الرقيقة في المعدة على ما مر والمني في الرحم والاخلاط في الاعضاء (الذي من شأنه النزول لا ينزل و) رأينا (خلافه) اى الغليظ الخفيف (الذي ليس من شأنه النزول) كالعظم الكبير الحجم الخفيف الوزن على ما تقدم (ينزل علمنا ان ثمة) اى في كل واحد من المعدة والرحم والاعضاء (قوة ماسكة * الرابعة) من القوى الخادمة (الدافعة اما للغذاء المهيأ للعضو واليه) فتعين بدفعها جاذبة العضو في جذب الغذاء (واما للفضل عنه) فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوطا بالاخلاط الثلاثة فيأخذ كل عضو ما يلائمه ويدفع ما ينافيه ولولا دفعه اياه لم يخل شئ من الاعضاء عن الاخلاط التي تفسده (و) ايضا (يجده) ترك هذه الكناية اولى اى يجد (كل احد من نفسه عند التبرز) اذا كان البراز معتقلا وكان في الامعاء فضل لذاع (كان معدته وامعاءه) وسائر احشائه (تنتزع) من موضعها وتتحرك الى اسفل لدفع الفضل حتى انه ربما انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة ما يعرض له في الزحير (ويدل عليه) ايضا (القئ) من غير اختيار وما تراه) حينئذ (في المعدة من الانتزاع عن موضعها) الى فوق بحيث يتحرك معها عامة الاحشاء (و) كذا يدل عليه (سائر الاستفراغات البحرانية وغيرها) اذ لا بد لها من دافع يدفعها (تنبيه اثبات تعدد القوى وتغايرها) بالذوات على رأى الحكماء (بناء) اى مبنى (على اصلهم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والا جاز ان يستند الكل) اى جميع الافعال المذكورة (الى قوة واحدة) بالذات (وقد ثبت) فيما مر (ضعفه) اى ضعف هذا الاصل وفساده فلا يصح ما بني عليه من تعدد القوى وتغايرها (ثم) ان سلمنا صحته قلنا (شرطه عدم تعدد الآلات والقوابل) اذ مع تعددها يجوز ان يصدر عن الواحد اشياء متكثرة اتفاقا (وانه) اى عدم تعدد الآلة والقابل فيما نحن بصدده (غير معلوم) فجاز حينئذ ان لا يكون هناك الا قوة واحدة تجذب الطعام بآلة وتمسكه باخرى وتهضمه بثالثة وتدفع الفضل بآلة رابعة وتورد الغذاء تارة اكثر من المتحلل وتارة انقص او مساويا فلا تعدد في هذه القوى الا بالاعتبار (وما يقال) في بيان تعدد القوى (انا نرى العضو قويا في احديها) اى احدى القوى (وضعيفا في الاخرى) منها (فهما) امران (متغايران) قطعا لامتناع اجتماع المتنافيين في ذات واحدة (ضعيف لجواز ان يكون ذلك الاختلاف في العضو (لضعف الآلة واختلاف فيها) لا لضعف وقوة في ذات القوة (ثم) نقول في ابطال القوى لاسيما القوة المصورة كما زعموه ان (من تأمل في عجائب الافعال الحادثة في عالم الطبيعة) من النباتات المختلفة الانواع والحيوانات المتباينة الحقائق (البالغة) تلك الافعال العجيبة (من الاتقان) والاحكام (اقصى الغاية وكان) ذلك التأمل (راجعا الى فطنة وانصاف باقيا على فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها) من الذكاء والميل الى الصواب (لم يعم بصيرته التقليد) من اهل الاهواء (ولم يكن اسيرا في مطمورة الوهم) اى في سجنه بان لا يغلب وهمه على عقله (علم) ذلك المتأمل (بالضرورة انها) اى تلك الافعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية (لا يمكن

ان تستنه الى قوى بسيطة) اوحى كبة (عديمة الشعور) بما يفرض صادرا عنها (سيما مايحدث)
فى الحيوانات (من الصور) والاشكال والتخطيطات المقدارية والاوضاع التلائمة (فى الرحم
ومايفاض) فيه (من الصور) النوعية (والقوى) التابعة لها (على تلك المادة المتشابهة الاجزاء)
على الرأى الاصوب (ومايراعى فيها) اى فى تلك الامور الحادثة والمفاضة (من) حكم و (مصالح
قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها) العقول و (الافهام قد بلغ المدون منها) اى من تلك الحكم
والمصالح (كما علم) فى الكتب التى دون فيها منافع اعضاء الحيوانات واشكالها ومقاديرها واوضاعها
(خمسة آلاف ومالايعلم) منها (اكثر) مما علم كما لايخفى على ذى حدس كامل (وعلم) ذلك المتأمل ايضا
(علما ضرور يالايشوبه ريبة ولايحتمل النقيض بوجه) من الوجوه (انها) اى تلك الافعال المذكورة
(لاتصدر الاعن عليم) كامل علمه (خبير) ببواطن الاشياء ومايخفى منها (حكيم) يتقن افعاله مطابقة
للمنافع التى يتصور ترتبها عليها (قدير) على كل ماتعلقت به مشيئته بعد علمه المحيط (كما نطق به الكتاب
الكريم (فى عدة مواضع فى معرض الاستدلال) على عظمة الصانع وكماله منها قوله تعالى
هو الذى يصوركم فى الارحام كيف يشاء فدل ايراده فى معرضه على انه علم ضرورى يستدل به
على غيره هذا هو الحق الذى لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه (على ان فى الاعتراف بالفاعل
المختار) واسناد الاشياء اليه ابتداء كما مرت اليه الاشارة مرة بعد اخرى فائدة جليلة هى ان فيه
(المندوحة عن كثير من) امثال (هذه التمحلات التى يكذبها العقل الصريح ويأباها الذهن الصحيح
ولايقبلها طبع سليم ولايذعن لها ذهن مستقيم ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك
رحمة انك انت الوهاب) منك المبدأ واليك المآب ﴿ تنبيهان ﴾ آخران على امرين متفرعين على
ثبوت القوى وتعددها (الاول قالوا وهذه) القوى (الاربع) الخادمة للاربع الاولى (تخدمها الكيفيات
الاربع فاشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة) لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء فى الكيف
وهى لاتحصل الابتفريق الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء الرقيقة ولايحصلان الابحركة مكانية
ففعل الهاضمة حركتان كيفية واينية وكل واحد من الجذب والدفع حركة واحدة اينية والامساك
وان لم يكن فى نفسه حركة بل هو منع عن الحركة الا انه لايحصل الابتحريك الليف المورب
الى هيئة الاشتمال فلابد فيه ايضا من الحركة الاينية واذا ثبت ان افعال هذه القوى لاتتم الا بالحركة
ولاشك ان البرودة مميتة مخدرة فلاتنفع بالذات شيئا من القوى بل هى محتاجة فى افعالها وحركاتها
الى الحرارة التى تعاونها فما كانت الحركة فيها اكثر كالهاضمة كانت حاجتها الى الحرارة اشد (ثم الجاذبة)
لانها تحتاج الى حركات فى الاين كثيرة قوية قالوا والاجتذاب اما بفعل القوة كما فى المغناطيس
واما باضطرار الخلاء كانجذاب الماء فى الزراقات واما بالحرارة كما فى السراج وان كان هذا الاخير راجعا
فى الحقيقة الى ذلك الاضطرار فاذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان الجذب اقوى (ثم الدافعة)
لان فعلها تحريك محض (ثم الماسكة) لما مر من ان فعلها لايحصل الابتحريك الليف لكن لما كانت
مدة تسكين الماسكة للغذاء اكثر من مدة تحريكها الليف كان احتياجها اقل (واشد القوى حاجة الى اليبوسة
الماسكة) لان فعلها بالذات هو الامساك والتسكين واليبوسة نافعة فى ذلك جدا (ثم الجاذبة) لان حاجتها
الى التحريك امس من حاجتها الى تسكين اجزاء آلتها وتقبيضها باليبوسة لتتمكن من التحريك
(ثم الدافعة) وذلك لان فعلها ايضا التحريك واليبوسة تفيد زيادة تمكن للروح وآلتها من الاعتماد الذى
لابد منه فى الحركة ولو كان فى جوهر الروح او الآلة استرخاء بسبب الرطوبة لتعسر الحركة وحيث كانت
الحركة فى الجاذبة اقوى كانت حاجتها الى اليبوسة اشد (والهاضمة لاحاجة لها الى اليبس بل الى
الرطوبة) المعينة اياها فى التفريق والجمع والطبخ والانضاج والبرودة مع كونها منافية بالذات لافعال
هذه القوى تخدم بالعرض الماسكة باعانتها على حبس الليف المورب على هيئة الاشتمال الصالح
للامساك وتخدم كذلك الدافعة بانها تمنع تحليل الريح المعينة على الدفع وايضا تغلظها وكلما كانت الريح

اغلظ كانت اعون وايضا تجمع الليف العاصر وتكثفه فتكون اقوى فى الدفع فظهر مماذكر ان الحرارة تخدم جميع هذه القوى والبرودة لاتخدم الا الماسكة والدافعة وان اليبوسة تخدم ماسوى الهاضمة والرطوبة تخدمها فقط * التنبيه (الثانى قدتتضاعف هذه القوى فى بعض الاعضاء فالمعدة فيهما جاذبة اليها ما يصلح لهما وجاذبة) ايضا (لغذاء البدن من خارج وبالجملة فقد تفعل) المعدة (تارة للاعداد) وتهيئة الغذاء لسائر الاعضاء (وتارة للاغتذاء وكذا كثير من الاعضاء) كالكبد وسائر ادوات الغذاء وفى المباحث المشرقية قال بعض الحكماء ان هذه القوى الاربع توجد فى المعدة مضاعفة احديها التى تجذب غذاء البدن من خارج الى تجويف المعدة والتى تمسكه هناك والتى تغيره الى مايصلح ان يكون دما والتى تدفعه الى الكبد والثانية التى تجذب الى المعدة غذاءها على الخصوص وتمسكه هناك وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضلات عنها وكذا الحال فى الكبد لان التغيير الى الدم غير التغيير الى جوهر الكبد كما ان التغيير الى العصارة غير التغيير الى جوهر المعدة وهذه الثانية موجودة باجزائها الاربعة فى جميع اعضاء البدن على اختلاف جواهرها واما فى المعدة والكبد فيوجد معها ايضا الاولى باجزائها الاربعة ثم قال الامام الرازى ان كان هذا حقا وجب ان يحكم به فى الفم واللسان والمرئ والامعاء والعروق المسماة بماساريقا وبالجملة فى جميع اعضاء الغذاء

﴿ القسم الثانى فى النفس الحيوانية وتسمى قواها ﴾

التى لاتوجد فى النبات (نفسانية وهى امامدركة واما محركة) لان امتياز الحيوان عن مشاركاته فى القوى الطبيعية بهاتين القوتين (والمدركة اما ظاهرة واما باطنة) فهذه انواع ثلاثة (النوع الاول القوى المدركة الظاهرة) قدم المدركة على المحركة لان تحريكها انما هو بالارادة المتوقفة على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها (وهى المشاعر) اى الحواس (الخمس الاول البصر وللحكماء فيه) اى فى الابصار (قولان) بل اقوال ثلاثة مشهورة الا ان الثالث قريب من الثانى فذكره المصنف فى قرنه وعدهما قولا واحدا ﴿ الاول ﴾ وهومذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيين (انه انما يحصل) الابصار (بانعكاس صورة المرئى بتوسط الهواء المشف) الذى لالون له فلا يستر ماوراءه (الى الرطوبة الجليدية) التى فى العين (وانطباعها فى جزء منها) اى من تلك الجليدية (وذلك الجزء) الذى تنطبع فيه الصورة (زاوية) رأس (مخروط) متوهم لاوجود له اصلا (قاعدته سطح المرئى) ورأسه عند الباصرة (ولذلك) اى ولان الابصار بالانطباع على الوجه المذكور دون خروج الشعاع (يرى القريب اعظم) من البعيد مع تساويهما فى المقدار بحسب نفس الامر بل مع اتحاد المرئى فى حالتى القرب والبعد وذلك (لان الوتر الواحد) الذى هو امتداد سطح المرئى (كلما قرب) من النقطة التى تخرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية (كان اقصر ساقا فاوتر) عند تلك النقطة (زاوية اعظم وكلما بعد) عنها (كان اطول ساقا فاوتر) عندها (زاوية اصغر) كما تشهد به الفطرة السليمة (والنفس انما تدرك الصغر والكبر) فى المرئى (باعتبار تلك الزاوية) فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها صغيرا فترتسم صورة المرئى فيه فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فترتسم صورته فيه فيرى كبيرا ومن المعلوم ان هذا انما يستقيم اذا جعلت الزاوية موضعا للابصار كاذهبنا اليه واما اذا جعل موضع الابصار قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع فيجب ان يرى الجسم كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة اوغير ضيقة هكذا قالوا وفيه بحث لان الابصار ليس حاصلا بمجرد القاعدة بل لرأس المخروط فيه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حال المرئى صغرا او كبرا بتفاوت رأسه دقة وغلظا الاترى ان الابصار ان كان بالانطباع كما زعموه كان الظاهر ان لايتفاوت حال المرئى فى الصغر والكبر بالقرب والبعد لكن لما كان الانطباع على ماصوروه من توهم المخروط جاز ان يظهر

التفاوت فيه بحسبهما (و) يدل على صحة القول الاول ان (من نظر الى الشمس) بتحديق وامعان (نظرا طويلا ثم اعرض عنها) وغمض عينيه (فانها تبقى صورتها فى العين مدة ما) حتى كأنه بعد التغميض ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة المخضرة جدا ساعة طويلة نظرا بتدقيق فان عينيه يتكيفان بتلك الخضرة حتى اذا نظر الى لون آخر لا يبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة او غمض عينيه فانه يجده كأنه ناظر اليها فلولا ان الابصار بانطباع صورة المرئى لما كان الامر كذلك (و) مما يدل على صحته ايضا ان يقال (له) اى للبصر فى ادراكه (اسوة بسائر الحواس) الظاهرة (اذ ليس ادراكها) لمدركاتها (بان يخرج منها شئ و يتصل) ذلك الشئ (بالمحسوس بل) ادراكها اياها انما هو لان المحسوس يأتيها) فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر لخروج شئ منه الى المبصر بل لان صورته تأتيه فدل ذلك على صحة الانطباع وفساد الشعاع (و يمكن ان يقال على) الدليل (الاول لعله) اى لعل ما ذكرتموه من تفاوت المرئى الواحد فى الكبر والصغر بالقرب والبعد (لسبب آخر) لا لانطباعه فى جزء اكبر او اصغر فان عدم العلم به لا يوجب عدمه (و) ان يقال (على الثانى ان الصورة) اى صورة الشمس او الروضة (انما تبقى فى الخيال) دون الجليدية الا ترى انه لا يتفاوت الحال بالتغميض والابصار فى هذه الحالة قطعا (و) ان يقال (على الثالث انه تمثيل) وقياس للبصر على الحواس الاخر (بلا جامع) معتبر اذ من الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة بخروج شئ منها الى مدركها دون باقى الحواس الظاهرة (احتج النفاة) للانطباع (بوجوه والعمدة) فى الاحتجاج عليه (ما ذكره جالينوس وهو ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه) فى المقدار (فوجب) على تقدير كون الابصار نفس الانطباع او مشروطا به (ان لا يبصر) من الاشياء (الا قدر نقطة الناظر منا) وهو السواد الاصغر الذى فيه انسان العين (لكنا نبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا يمتنع حصول شبح الكبير فى الصغير انما المحال حصول ذلك الشكل) الكبير (بعينه) فى الصغير (والحاصل) مما ذكرنا فى الجواب (ان هذا) الذى اورده جالينوس (انما يرد على من يرى) و يعتقد (ان المبصر نفس الشبح) المنطبع فى الجليدية كما توهمه المتأخرون من كلام المعلم الاول وحكوه عنه (واما من يزعم ان حصول الشبح شرط للابصار) وان المبصر هو ذلك الامر الخارجى (فلا يرد عليه ذلك) الذى اورده فان شبح الشئ قد لا يساويه فى المقدار وان كان موجبا لابصاره على ما هو عليه (وهذا) الاخير (هو الحق) على القول بالانطباع وفى الملخص ان المتأخرين لم يفهموا كلامه فحكوه على ما لا ينبغى فتارة قالوا ان هذه الصورة نفس الابصار واخرى قالوا انها الابصار والمبصر معا واما الموجود الخارجى فغير مرئى اصلا ثم انهم تعصبوا لهذه الخرافات وعرضوا معلمهم لطعن الطاعنين فهم كرواة السوء للشاعر الجيد ﴿ القول الثانى ﴾ انه يخرج من العين جسم شعاعى على هيئة) مخروط مصمت (رأسه يلى العين وقاعدته تلى المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع الذى هو موضع سهم المخروط) وهو مذهب جمهور الرياضيين ثم انهم اختلفوا فيه على وجوه ثلاثة الاول ان ذلك المخروط مصمت الثانى انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية هى اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التى فى غاية الصغر الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعى دقيق كأنه خط واحد مستقيم ينتهى الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا فى طول المرئى وعرضه فيحصل الادراك به واحتجوا على مذهبهم بان الانسان اذا رأى وجهه فى المرآة فليس ذلك لانطباع صورته فيها والا كانت منطبعة فى موضع معين منها ولم تختلف باختلاف امكنة الرائى من الجوانب بل لان الشعاع يخرج من العين الى المرآة ثم انعكس منها لصقالتها الى الوجه الا يرى انه اذا قرب الوجه منها تخيل ان صورته مرتسمة فى سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائرة فيها مع علمنا بان المرآة ليس لها غور

بذلك المقدار وههنا مذهب ثالث هو انه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذى بينهما و بين المرئى يتكيف بكيفية الشعاع الذى فيها ويصير ذلك آلة فى الابصار ولما كان هذا ايضا مبنيا على الشعاع كان فى حكم المذهب الثانى كما مر (ويبطله) اى المذهب الثانى (انه اذا كان) هناك (ريح عاصفة (او اضطراب فى الهواء وجب ان تتشوش تلك الشعاعات) الخارجة من العين (وتتصل بالاشياء الغير المقابلة للوجه فوجب ان يرى الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التى يحملها الهواء المتموج لاجرم انه يضطرب عند هبوب الرياح و يميل من جهة الى جهة) واشار الى ابطاله وابطال المذهب الثالث معا بقوله (وايضا فنعلم ضرورة ان النور الذى يخرج من عين العصفور يستحيل ان يؤثر فيما بينه و بين الكواكب الثابتة) اى يستحيل ان يقوى ذلك النور على خرق الهواء والافلاك بحيث يصل الى الثوابت و يتصل بنصف كرة العالم ويستحيل ايضا ان يقوى نور عينه على احالة ما بينهما الى كيفيته (بل نقول ذلك العصفور او الانسان او الفيل ان كان كله نورا لما امتد ولا احال) الى كيفيته (من الهواء عشرة فراسخ وان لم يكن هذا جليا فى العقل فلا جلى عنده) واذا كان الامر كذلك لم يتصور امتداده الى الثوابت ولا احالة الشعاع الذى فى العين ما بينهما الى جوهره فبطل القول بالشعاع وتوسطه فى الابصار مطلقا قال الامام الرازى فى المباحث المشرقية حاصل الكلام فى هذا المقام ان نقول انا نعلم علما ضروريا بان العين على صغرها لا يمكن ان تحيل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرته ولا ان يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلاثة ظاهرة الفساد بتأمل قليل فى هذا الذى ذكرناه وانى لأتعجب من اشتهارها فيما بين الناس واقبالهم على قبولها قال ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج من عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الآخر اذ ليسا على طرفى النقيض ﴿ تنبيه ﴾ سواء قلنا الابصار بالانطباع او بخروج الشعاع فانه ينفذ فى الجسم الشفاف) المتوسط فيما بين الرائى والمرئى كالهواء (مستقيما وينفذ فى الشفاف الذى شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء والبخار منعطفا) هذا انما يظهر على القول بخروج الشعاع فان الخطوط الشعاعية التى على سطح المخروط كما مرت اليه اشارة فى صدر الكتاب تنفذ الى المرئى على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلظ والرقة فان فرض هناك تفاوت بان يكون ما يلى الرائى هواء وما يلى المرئى ماء مثلا فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء انعطفت ومالت الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفى المرئى فتكون زاوية رأس المخروط ههنا اكبر منها فى الصورة الاولى فلذلك يرى المرئى اعظم ولو انعكس الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فترى اصغر واما على القول بالانطباع فليس هناك مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة فى الشفاف على الاستقامة او الانعطاف الا على سبيل التوهم المحض والتخييل الصرف فيختلف حال زاوية رأس المخروط والجزء الواقع فيها من الجليدية فيتفاوت ايضا المرئى الواحد صغرا وكبرا ثم ان الانعطاف الى جهة السهم او خلافها انما يكون (بزاوية اصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن تصور انها مثل زاوية الرؤية فقد اخطأ وموضع بيانه غير هذا الموضع) وقد بينه بعض من عاصره المصنف من محقق صناعة المناظر انه ينعكس الشعاع البصرى وغيره من السطح الصقيل كالمرآة والماء الى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية يعنى زاوية الشعاع وليكن لتصوير الانعكاس ا الحدقة و حـ د سطح الماء و د ب هو المرئى من سطحه و هـ مقابل المرئى بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة فـ ا ب هو الخط الشعاعى النافذ الى المرئى و هـ ب هو الشعاع المنعكس وزاوية ا ب حـ زاوية الشعاع على سطح المرئى من جانب

ح وزاوية هـ ب ؟ زاوية الانعكاس عليه وهي مساوية
للزاوية الاولى ولما تساويا وجب ان يتساوى ايضا زاويتا
ا ب ؟ هـ ب ج واما زاوية ا ب هـ فهي الواقعة بين
خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد تنتفي هذه الزاوية كما اذا كان
الخط النافذ قائما على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس واما تصوير الانعطاف فهو ان تفرض هـ
الحدقة و ا ب المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفي المرئي الخطان
الاحمران المستقيان واذا كان مختلفا بحيث يكون مايلي المبصر اغلظ فالواصل اليهما الخطان الاسودان
المنعطفان عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية الانعطاف
هي الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف مفروضا على الاستقامة
والانعطاف كزاوية ح ١٢ (ولهذا) الذي ذكرناه من الانعطاف
والانعكاس على زاوية مساوية لزاوية الشعاع (لوازم) كثيرة (من رؤية
الشجر على الشط منتكسا و) رؤية (العنبة في الماء كالاجاصة ونحوهما لسنا الآن بصدد بيانها فانه
خروج عن الصناعة) الكلامية بالكلية اما رؤية العنبة كذلك فمن لوازم الانعطاف لان زاوية الخطين
الاسودين عند الحدقة اكبر من زاوية الاحمرين كما مر ذلك في المرصد الرابع من الموقف الاول
واما رؤية الشجر منتكسا فمن لوازم تساوي زاويتي الشعاع
والانعكاس ولنشر اليه ههنا اشارة خفية وهي ان نفرض خط
ا ب عرض النهر وخط ح ب الشجر القائم على شطه
و هـ الحدقة ونفرض على ا ب نقطتي ؟ و وعلى
ح ب نقطتي ح ط فاذا خرج من هـ خط شعاعي
الى و وآخر الى ؟ وجب ان ينعكس الاول الى
نقطة ط مثلا فتكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية
هـ و ا كالزاوية الانعكاسية اعني زاوية ط و ب وان ينعكس الآخر الى نقطة ح فيتساوى ايضا
شعاعية هـ ؟ ا وانعكاسية ح ؟ ب حتى تكون الخطوط المنعكسة من سطح الماء الى الشجر
كاوتار الآلة الحدباء المسماة بجنك على ما مر في ذلك المرصد فيكون المنعكس الى رأس الشجر
اطول من المنعكس الى ما تحته ولا شعور للنفس بالانعكاس لاعتيادها الرؤية بخروج الاشعة
على الاستقامة فيكون رأس الشجر عندها ادخل في عمق الماء وهكذا الى اسفله فتراه منتكسا رأسه
ابعد من سطح الماء غائر فيه جدا ولا يجوز ان ينعكس الخط من ؟ الى ط ومن و الى ح والا
كانت شعاعية هـ و ا كانعكاسية ط و ب وهذه الانعكاسية اصغر من زاوية ح و ب الخارجة
عن مثلث ر ؟ و فشعاعية هـ و ا اصغر ايضا من هذه الخارجة ثم نقول زاوية هـ ؟ ا اكبر للعلة
المذكورة من زاوية هـ و ا المساوية لزاوية ح ب و فتكون اكبر منها ايضا فيلزم ان يكون كل
من زاويتي هـ ؟ ا ح و ب اكبر من الاخرى هذا خلف واما انه لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة
كـ ؟ مثلا خطان الى نقطتين من الشجر كنقطتي ح ط فلاستلزامه مساواة الكل والجزء لشئ
واحد كما لا يخفى * المشعر الثاني السمع * اى القوة السامعة (وانما يحصل) الادراك السمعي كما سلف
(بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ لقوة حاصلة في العصبة المفروشة في مؤخره التي
فيها هواء محتقن كالطبل) فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى تلك العصبة وقرعها ادركته القوة
المودعة فيها (فاذا انحرفت تلك العصبة او بطل حسها بطل السمع * المشعر الثالث الشم * وهو
قوة مستودعة في زائدتين في مقدم الدماغ كحلمتي الثدي وزعم بعضهم ان الرائحة تتأدى اليه)
اى الى هذا المشعر (بتحلل اجزاء من الجسم ذي الرائحة وبخره وبمخالطته للمتوسط) من الهواء

بين القوة الشامة وذلك الجسم (وزعم آخرون أن الهواء) المتوسط (يتكيف بتلك الكيفية) الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور محل هذه القوة فيدركها (من غير ان يخالطه شئ من اجزاء ذى الرائحة) وايد ذلك بان ذا الرائحة كلما كان ابعد كانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء انما ينفعل بالرائحة من مجاوره ولاشك ان كيفية المتأثر اضعف من كيفية المؤثر (وهذا هو الحق لان المسك) القليل (يعطر مواضع كثيرة و يدوم ذلك مدة بقائه ولا يقل وزنه) مما كان (ولو كان ذلك بتحلل منه لامتنع ذلك) وانت تعلم ان هذا انما يبطل انحصار الشم فى الوجه الاول ولا ينافى حصوله على كل واحد من الوجهين تارة معا وتارة بدلا عن الآخرة كما ذكره بعض المحققين (احتج الاولون بوجهين الاول ان الحرارة تهيج الروايح) وتثيرها وكذلك كل من الدلك والتبخير يذكيها و ينشرها (والبرد يكثفها) و يخفيها فدل ذلك على ان الشم بالتحلل (قلنا) لا نسلم ما ذكرتم (بل) الحرارة واخواتها (تعدها) اى تعد الشامة والاهوية المتوسطة بينهما و بين ذى الرائحة (لقبول الرائحة) ادراكا واتصافا وذلك اما (لتأثيرها فى الهواء) واعدادها اياه للاتصاف بالرائحة (او) تأثيرها (فى الآلة) واعدادها للشم (الثانى التفاحة تذبل من كثرة الشم) فلولا انه يتحلل شئ منها لم يكن كذلك (قلنا) ليس ذبولها من كثرته (بل من وصول النفس اليها و كثرة اللمس) فانهما يحللانها (واما مجرد) انتشار (الرائحة) منها (فلا) يحللها (والالم يتفاوت) مع الانتشار (الشم وعدمه) وهو باطل قطعا ﴿ المقصد الرابع الذوق ﴾ وهو قوة منبثة) اى منتشرة من بثه اذا نشره (فى العصب المفروش على جرم اللسان وانما تدرك) هذه القوة الطعوم (بواسطة الرطوبة) المنبعثة عن الآلة المسماة باللعبة (العذبة) اى الخالية فى نفسها عن الطعوم كلها (المخالطة للمذوق) فيحتمل ان يكون توسطها بان ينتشر فيها اجزاء من ذى الطعم ثم يغوص فى اللسان فتدرك الذائقة طعمها فلا فائدة حينئذ فى تلك الرطوبة الا تسهيل وصول المحسوس الحامل للطعوم الى القوة الحاسة و يكون الاحساس بملامسة المحسوس من غير واسطة وان يكون توسطها بان تتكيف تلك الرطوبة بالطعوم من غير مخالطة فالمحسوس بالحقيقة حينئذ هو الرطوبة المحسوسة بلا واسطة (فاذا كانت الرطوبة الغالية (عديمة الطعم) كما هو حالها فى ذاتها (ادت الطعوم) من الاجسام الى الذائقة (بصحة) فتدركها كما هى (وان خالطها طعم) اما بان تتكيف به او تخالطها اجزاء من حامله (لم تؤدها بصحة) بل مخلوطة بذلك الطعم (كما للمرضى) الذين تغير اصابهم على احد الوجهين (ولذلك كان المحرور) الذى غلبت عليه المرة الصفراء (يجد الماء) التفه (والسكر) الحلو (مرا) وفى تمه (اى ومن اجل انها اذا خالطها طعم لم تؤد الطعوم بصحة بل مخلوطة بما خالطها (قال بعضهم الطعوم لا وجود لها فى ذى الطعم) اى فيما اشتهر بانه ذو طعم كالعسل مثلا (وانما توجد) الطعوم (فى القوة الذائقة) والآلة الحاملة لها (وكذلك سائر الكيفيات فالحرارة انما يعلم وجودها بالحس) والذى يعطيه الحس ويشهد به وجودها فى العضو الذى فيه القوة اللامسة (عند مماسة النار واما وجودها فى النار فوهم مستفاد من انها) اى النار (لا تنفعل) ولا تؤثر فى غيرها (الا بالتشبيه) اى احداث شبيه لما هو موجود فيها (و) على هذا (لو لم تكن النار حارة) فى نفسها (لما سخنت) غيرها (وهو) اى هذا الوهم (يضمحل) ويتلاشى (بالتأمل فى تسخين الحركة) للمتحرك (مع عدم حرارتها) فى نفسها (والجواب انه انكار للمحسوسات) التى علم وجودها فى محالها بلا شبهة (وسفسطة) ظاهرة البطلان (لا تستحق الجواب) باظهار الخلل فى مقدماتها الا ان مصادمتها للضرورة كافية فى ذلك ﴿ المقصد الخامس ﴾ اللمس وهو قوة مبثوثة فى العصب المخالط لاكثر البدن سيما الجلد) فان العصب مخالطه كله ليدرك به ان الهواء المجاور للبدن محرق او مجمد فيحترز عنه كيلا يفسد المزاج الذى به الحياة (ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها ممر الفضلات الحادة فاقتضت الحكمة) الالهية (ان لا يكون لها حس لئلا تتأذى بمروره عليها) وكالكبد اذ تتولد فيه الاخلاط الحادة وكالطحال فانه مفرغة للسوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة لترويح القلب

فلاحس فى شئ من هذه الاعضاء بل فى اغشيتها ليدرك بها مايعرض لها من الآفات (وكذلك العظم)
ليس فيه قوة لامسة (لانه اساس البدن) وعموده (وعليه اثقاله) فلو كان له حس لتأذى بالحمل وقد يقال
ان له حسا الان فى حسه كلالا ولذلك كان احساسه بالالم اذا احس شديدا جدا ﴿ تنبيهان ﴾ الاول
منهم من قال ان القوة اللامسة اربع) متغايرة بالذوات (الحاكمة بين الحار والبارد و) الحاكمة (بين الرطب
واليابس و) الحاكمة (بين الصلب واللين و) الحاكمة (بين الاملس والخشن ومنهم من اثبت) قوة
خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون الآلة .) الحاملة للقوة (واحدة) مع تعدد القوى
اللامسة الحالة فيها فلايلزم من سريان اللامسة فى البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة
(كمان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة و) قوة (لامسة) واذاجاز اجتماعهما فى محل واحد جاز
اجتماع اللامستين فيه ايضا اذليستا متماثلتين (وكله بناء على ان الواحد لايصدر عنه الا الواحد)
فلابد من قوى متعددة امااربع اوخمس لادراك تلك الملموسات (وليت شعرى لم لايجعلون الذائقة
ايضا) قوى (متعددة لتعدد المذوقات) كما يجعلون اللامسة متعددة لتعدد الملموسات قال الامام الرازى
لهم ان يجيبوا عن هذا بانا انما اوجبنا ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة
على حدة ليتم الشعور بهما والتميز بينهما ولاشك ان بين الحرارة والبرودة نوعا من المضادة مغايرا
للنوع الذى بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال فى بواقى الملموسات بخلاف الطعوم فانها مع كثرتها
ليس بينها الانوع واحد من التضاد فيكفيها قوة واحدة ولم يلتفت اليه المصنف لظهور ضعفه
(الثانى) من التنبيهين (قوة الذوق) فى ادراكها (مشروطة باللمس) اذلا يتصور ادراك ذوقى
بلاملامسة بين اللسان والمذوق فربما يتوهم من ذلك اتحاد الذائقة باللامسة فدفعه بقوله (ولاشك
انها غيرها اذلايكفى فيها) اى فى ادراك الذائقة (اللمس) وحده (بل يحتاج) معه الى توسط الرطوبة
اللعابية واختلاطها على مامر فلابد من التغاير وكيف لاوالذوق (يضاده) اى اللمس باعتبار الغاية
(لان الذوق) انما (خلق للشعور بمايلايم) من المطعومات التى تستبقى بها الحياة (ليجتلب واللمس خلق
للشعور بما لايلايم ليجتنب) وتلخيصه ان الحيوان مركب من العناصر الاربعة فصلاحه باعتدالها
وفساده بغلبة بعضها على بعض فلابد له من قوة يدرك بها ماينافى مزاجه ويخرجه عن اعتداله
وهى اللامسة الدافعة للمضرة كما لابدله من قوة جاذبة للمنفعة فبهذا الاعتبار كان بينهما تضاد
وتخالف ولما كان الاجتناب عن جميع المنافيات واجبادون اجتلاب جميع الملائمات عمت اللامسة
البدن قال الحكماء لايمكن وجود خاسة سادسة لان الطبيعة لاتنتقل من درجة الحيوانية الى درجة
فوقها الا وقد استكملت مافى الدرجة الاولى فلوكان فى الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان
﴿ وههنا ابحاث ﴾ اى بحثان (تختم بها هذا النوع) اى الاول من الانواع الثلاثة (احدها ان الحواس
الظاهرة مختلفة بالقوة والضعف) فى ادراكاتها (وتفاوتها) فى ذلك انما هو (بحسب القوة الممانعة
وضعفها) فكل ماكان اقوى ممانعة لمدركه كان اقوى احساسا به (وذلك) اى التفاوت فى الممانعة
قوة وضعفا انما هو (لغلظ الآلة ورقتها) فما هو اغلظ آلة كان اشد ممانعة (و) على هذا (اضعفها)
فى الاحساس (البصر اذآلتها النوروهو الطف) من آلات سائر الحواس (ثم السمع وآلتها الهواء
ثم الشم وآلتها البخار ثم الذوق وآلتها الماء ثم اللمس وآلتها الاعضاء الصلبة الارضية) فلذلك كانت
ملايماته الذومنافراته اشد ايلاما (ثانيها ههنا محسوسات مشتركة) اى يشترك فى ادراكها الحواس
الظاهرة فلايحتاج فى الاحساس بها الى قوى اخرى (كالمقادير والاعداد والاوضاع) والاشكال
والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة فلو وجب لكل نوع محسوس قوة) على حدة
كما ذهب اليه جمع (لوجب اثبات قوى اخرى) لادراك هذه الامور لانها انواع متخالفة (وقد يجاب
عنه بانها محسوسة بالعرض لا بالذات) اى بالتبعية لا بالاصالة فلاحاجة فيها الى قوة اخرى
كما اشرنا اليه انما ذلك فيما هو محسوس بالذات وقد بين كونها محسوسة بالعرض بقوله (فانها انما تحس

بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوهما) وتفصيله ان يقال ان البصر يحس بالعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والمماسة بتوسط الضوء واللون واللمس يدرك جميعها بتوسط حرارة برد او صلابة اولين والذوق يدرك العظم بان يذوق طعما كثيرا والعدد بان يجد طعوما مختلفة والشم يدرك العدد بضرب من القياس وهو ان يعلم ان الذى انقطعت رائحته غير الذى حصلت رائحته ثانيا و يدرك الحركة والسكون بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه احيانا من جهة ان الاصوات العظيمة انما تحصل فى الاغلب من اجسام عظيمة (وقد يستعان فيه) اى فى ادراك بعضها (بالعقل) كما فى ادراك الحركة والسكون لان الجسم المتحرك لابد ان تختلف نسبته الى اجسام اخرى كأن يصير قريبا من جسم كان بعيدا عنه و بالعكس فاذا حصل الاحساس بذلك الاختلاف من جهته حصل الشعور بكونه متحركا (ولذلك قد لا يدرك فى بعض الاوقات كراكب السفينة يراها ساكنة) مع كونها متحركة حركة سريعة (و) يرى (الشط متحركا)مع كونه ساكنا فانه لما لم يشعر بان اختلاف نسبتها الى الشط انما هو من جهتها لم يشعر بحركتها بل اسنده الى الشط فتوهمه متحركا وقد مر استعانة الشم والسمع بالعقل فى العدد والعظم ثم اشار الى معنى آخر للمحسوس بالعرض بقوله (وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كابصارنا اباعمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه اباعمرو محسوسا اصلا) لا اصالة ولا تبعا بخلاف الامور السابقة فانها محسوسة بالتبعية فاطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظى و بهذا خرج الجواب عما ذكره فى المباحث المشرقية من ان هذه الامور ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقى وان شئت حقيقة الحال فاستمع لهذا المقال الست قد سمعت ان البياض مثلا قائم بالسطح اولا و بالذات وقائم بالجسم ثانيا و بالعرض ولا شبهة فى انه ليس معنى ذلك ان للبياض قيامين احدهما بالسطح والآخر بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام منسوبا الى السطح اولا و بالذات والى الجسم ثانيا و بالعرض فقس على ذلك معنى كون الشئ مثلا مرئيا بالذات ومرئيا بالعرض فاذا قلنا اللون مرئى بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لا ينافى كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة بالضوء فيكون كلا منهما مرئيين بالذات لكن رؤية احدهما مشروطة برؤية الآخر واذا قلنا المقدار مرئى بالعرض بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولا و بالذات و بالمقدار ثانيا و بالعرض وهكذا الحال فى سائر الامور التى سماها مشتركة بين الحواس فهى محسوسة تبعا قطعا واما كون الشخص اباعمرو فلا تعلق للاحساس به البتة والمنصف اذا رجع الى نفسه وجد تفرقة ضرورية بينهما وعلم ان المقدار مثلا له انكشاف فى الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فاتضح الفرق بين معنيي المحسوس بالعرض واندفع ما ذكره الامام بل نقول اطلاق هذا الاسم على المعنى الاول اولى كما اشار اليه المصنف بايراد كلمة قد فى المعنى الآخر

﴿ النوع الثانى القوة المدركة الباطنة ﴾

اى القوى التى يكمل بها الادراك الباطنى سواء كانت مدركة او معينة فى الادراك (وهى ايضا خمس الاولى الحس المشترك وهى القوة التى ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس) الظاهرة التى هى الجواسيس لها (فتطالعها النفس ثمة فتدركها) ولما كانت هذه القوى آلة للنفس فى ادراكها سميت مدركة لها (ويثبتها) اى يدل على ثبوت الحس المشترك (ثلاثة اوجه * الاول لولا ان فينا قوة) واحدة (مدركة للمحسوسات كلها) بحيث ترتسم فيها باسرها (لما امكننا الحكم ببعض المحسوسات على بعضها ايجابا ولا سلبا مثل (ان نحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون) او ليس هذا الملون (فان القاضى) الحاكم بالنسبة (لا بد ان يحضره الخصمان) اى المحكوم عليه والمحكوم به

حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما وايقاع احد طرفيها وليس شيء من القوى الظاهرة كذلك فلابد من قوة باطنة (فان قيل الحاكم هو العقل) فلا حاجة الى قوة اخرى (قلنا سنبين ان الجزئيات لا يدركها الا قوى جسمانية) فلا يدركها العقل فلا يحكم عليها بل لابد من قوة جسمانية تدركها برمتها وتحكم فيما بينها (ولقائل ان يقول فاقول في ان حكمنا بان زيدا انسان ان كان المدرك لهما واحدا فالمدرك للجزئي هو المدرك للكلي اعني العقل) اذ يمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات وحينئذ فقد جاز ان يكون الحاكم بين الجزئيات المحسوسة هو العقل (والا) اى وان لم يكن مدركهما واحدا (بطل اصل الدليل) وهو ان الحاكم لابد ان يحضره الطرفان فان قيل الحكم هو العقل كما اشرتم اليه اولا لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب ان يكون هناك قوة جسمانية ترتسم فيها صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده اجيب بان الحضور عند العقل لا يجب ان يكون باجتماعها في قوة واحدة بل ربما يكفيه ارتسامها في آلات متعددة للعقل كالحواس الظاهرة * الوجه (الثاني القطرة النازلة نراها خطا) مستقيما (والشعلة التي تدار بسرعة) شديدة (نراها كالدائرة وليستا) اى القطرة والشعلة (في الخارج) عن القوى المدركة خطا ودائرة (فهو) اى كونهما كذلك انما يكون (في الحس المشترك وليس في الباصرة لانها انما تدرك الشيء حيث هو) حتى اذا زال عن مكانه لم تدركه فيه بل في مكان آخر فقط (فهو لا رتسامهما) على الوجه المذكور (في قوة اخرى) سوى الباصرة (وليست) تلك القوة (هي النفس) الناطقة لاستحالة اتصافها بما له مقدار (فهي قوة جسمانية) باطنة ترتسم فيها صور المحسوسات (ولقائل ان يقول يجوز ان يكون ذلك لارتسامه في القوة الباصرة) وما ذكرتموه من ان الباصرة لا تدرك الشيء الا حيث هو ممنوع اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذي لا يفيد اليقين فنقول لم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة صورة الجسم في حيز وقبل ان تنمحى هذه الصورة عنها تنطبع فيها صورته في حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان في الباصرة شعرت بهما معا على انهما صورة واحدة لشيء واحد ممتد على الاستقامة او الاستدارة ويؤيد ذلك ان ابن سينا يسلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراكها الا على الوجه الذي صورناه وايضا ارتسام ماله امتداد في النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصور فيها كحلول الاعراض في محالها وهو مما نازع فيه لان الاعراض متمانعة دون الصور * الوجه (الثالث ما يراه النائم والمبرسم والكاهن موجود) فان كل واحد منهم يشاهد صورا محسوسة ويدرك اصواتا مسموعة بحيث لا يرتاب فيها ويميز بينها وبين غيرها فلا بد ان يكون لتلك الصور والاصوات وجود اذ العدم المحض يستحيل ان يتميز عن غيره ويشاهد على حسب ما تشاهد الامور الموجودة (وليس) وجودها (في الخارج والا رآها كل سليم الحس فهو في المدرك وهو) اى ذلك المدرك (جسماني) لا عقلي (لما مر) من ان الجزئيات لا تدركها الا قوى جسمانية وليس حسا ظاهرا لتعطله في النوم ولان الرائي ربما كان مغموض العينين فوجب ان يكون حسا باطنا (ولقائل ان يقول لعل المدرك لها النفس كما مر) من انها تدرك الكلي والجزئي ايضا وامتناع ارتسام الصور التي لها مقدار فيها غير مسلم عندنا لما عرفت آنفا (واحتج الخصم) النافي للحس المشترك (بوجهين * الاول ان حصول جبل من ياقوت وبحر من زيبق) كما يرى في النوم (في جزء من بدن النائم ضروري البطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير في الصغير) انما الممتنع ان يرتسم عين الكبير في الصغير (كما مر * الثاني انا نعلم انا لا نشم) الروايح (ولا نذوق) الطعوم (ولا نسمع) الاصوات (ولا نبصر) الالوان (بالايدي والارجل) كذلك (نعلم انا لا نذوق ولا نلمس) ولا نعقل شيئا مما ذكرناه (بالدماغ ومنكره مكابر) لانكار ما يجده كل عاقل من نفسه (قلنا عدم توسط الدماغ فيه) اى في الادراك الحسي (ممنوع) وما ذكرتموه لا يدل عليه (واما انه) اى الدماغ (ليس آلة جرمية) اى ليس جرمه آلة للاحساسات المذكورة كما اقتضاه دليلكم (فنعم) اذ لا نزاع لنا فيه * (الثانية) من القوى المدركة الباطنة (الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك) اذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة فهو (كالخزانة له وبه يعرف من يرى) في زمان (ثم يغيب ثم يحضر ولولا هذه

القوة) وحفظها لصور المحسوسات الغائبة (لامتنع معرفته) اى لامتنع ان يعرف من شئ انه الذى رؤى فيما سبق من الزمان (واختل النظام) اذ يحتاج الانسان حينئذ فى كل ما يحس به ان يتعرف حاله فى المرة الثانية وما بعدها كما فى المرة الاولى فلا يتميز عنده الضار من النافع والصديق من العدو ويختل امر المعاش والمعاد (واثبت) وجود الخيال (بوجوه ثلاثة ❁ الاول قوة القبول غير قوة الحفظ) فمدرك الصور القابل لها اعنى الحس المشترك غير حافظها الذى هو الخيال (قلنا) ما تمسكتم به (هو فرع قولكم الواحد لا يصدر عنه الا واحد) وقد مر بطلانه (وان سلم) ذلك (فالحفظ مشروط بالقبول) بديهة فلا بد ان يجتمع القبول مع الحفظ (فكيف تقول القابل غير الحافظ) البتة حتى يثبت ان مدرك المحسوسات يجب ان يكون مغايرا لما يحفظها (الثانى الحس المشترك حاكم) على المحسوسات كما سلف (دونها) اى دون القوة الخيالية لان فعلها الحفظ ولا شك ان ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم (قلنا) يجوز ان يكون هناك قوة واحدة (قد تحكم تارة ولا تحكم اخرى) فلا يلزم الا التغاير بالاعتبار دون الذات (الثالث الصور) المحسوسة (اذا كانت) مرتسمة (فى الحس المشترك فهى مشاهدة) كما فى المحسوسات الحاضرة عندنا (بخلاف ما اذا كانت) مرتسمة (فى الخيال) فانها ليست كذلك كما اذا غابت المحسوسات عنا فلا بد من تغاير القوتين بحسب الذات (قلنا قد يعود) ما ذكرتم من الاختلاف بالمشاهدة وعدمها (الى ملاحظة النفس وعدمها) بان تكون الصور مرتسمة فى قوة واحدة فتارة تلتفت النفس اليها فتشاهدها وتارة تعرض عنها فلا تشاهدها ❁ الثالثة ❁ من تلك القوى هى (القوة الوهمية وهى التى تدرك المعانى الجزئية) المتعلقة بالصور المحسوسة (كالعداوة) الجزئية (التى تدركها الشاة من الذئب) فتهرب منه (والمحبة) الجزئية (التى تدركها السخلة من امها) فتميل اليها فان هذه المعانى لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة قالوا (وهى التى تحكم بان هذا الاصفر) هو (هذا الحلو) ويتجه عليه ان النسبة التى بينهما وان كانت معنى جزئيا مدركا للقوة الوهمية الا ان طرفيها محسوسان ومدركان بالحس المشترك والحاكم لا بد ان يدرك الطرفين والنسبة حتى يتمكن من الحكم عليها فلا يجوز ان يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك ❁ الرابعة ❁ منها (القوة الحافظة وهى الحافظة للمعانى التى تدركها) القوة (الوهمية كالخزانة لها) ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس المشترك فاستغنى) فى اثباتها (بما ذكرنا ❁ ثم) الخامسة القوة (المتخيلة وهى) القوة (التى تتصرف فى الصور المحسوسة والمعانى) الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها (بالتركيب) تارة (والتفصيل) اخرى (مثل انسان ذى رأسين وانسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس) وهذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو لقوة اخرى (وهذه القوة اذا استعملها العقل) فى مدركاته بضم بعضها الى بعض او فصله عنه (سميت مفكرة) كما انها اذا استعملها الوهم فى المحسوسات مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم فى الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم فى الاخرى والوهمية هى سلطان تلك القوى فلها تصرف فى مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما ❁ وانختم هذا النوع ❁ الثانى (بابحاث الاول عرف وجود هذه القوى) الخمس الباطنة (بتعدد الافعال) الخمسة التى هى ادراك المحسوسات وادراك المعانى الجزئية المتعلقة بها وحفظهما والتصرف فيهما (لما اعتقدوا انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد وقد عرفت ما فيه) من الفساد (ثم) ان سلمنا صحته قلنا (لم لا يجوز ان تكون القوة واحدة والا لات متعددة او الشرائط) فتصدر تلك الافعال منها بحسب تعددها كما جوزتموه فى مواضع اخرى (الثانى محل الحس المشترك والخيال) هو (البطن الاول من الدماغ) المنقسم الى بطون ثلاثة اعظمها الاول ثم الثالث واما الثانى فهو كمنفذ فيما بينهما منفرد على شكل الدودة (فالحس المشترك فى مقدمه) اى مقدم البطن الاول (تتصادفه المحسوسات بالحواس الظاهرة (اولا والخيال فى مؤخره) لانه خزانتها التى تحفظها (ومحل الوهمية والحافظة)

هو (البطن الاخير منه والوهمية فى مقدمه والحافظة فى مؤخره) على قياس حال الحس المشترك والخيال فى البطن الاول (ومحل المتخيلة) هو (الدودة الحاصلة فى وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لتأخذ من هذه) المحسوسات التى فى احد جانبيها (و) من (هذه) المعانى الجزئية التى فى الجانب الآخر (فتتصرف) بالتركيب والتفصيل (فيما فيهما) اى فى البطنين الاول والاخير من الصور والمعانى والمشهور فى الكتب المعول عليها ان المتخيلة فى مقدم الدودة والوهمية فى مؤخرها والحافظة فى مقدم البطن الاخير وليس فى مؤخره شئ من هذه القوى اذ لاحارس هناك من الحواس فتكثر مصادماته المؤدية الى الاختلال (واعام رف محالها) المذكورة (بالآفة فانه اذا تطرق آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها) اى دون فعل غيرها من افعال سائر القوى (ولولا اختصاص كل) من هذه القوى (بمحله لما كان) الامر (كذلك ※ خاتمة ※ لابحاث النوع الثانى وهى البحث الثالث اكثر الكلام) الذى نقلناه عنهم (فى) اثبات (هذه القوى) وتعددها (بعد) بنائه على (نفى القادر المختار) الموجد لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته مبنى (على ان النفس) الناطقة (ليست مدركة للجزئيات كما اشرنا اليه) فى اثناء الكلام المتقول (فلنتكلم فى ذلك فنقول المدرك لجميع اصناف الادراكات) هو (النفس لوجوه ※ الاول ماذكرناه من الحكم بالكلى على الجزئى) فى مثل قولنا زيد انسان (و بكل جزئى على انه غير الآخر) اى والحكم بسلب احد الجزئيين عن الآخر كما فى قولك زيد ليس بعمرو فلا بد من قوة تدرك الكليات وجميع انواع الجزئيات من المحسوسات مشاهدة ومتخيلة والمعانى الجزئية متوهمة ومحفوظة ولايجوز ان تكون هذه القوى جسمانية اتفاقا فهى القوة العاقلة (الثانى وجدانى) بلا شبهة (انى واجد اسمع وابصر واجوع واشبع) وادرك المعقولات فالمدرك للكل واحد وليس الا النفس (الثالث ان النفس مدبرة للبدن) المعين (فهو) اى النفس بتأويل الانسان (فاعل للجزئيات) من الافعال التدبيرية (ولا بدله فيه) اى فى كونه فاعلا للافعال الجزئية (من ادراك الجزئيات) الصادرة عنه (اذ الرأى الكلى نسبته الى الكل) من آحاد ذلك الكلى (واحدة فلا يصلح) الرأى الكلى (لكونه مصدرا للبعض دون البعض) فالنفس مدركة للجزئيات وفى المباحث المشرقية هى مدبرة لبدن شخص وتدبير الشئ للشخص من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو هو فاذن هى مدركة للبدن الجزئى (والخصم) القائل بان النفس لاتدرك الجزئيات (وجوه ※ الاول نسلم ضرورة ان ادراك المبصرات حاصل للبصر و) ادراك (الاصوات للسمع وعلى هذا) ادراك سائر المحسوسات فانه حاصل للحواس المخصوصة (وانكار ذلك مكابرة) مصادمة للبديهة فلا يلتفت اليه (الثانى آفة كل عضو) هو محل لقوة (توجب آفة فعله) الذى نسب اليه فلولا انه فعله حقيقة لما كان كذلك وهذا انما يظهر فى الحواس الظاهرة واما فى الباطنة فيستعان بالتجارب الطبية من ان الآفة متى حدثت فى مقدم البطن الاول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات السابقة ومتى حدثت فى مؤخره اختل التخيل دون الاحساس وهكذا الحال فى سائر القوى الباطنة (الثالث اذا ادركنا الكرة) الشخصية مثلا (فلا بدله) اى لادراكنا اياها (ان ترتسم فى المدرك) منا (صورتها) المتصفة بمقدار مخصوص ووضع معين وحيز لازم لهما (ومن المحال ارتسام ماله وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له) اعنى النفس المجردة بل لا بد ان يكون ارتسامه فى قوة جسمانية (الرابع اذا تصور نا مربعا) مشخصا على مقدار مخصوص (مجنحا بمربعين) مشخصين على وضع معين (هكذا) (فانا نميز بين المربعات الثلاثة ونشير الى وضع كل من الآخر على معنى اين هو من صاحبه) واحد الجناحين عن يمين المجنح والآخر عن يساره (فلو كان محله) اى محل ارتسام هذا المتصور هو (النفس لزم كونه) اى كون هذا المحل الذى هو النفس (منقسما انقساما فى الكم وانه باطل لانها مجردة عن المادة) فلا تقبل الانقسام المقدارى (والجواب) عن وجوه الخصم (ان شيئا من ذلك) الذى ذكره (لاينفى كون الحواس آلات والنفس هى المدركة) فترتسم الجزئيات فى تلك الآلات وتدركها النفس لملاحظتها فى آلاتها فلا يلزم

انقسام النفس ولا كونها ذات وضع وحيز وتكون آفة الفعل باختلال الآلات دون المدرك و يصح اسناد الادراك الى تلك الآلات وان لم تكن مدركة حقيقة (وهذا القدر) الذى لا ينفيه شبه الخصم (كاف) للمستدل (فى اثبات القوى المذكورة اذ) يعلم بالضرورة انه (لولا اختصاص كل عضو) من تلك الاعضاء (بقوة) مخصوصة (لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون الآخر) و بذلك يثبت وجود القوى) وتعددها وهو المطلوب (النوع الثالث القوى الفاعلة) هى التى عبر عنها فيما سبق بالمحركة على معنى ان لها مدخلا فى الحركة اما بالتحريك اوالاعانة على قياس مامر فى المدركة وفائدة العدول ظاهرة (وتنقسم الى) قوة (باعثة) على الحركة (و) قوة (محركة) مباشرة للتحريك (اما الباعثة) وتسمى شوقية ونزوعة (فاما الجالب النفع وتسمى شهوية واما الدافع الضرر وتسمى غضبية واما المحركة فهى التى تمدد الاعصاب) بتشنيج العضلات (فتقرب الاعضاء الى مباديها كما فى قبض اليد) مثلا (وترخيها) اى ترخى الاعصاب بارخاء العضلات (فتبعد الاعضاء عن مباديها كما فى البسط) اى بسط اليد (وهذه القوة) المثبتة فى العضلات (هى المبدأ القريب للحركة والمبدأ البعيد) هو (التصور وبينهما الشوق والارادة) فهذه مبادار بعة مترتبة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان (فان النفس تتصور الحركة) اولا (فتشتاق اليها) ثانيا بناء على اعتقاد نفع فيها (فتريدها) ثالثا (ارادة قصد) اليها (وايجاد) لها فتحصل) الحركة بتمديد الاعصاب وارخائها رابعا وقال بعضهم الشوق انما يوجد فيمن ليس قدرته تامة فيتردد ويشتاق واما الذى يثق بقدرته فلا شوق له

﴿ القسم الثالث ﴾

من الاقسام الثلاثة التى فى الفصل الثالث المعقود لبيان المركبات التى لها نفس (فى النفس الانسانية) اى فى بيان قواها ولذلك قال (وقواها) يعنى المخصوصة بها (تسمى القوة العقلية فباعتبار ادراكها للكليات والحكم بينها بالنسبة الايجابية اوالسلبية تسمى القوة النظرية)والعقل النظرى (و باعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها للرأى والمشورة) فى الامور الجزئية مما ينبغى ان تفعل اوتترك (تسمى القوة العملية)والعقل العملى فهاتان قوتان متغايرتان اما بالذات او بالاعتبار اختص بهما الانسان من بين سائر الحيوان فالاولى للاحكام الكلية صادقة كانت اوكاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بافعال جزئية سواء كانت خيرات اوشرورا جميلة اوقبيحة وهذه القوة مستمدة من القوة النظرية لان استخراج الآراء الجزئية انما يكون بضرب من التأمل والقياس فلابد هناك من مقدمة كلية كأن يقال مثلا هذا الفعل كذا وكذا وكل ماهو كذا فهو جميل ينبغى ان يفعل اوقبيح ينبغى ان يترك فتكون صغرى القياس شخصية وكبراه كلية فيحصل منهما رأى فى امر جزئى مستقبل من الامور الممكنة فان الواجبات والممتنعات لا تروى فى كيفية ايجادها واعدامها وكذا الماضى والحاضر لاتروى فيهما ايضا للايجاد اوالاعدام بل ذلك مخصوص بالامور المستقبلة واذا حكمت هذه القوة بهذا الرأى الجزئى تبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن (ويحدث فيها) اى فى النفس الانسانية (من القوة) العملية الشوقية (هيئات انفعالية) تتبعها احوال بدنية (هى الضحك) التابع للتعجب الحادث فى النفس من ادراك الامور الغريبة الخفية الاسباب (والخجل والحياء واخواتهما) من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان فظهر ان النفس تتأثر من قواها كما انه يؤثر فيها

﴿ القسم الخامس ﴾

من الاقسام الخمسة التى ينطوى عليها الفصل الثانى من فصول المرصد الاول من موقف الجواهر فلا يستبعد ورود الخامس عقيب الثالث (فى المركبات التى لا مزاج لها اعلم ان حر الشمس) وغيرها (يصعد) الى الجو (اجزاء اما هوائية ومائية) مختلطتين (وهو البخار)وصعوده ثقيل (واما نارية وارضية وهو الدخان) وصعوده خفيف وليس ينحصر الدخان كما تعورف فى الجسم الاسود الذى يرتفع مما يحترق بالنار

وقلما يصعد البخار والدخان ساذجا بل يتصاعدان في الاغلب ممتزجين (ومنهما تتكون جميع الآثار العلوية
اما البخار فان) قل و(اشتد الحر) في الهواء (حلل) الاجزاء (المائية) وقلبها الى الهوائية (وبقي الهواء الصرف
والا) اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيرا ولم يكن في الهواء من الحرارة ما يحلله (فان وصل)
ذلك البخار بصعوده (الى) الطبقة (الزمهريرية) اي هي الهواء البارد كما عرفت (عقده ببرده) وتكاثف
(فصار سحابا وتقاطرت الاجزاء المائية امابلا جمود) اذ لم يكن البرد شديدا (وهو المطر وامامع جمود)
اذا كان البرد شديدا (فان كان الجمود قبل الاجتماع) والتقاطر وصيرورته حبات كبارا (فهو الثلج وان كان)
الجمود (بعده فهو البرد وانما يستدير) و يصير كالكرة (بالحركة) السريعة الخارقة للهواء بمصادمته
فتمحي الزوايا عن جوانب القطرات المنجمدة (وان لم يصل) البخار بالتصاعد (الى الزمهريرية) فاما ان
ان يكون كثيرا او قليلا فالكثيرة قد ينعقد سحابا ماطرا كما حكى ابن سينا انه شاهد البخار قد صعد من اسافل
بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كأنه مكبة موضوعة على وهدة فكان هو فوق تلك الغمامة
في الشمس وكان من تحتها من اهل القرية التي كانت هناك يمطرون وقد لا ينعقد (فهو) اي هذا البخار
الكثير المتكاثف الذي لم ينعقد سحابا ماطرا (الضباب) المجاور لوجه الارض (و) اما (قليله) اي قليل
البخار الذي لم يصل الى تلك الطبقة فانه (قد يتكاثف ببرد الليل فينزل) نزولا ثقيلا في اجزاء صغار
لا يحس بنزولها الا عند اجتماع شئ يعتد به (امابلا جمود) بعد النزول (وهو الطل اومعه وهو الصقيع)
ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يتكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد
فيحصل حينئذ منه الاقسام المذكورة قال الامام الرازي ان تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف
البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء (واما الدخان فربما يخالط السحاب) بان ترفع الحرة وادخنة
كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار و ينعقد سحابا فيحتبس ذلك الدخان
في جوف السحاب (فيخرقه امافي صعوده بالطبع) لبقائه على حرارته المقتضية لتصعيده (او عند
هبوطه للتكاثف) اي لتكاثفه (بالبرد) الشديد الواصل اليه (فيحدث من خرقه له) اي خرق الدخان
وتمزيقه للسحاب صاعدا اوهابطا (ومصاكته اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل) الدخان (بقوة
التسخين) وذلك لانه شئ لطيف وفيه مائية وارضية عمل فيهما الحرارة والحركة والخلخلة لممازجة
عملا قرب مزاجه من الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب مشعل فكيف لا يشتعل
بالتسخين القوي (الحاصل من الحركة) الشديدة (والمصاكة) العنيفة واذا اشتعل (فلطيفه ينطفئ
سريعا وهو البرق وكثيفه لا ينطفئ حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة) واذا وصل اليها فربما
صار لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب الاجسام المندمجة فيذيب الذهب والفضة في الصرة
مثلا ولا يحرقها الا ما احترق من الذوب وقد اخبرنا اهل التواتر بان الصاعقة وقعت بشيراز على قبة
الشيخ الكبير ابي عبد الله بن خفيف قدس سره فاذاب قنديلا فيها ولم يحرق شيئا منها وربما كان
كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شئ اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا ويحكى ان صبيا كان
في صحراء فاصاب ساقيه صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكي بحرارتها (وانه اعني
الدخان قد يصل الى كرة النار) وذلك لانه اجزاء ارضية يابسة جدا فيحفظ الحرارة التي يصعدها
بخلاف البخار (فيحترق) الدخان حينئذ (كالشمعة التي تطفأ و يحاذي بها من تحت شمعة مشتعلة فيشتعل
الدخان) الواصل الى الشمعة الفوقانية (وتتصل) النار التي وقعت في ذلك الدخان (بالشمعة السفلانية
فتشتعل) بهذه النار (فما كان منه) اي من الدخان (لطيفا صار مشتعلا ونفذ فيه النار بسرعة فيرى
ذلك) المشتعل (كأنه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان منه كثيفا) لا في الغاية (تعلق به النار تعلقا
تاما من غير اشتعال) بل ثبت فيه الاحتراق (ودام متصلا لا ينطفئ) اياما وشهورا و يكون على صورة
ذؤابة او ذنب او رمح او حيوان له قرون كما اشار اليه بقوله (وهو الذؤابات والاذناب والنيازك
وذوات القرون وما كان) من البخار (غليظا) اي كثيفا جدا (تعلق به النار تعلقا ما) لا تعلقا تاما
(فيحدث في الجو علامات سود اوحمر) على حسب غلظ المادة فاذا كانت غليظة ظهرت الحمرة واذا

كانت اغلظ ظهر السواد (وقد تقف الذوٴابات ونحوها بجنب كوكب فيديرها الفلك معه مشايعة اياه فترى كان لذلك الكوكب ذوٴابة اوذنبا اوقرنا) واحدا (اواكثر) من واحد (وهذه الاقسام) التى ذكرناها للدخان الواصل الى كرة النار (اذااتصلت بالارض احرقت ماعليها ويسمى الحريق) وفى المباحث المشرقية اذا ارتفع بخارد خانى لزج دهنى وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غيران ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كأن تنينا ينزل من السماء الى الارض فاذاوصلت الى الارض احرقت تلك المادة بالكلية ومايقرب منها وسبيل ذلك سبيل السراج المطفأ اذاوضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الاول الى الثانى فانحدر اللهب الى فتيلته (وايضا) نقول (فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول الى الكرة الزمهريرية) فيثقل (فيرجع بطبعها) الى الارض (او) لاينكسر وحينئذ (يصعد ويصادم) كرة النارلا (الفلك) على ماوقع فى النسخ لان نفوذه فى النار البسيطة العالية على الاحالة الى طبيعتها غير معقول بحسب الظاهر (فيرجع) و يرتد بمصادمته كرة النار المتحركة بحركة الفلك رجوعا على جهات مختلفة كما يرد بعصا دائرة سهام على جهات شتى (وعلى التقديرين فيتموج الهواء) و يضطرب (وهوالريح) قيل قدوقع فى كلام ارسطوان الريح بحدبانه متحرك وهو هواء لابانه هواء متحرك قال الامام الرازى والذى يمكن ان يقال فيه ان الهواء مادة الريح وموضعها فلا يجوز وضعها موضع الجنس (ولذلك)الذى ذكرناه من حال الدخان فى توليد الريح (كان اكثر مبادى الرياح فوقانية كما يشهد به التجربة والريح كما يحدث بهذا الطريق)فى الاغلب (فقد يحدث) ايضا (بان يتخلخل الهواء فيندفع) عن مكانه بواسطة عظم مقداره (فيدافع مايجاوره فيطاوعه) و يدافع ذلك المجاور ايضا مجاوره فيتموج الهواء (وتضعف) تلك (المدافعة) شيئا فشيئا (الى غاية ما فيقف وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع) تلك الرياح (الاجزاء الاضية فتضغط) الاجزاء الارضية (بينها مرتفعة كأنها تلتوى على نفسها وهو الزوابع) جمع زوبعة وهى الريح المستديرة على نفسها (والاعصار) المسمى فى الفارسية بكردباد هذا وقد قيل بين الريح والمطر تمانع وتعاون اما التمانع فلان الريح فى الاكثر تلطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بتحريكها والمطر يبل الادخنة ويصل بعضها ببعض فيثقل حينئذ ولايتمكن من الصعود فكل سنة يكثر فيها المطر تقل فيها الريح وبالعكس واما التعاون فلان المطر يبل الارض فيعدها لان يصعد منها دخان اذالرطوبة تعين على تحلل اليابس وتصعده والريح تجمع السحاب وتهرب منها برودة السحاب الى باطنه فيشتد البرد المكثف واما مهاب الرياح فغير منحصرة حقيقة فى عدد الاانهم جعلوا اصولها اربعة هى نقط المشرق والمغرب والشمال والجنوب والعرب تسمى الرياح التى تهب منها بالقبول والدبور والشمال والجنوب وتسمى التى تهب ممابينها نكباء (وايضا) نقول (فقد يحدث فى الجو اجزاء رطبة (رشية صقيلة كدائرة تحيط) تلك الاجزاء (بغيم رقيق) لطيف (لايحجب ماوراءه) عن الابصار (فينعكس منها) اى من تلك الاجزاء الواقعة على ذلك الوضع (ضوء البصر لصقالتها الى القمر فيرى) فى تلك الاجزاء (ضوءه دون شكله فان الصقيل) الذى ينعكس منه شعاع البصر (اذا صغر جدا بحيث لاينقسم فى الحس (ادى الضوء واللون دون الشكل والتخطيط كما فى المرآة الصغيرة) وتلك الاجزاء الرشية مرايا صغار متراصة على هيئة الدائرة (فيرى جميع تلك الدائرة كأنها منورة بنور ضعيف وتسمى الهالة) وانما لايرى الجزء الذى يقابل القمر من ذلك الغيم لان قوة الشعاع تخفى جرم السحاب الذى لايستره فلايرى فيه خيال القمر كيف والشئ انما يرى على الاستقامة نفسه لاشبحه بخلاف اجزائه التى لاتقابله فانها تؤدى خيال ضوئه كما عرفت قبل واكثرما تتولد الهالة عند عدم الريح فان تمزقت من جميع الجهات دلت على الصحووان تخن السحاب حتى بطلت دلت على المطر لان الاجزاء المائية قد كثرت وان انخرقت من جهة دلت على ريح تأتى من تلك الجهة واذا اتفق ان توجد سحابتان على الصفة المذكورة احديهما تحت الاخرى حدثت هناك هالة تحت هالة وتكون التحتانية

اعظم لانها اقرب الينا وزعم بعضهم انه رأى سبع هالات معا واعلم ان هالة الشمس ونسمى الطفاوة بضم الطاء نادرة جدا لان الشمس تحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فقد زعم ابن سينا انه رأى حول الشمس هالة تامة فى الوان قوس قزح ورآى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وانما تنفرج هالة الشمس اذا كثف السحاب واظلم وحكى ايضا انه رأى حول القمر هالة قوسية اللون لان السحاب كان غليظا فتقوس فى اجزاء الضوء وعرض مايعرض للقوس (وقد يحدث مثل ذلك) الذى ذكرناه من الاجزاء الرشية الصقيلة على هيئة الاستدارة (فى خلاف جهة الشمس وهى قوس قزح) وتفصيله انه اذا وجد فى خلاف جهة الشمس اجزاء رشية لطيفة صافية على تلك الهيئة وكان وراءها جسم كثيف اما جبل اوسحاب كدر وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا ادبر على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة جدا لم يؤد الشكل بل اللون الذى يكون مركبا من ضوء الشمس ولون المرآة (وتختلف الوانها) اى الوان قوس قزح (بحسب اختلاف (اجزاء السحاب) فى الوانها (و) بحسب الوان (ماوراءها) من الجبال (و) الوان (ماينعكس منها الضوء من الاجرام الكثيفة ورأيت بعض فضلاء زماننا ممن له فى علم المناظر كعب عال) وهو المولى الفاضل كمال الملة والدين الحسن الفارسى برد الله مضجعه (يدعى بطلان ذلك) الذى ذكرناه من اسباب الهالة وقوس قزح (لكنه) اى ماذكرناه فيهما (رأى الجمهور فذكرناه متابعة لهم) وفى المباحث المشرقية زعم بعضهم ان السبب فى حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلكية وقوى روحانية اقتضت وجودها وحينئذ لاتكون من قبيل الخيالات وهو ان يرى صورة شئ مع صورة شئ آخر مظهر له كالمرآة فيظن ان الصورة الاولى حاصلة فى الشئ الثانى ولا يكون فيه بحسب نفس الامر قال الامام الرازى وهذا الذى ذكره لاينافى ماذكرناه فان الصحة والمرض قد يستندان الى اسباب عنصرية تارة والى اتصالات فلكية وتأثيرات نفسانية اخرى لكن هذا الوجه يؤيده ان اصحاب التجارب شهدوا بان امثال هذه الحوادث فى الجو تدل على حدوث حوادث فى الارض فلولا انها موجودات مستندة الى تلك الاتصالات والاوضاع لم يستمر هذا الاستدلال (وايضا) نقول (فالبخار المحتقن فى الارض يخرج القليل من مسامها و ينقلب الكثير بمعونة البرد) الذى فى باطن الارض (ماء و يشقها) فيخرج منها (ومنه العيون) السيالة (اذا كان البخار كثيرا فحصل المدد بعد المدد كان الفائض يحدث الثانى ضرورة امتناع الخلاء) فان البخار الذى انقلب ماء وفاض الى وجه الارض وجب ان ينجذب الى مكانه مايقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو ايضا ماء و يفيض وهكذا يستتبع كل جزء منه جزأ آخر قال الامام الرازى ومياه العيون الراكدة تحدث من ابخرة بلغت من قوتها ان اندفعت الى وجه الارض ولكن لم تبلغ من كثرة مددها وقوتها ان يطرد تاليها سابقها وهذا الكلام ينافى ماذكره المصنف من التعليل بامتناع الخلاء و يقتضى ان يعلل السيلان بكثرة الابخرة المقتضية للاندفاع الى فوق والركود بقلتها فتأمل قال ومياه القنى والآبار متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان تشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذا تندفع اليه بادنى حركة فان لم يحصل هناك مسيل فهو البئر وان حصل فهو القناة ونسبة القنى الى الآبار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة واعلم ان النزح من الآبار والعيون الراكدة سبب لنبوع الماء فيها لان ثقل الماء الظاهر يمنع سائر الابخرة عن الظهور فاذا نزح قويت تلك الابخرة واندفعت الى خارج وقد اختلفوا فى ان هذه المياه متولدة من اجزاء مائية متفرقة فى عمق الارض اذا اجتمعت او من الهواء البخارى الذى ينقلب ماء وهذا الثانى وان كان ممكنا الا ان الاول اولى لان مياه العيون والقنوات والآبار تزيد بزيادة الثلوج والامطار (وايضا) نقول (فالبخار والدخان اللذان فى الارض قد يكثران و يريدان الخروج منها) بقوة (ومسامها متكاثفة فيزلزلانها بحركتهما ومنه تكون الزلازل) واذا كانا قليلين اوكان مسامها مفتوحة لم يكن زلزلة ولذلك قلت الزلازل فى الاراضى الرخوة واذا كثرت الآبار والقنى فى ارض صلبة قلت زلازلها (وقد يخرج البخار والدخان) الممتزجان امتزاجا

مقربا الى الدهنية (وقد صارا نارا لشدة الحركة) المقتضية للاشتعال والانقلاب الى النار بفور بما قوي المسادة على شق الارض فتحدث اصوات هائلة ثم ان وقع هذا الشق في بلدة جعل عاليها سافلها وربما كان في موضع الانشقاق وهدات فيسقط ما فوق الارض في تلك الوهدات قليلا ما تتزلزل الارض بسقوط تلك الجبال عليها بتواتر المطر وشدته (وايضا) نقول (فيحدث في الارض قوة كبريتية وفي الهواء رطوبة يختلط بخار الكبريت باجزاء الهواء الرطب فيفيد مزاجا فيصير دهنا)اي في طبيعة الدهن (وربما يشتعل بانوار الكواكب وبغيرها) فيرى بالليل في ذلك الموضع شعل مضيئة غير محترقة احتراقا يعتد به وذلك للطفها (ملخص) بعبارة جامعة وافية (ماذكرناه) في الفصل الثاني او في المرصد الاول (كله آراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار) كما سبقت اليه الاشارة في اثناء الكلام مرة بعد اخرى (فاحالوا اختلاف الاجسام بالصور الى استعداد)في موادها يقتضي اختلاف الصور الحالة فيها (و) احالوا (اختلاف آثارها الى صورها المتباينة وامزجتها المخالفة(و)احالوا (كل ذلك)في الاجسام العنصرية واسندوه بالاخرة (الى حركات الافلاك واوضاعها واما المتكلمون فقالوا الاجسام متجانسة بالذات) اي متوافقة الحقيقة (لتركبها من الجواهر الافراد وانها متماثلة لا اختلاف فيها وانما يعرض الاختلاف للاجسام لا في ذواتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار) فالاجسام على رأيهم متوافقة في الحقيقة متخالفة بالامور الخارجة عن ذواتها (هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض) الملتئمة منها الاجسام (والاعراض)التي تركب منها الجسم (مختلفة بالحقيقة) قطعا(فتكون الاجسام)ايضا(كذلك) اي مختلفة بالحقيقة وقد سبق في المقصد الثاني من الفصل الاول من هذا المرصد انه لا يحيص لمن يذهب الى تجانس الجواهر الافراد من جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم وهو مبني على ان الاجسام متخالفة الحقايق بالضرورة فيكون منافيا لما قد اجمعوا عليه من تماثلها في الحقيقة وتخالفها بالامور الخارجة الحالة فيها

﴿ المرصد الثاني في عوارض الاجسام ﴾

واحوالها (وفيه مقاصد) ثمانية ﴿المقصد الاول ﴾ في ان الاجسام محدثة)وضبط الكلام في هذا المقام ان يقال (انها اما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه اربعة اقسام) مقيسة الى نفس الامر (ثم اما ان نقول بواحد منها اولا نقول) بل نتردد ونتوقف (فهذه خمسة احتمالات * الاول انها محدثة بذواتها)الجوهرية (وصفاتها) العرضية (وهو الحق وبه قال المليون) كلهم (من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس * الثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من متأخري الفلاسفة) كالفارابي وابن سينا (وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات اما الفلكيات فانها قديمة بموادها وصورها) الجسمية والنوعية (واعراضها) المعينة من المقادير والاشكال وغيرها (الا الحركات والاوضاع المشخصة فانها حادثة) قطعا ضرورة ان كل حركة شخصية مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا (واما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها) وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا (وبصورها النوعية بجنسها) وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه (نعم الصور المشخصة فيهما) اي في الصورة الجسمية والنوعية (والاعراض المختصة) المتعينة (محدثة ولا امتناع في حدوث

بعض الصور النوعية) العنصرية كأن يكون مثلا نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصوله من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا عندهم في استمراره كذلك ولا في استمرار انواع المركبات في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية (الثالث) انها (قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم ارسطو من الحكماء وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات فنهم من قال انه جسم واختلف في ذلك الجسم اى الاجسام هو) فقال ثاليس الملطي انه الماء الذي هو المبدع الاول ومنه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما قال صاحب الملل والنحل وكأنه اخذ مذهبه من الكتب الالهية (في التوراة ان الله تعالى خلق جوهرة ونظر اليها نظر الهيبة فذابت) وصارت ماء (فحصل البخار) وظهر على وجهها بسبب الحركة زبد (و) ارتفع منها دخان فحصل (من زبدها الارض ومن دخانها السماء وقيل الارض وحصلت البواقي بالتلطيف وقيل النار وحصلت البواقي بالتكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر) بعضها (بالتلطيف و) بعضها (بالتكثيف وقيل الخليط من كل شئ لحم وخبز وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شئ له قدر محسوس ظن انه قد حدث ولم يحدث انما يحدث الصورة التي اوجبها الاجتماع) وقد سبق كلام في هذه الاختلافات في بيان عدد العناصر (ومنهم من قال انه ليس بجسم واختلف فيه ما هو فقالت الثنوية) من المجوس (النور والظلمة) فانهما قديمان وتولد العالم من امتزاجهما (و) قال (الحرنانيون) منهم القائلون بالقدماء الخمسة (النفس والهيولى) وقد (عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها) الحسية والعقلية (عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات) وتعدية العشق بالباء لتضمين معنى اللصوق او الولوع والا فهو متعد بنفسه (وقيل هي الوحدة فانها تجزأت فصارت) الوحدات (نقطا) ذوات اوضاع (واجتمعت النقط) فصارت (خطا و) اجتمعت (الخطوط) فصارت (سطحا و) اجتمعت (السطوح) فصارت (جسما) وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات رموز واشارات لا يفهم من ظواهرها مقاصدهم (الرابع انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وهذا لم يقل به احد لانه ضروري البطلان) فجعله من الاقسام العقلية والاحتمالات بالنظر الى بادئ الرأى (الخامس التوقف في الكل) اراد به ما عدا الاحتمال الرابع اذ لا يتصور من عاقل ان يتردد ويتوقف فيه بل لا بد ان ينفيه ببديهته (وهو مذهب جالينوس) اذ يحكى عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او محدث وان النفس الناطقة هي المزاج او غيره وقد طعن فيه اقرانه بذلك حين اراد من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف اذا عرفت هذا

﴿ فنقول لنا في حدوث الاجسام ﴾

بذواتها وصفاتها (مسالك) ستة (الاول وهو المشهور) المبسوط في اثبات هذا المطلوب (الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) بذاته وصفاته فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية فظاهرة لان قدم ما لا يخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحادث وفيه كلام سيرد عليك ﴿ واما المقدمة الاولى فلوجهين ﴾ الاول ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض لما مر) اشارة الى ما عرف به ان الاجسام لا تخلو عن الاكوان والتأليف وما يتبعهما من الاعراض والاظهر ان يقال لما سيجئ اى في المقصد السادس من هذا المرصد (واذ لا توجد الاجسام (بدون التمايز) بينها لان كل موجود لا بد ان يكون متميزا عن موجود آخر بالضرورة (وقد بينا ان التمايز) بين الاجسام انما هو (بالاعراض) بناء على تماثل الجواهر الفردة التي تألفت الاجسام منها (ثم الاعراض حادثة لانها لا تبقى زمانين) وكل ما هو كذلك فهو حادث (وقد مر بيانهما) اى بيان ان التمايز بين الاجسام لا يكون الا بالاعراض وبيان ان الاعراض لا تبقى زمانين ولو اقتصر على ذكر بيان الثاني لكان اولى لقوله وقد بينا * (الثاني) من الوجهين ان يقال (الجسم لا يخلو عن الحركة

والسكون وهما حادثان) فالجسم لايخلو عن الحوادث (انما قلنا ان الجسم لايخلو عنهما لانه لايخلو عن الكون فى حيز) بالضرورة (فان كان) كونه فى ذلك الحيز (مسبوقا بالكون) اى بكون آخر (فى ذلك الحيز فهو ساكن) لان السكون هو الكون الثانى فى المكان الاول (والا) اى وان لم يكن كونه فى ذلك الحيز مسبوقا بالكون فيه (فهو متحرك لايقال) دليلكم (منقوض بالجسم فى اول) زمان (حدوثه) لجريانه فيه مع انه ليس متحركا ولا ساكنا اذ لم يتصف حينئذ بكون ثان لا فى المكان الاول ولا فى المكان الثانى (لانا نقول الكلام فى الجسم الباقى) فيدعى انه لايخلو عن الحركة او السكون لا فى الجسم الحادث فلا نقض واذا اورد هذا السؤال على طريق المناقضة كان منعا لايضر المعلل اذ مقصوده حدوث الجسم (وانما قلنا ان الحركة حادثة لوجوه * الاول ماهية الحركة هى المسبوقية بالغير) اى ماهيتها تقتضى المسبوقية لذاتها لانها الانتقال من حال الى حال اخرى بل نقول هى الكون الثانى فى مكان آخر فتكون مسبوقة بالحالة الاولى والكون الاول (وماهية الازلية عدم المسبوقية بالغير و بينهما منافاة بالذات فلا تكون الحركة ازلية وذلك معنى الحادث * الثانى الماهية لاتوجد الا فى ضمن الجزئيات) لان المطلق لايتصور وجوده منفردا عن التعينات باسرها (ولاشك ان شيئا من جزئيات الحركة لايوجد فى الازل) لان كل جزء منها منقسم الى اجزاء لايمكن اجتماعها فلا توجد الامتعاقبة (فلا توجد ماهيتها) ايضا (فيه) اى فى الازل فماهيتها حادثة كجزئياتها (الثالث كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم ازلى فيجتمع العدمات) اى عدمات جميع الحركات الجزئية (فى الازل وحينئذ فلا يوجد فى الازل حركة) اصلا (والا جامعت) تلك الحركة (عدمها هذا خلف) واعترض عليه بان الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى ان وجد فيه شئ منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لابداية لها ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتيبا فليس يفرض شئ من اجزاء الازل الا و ينقطع فيه شئ من تلك العدمات التى لابداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع فى جانب الماضى فاذا وجد فى كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها (وقد يذكر ههنا) لبيان حدوث الحركة (وجوه اخر مآلها الى ماذكرنا وانما تختلف العبارة) دون المعنى (فتركناها) وذلك مثل ماقيل من انه ان لم يوجد شئ من الحركات فى الازل كانت افرادها كلها حادثة وان وجد فيه شئ منها فان كان مسبوقا بالغير كان الازلى مسبوقا بغيره وان لم يكن مسبوقا بغيره كان ذلك اول الحركات فيلزم تناهيها ومآله اما الى الوجه الثانى وهو ان جزئيات الحركة مع اذا كانت حادثة كانت ماهيتها كذلك واما الى الوجه الثالث واعلم ان الذاهبين الى قدم الجسم لم يذهبوا الى انه موصوف بحركة جزئية ازلية بل قالوا انه متصف بحركات متعاقبة لانهاية لها وكل جزئى منها يوجد فى جزء من الازل على ماصورناه وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل واحد من آحادها حادثا قالوا وعدم خلوه عن مثل هذه الحوادث التى لانهاية لاعدادها لايستلزم حدوثه ولا كون الحادث قديما فلابد لنا فى ابطال كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة بلانهاية حتى يتيسر لنا ان نقول الجسم لايخلو عن حوادث متناهية وكل مالا يخلو عن حوادث كذلك كان حادثا والا لزم قدم الحادث او خلوه عن تلك الحوادث فلذلك قال (الرابع) من وجوه حدوث الحركة وامتناع تعاقب افرادها الى غير النهاية (طريقة التطبيق وقد عرفتها) فى مباحث ابطال التسلسل (وتقريرها ههنا) ان نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلانهاية كان لنا (ان نفرض من حركة ما) كدورة معينة مثلا (الى مالابداية له جملة) واحدة (و) نفرض ايضا (من حركة قبلها بمقدار متناه) كعشر دورات مثلا (جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول) من احديهما (بالاول) من الاخرى (والثانى بالثانى) وهكذا (لا الى نهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة كان الشئ مع غيره كهو لامع غيره) فيكون الزائد مساويا للناقص (هذا خلف والا وجد فى اجزاء الزائدة مالا

(يوجد)

يوجد بازائه من الناقصة جزء فتنقطع الناقصة ضرورة فتكون متناهية والزائدة انما تزيد عليها بمتناه والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه) بلا شبهة (فتكون الزائدة ايضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض) اعنى عدم تناهيهما في تلك الجهة فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم وجوده عدمه كان محالا قطعا (وقد عرفت الكلام عليه) اى على الاستدلال بالتطبيق (في ابطال التسلسل سوألا وجوابا فلا نعيده) دفعا للاملال (الخامس) من تلك الوجوه (طريقة التضايف) وقد عرفتها ايضا هناك (وتقريرها هنا ان الحركات تتألف من اجزاء بعضها سابقة و بعضها مسبوقة ولنجعلها اياما مثلا فلو كانت تلك الايام غير متناهية امكن لنا ان نجعل من يوم ما وهو اليوم الذي نحن فيه جزأ اخيرا فنقول هذا الجزء في هذه السلسلة) التي لا تتناهى (مسبوق) اى موصوف بالمسبوقية (وليس بسابق وكل جزء من اجزائها الآخر سابق ومسبوق بحسب الفرض) اذ المفروض لاتناهى السلسلة فكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة به وعلى هذا التقدير (فكل سابق مسبوق من غير عكس كلى كالاخير المذكور فيكون عدد المسبوق) اى المسبوقية (ازيد من عدد السابق) اى السابقية (بواحد وانه محال لانهما متضايفان) حقيقيان (يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد) من احدهما (واحد) من الآخر واما تساوى عدد المشهور بين فغير لازم كاب واحد له ابناء الا ان يعتبر التغاير الاعتبارى بحسب الوصف ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس بمسبوق فيتكافأ الاضافيان (وانما قلنا السكون حادث لانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودى لما تقدم) في مباحث الاين من ان وجود الكون ضرورى معلوم بمعاونة الحس وكذا انواعه الاربعة لان حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية مثل كونه مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق وامكان تخلل ثالث وعدمه (وكل وجودى) اى موجود (قديم يمتنع زواله) ومن ثمه قيل القدم ينافى العدم (لانه) اى القديم (ان كان واجبا) بذاته (فظاهر) امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى واجب) بالذات (لما سيأتى) في اثبات الواجب تعالى (ولا يكون ذلك الواجب) الذي استند اليه الممكن القديم (مختارا لما مر) من (ان القديم لا يستند الى المختار بل) يكون (موجبا فان لم يتوقف تأثيره) اى تأثير الوجب في ذلك القديم (على شرط اصلا) بل كان ذاته كافيا في ايجاده (لزم من عدمه عدم الواجب) لانه يلزم ذاته من حيث هى هى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا (وان توقف) تأثيره فيه على شرط (فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث بل) يكون ذلك الشرط ايضا (قديما ويعود الكلام فيه) وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط او بغير شرط (ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بغير شرط) دفعا للتسلسل) في الامور المترتبة الموجودة معا (فلو عدم) هذا الصادر المنتهى اليه (عدم الواجب هذا خلف) فاذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب (واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركاتها واجبة) عندهم (وفي العنصريات وحركاتها جائزة فلا شئ من الاجسام يمتنع عليه الحركة واما الدليل فلان الاجسام متساوية) في الماهية لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة كما عرفت (فيصح على كل) من الاجسام (من الحيز ما صح على الآخر وماذلك الا بخروجه عن حيزه او نقول الاجسام اما بسيطة و يجوز على كل جزء منه) اى من البسيط (ما يصح على الآخر فيصح ان يماس بيساره ما يماسه بيمينه و بالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها ان يماسها الاخر وما هو الا بالحركة و بالجملة فنعلم بالضرورة ان مقولة الوضع غير واجبة للبسائط) لان اجزاءها متحدة في الماهية فيجوز تبدل اوضاعها نظرا الى طبيعتها (فكذا للمركبات) لان

تبدل اوضاع البسائط التي فيها يستلزم تبدل اوضاعها (و) نعلم ايضا بالضرورة (انه ما من جسم الا ويمكن للقادر المختار) الذي خلقه (ان يغير وضعه فيجعل يمينه يساره وبالعكس وانكاره مكابرة) لا يعتد بها

* المسلك الثاني وهو لبعض المتأخرين كالاختصار للمسلك الاول انه لو وجد جسم قديم لزم اما كون واحد (قديم واما ان يكون قبل كل كون كون) آخر لا الى نهاية والتالي باطل بقسميه (اما الملازمة فلانه لا بد للجسم من كون) في حيز لكونه متحيزا بالذات (فان وجد له كون غير مسبوق بآخر) اي بكون آخر (لزم القسم الاول) لان ذلك الكون يجب ان يكون ثابتا للجسم القديم على الاستمرار فيكون قديما (والا) اي وان لم يوجد له كون غير مسبوق بآخر (لزم القسم الثاني) لان كل كون له فانه مسبوق بكون آخر فوجب ان يكون قبل كل كون كون لا الى نهاية (اذ على ذلك التقدير) الذي نحن فيه (لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون) وانت خبير بان القسم الثاني لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا لم يوجد له كون غير مسبوق بآخر كان كل كون له مسبوقا بكون قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان هو القسم الاول بان يقال ذلك الكون الذي ليس مسبوقا بمثله يجب ان يكون مستمرا ازلا والا لزم خلو الجسم عن الكون نعم لو قيل ان وجد له كون قديم فهو القسم الاول والا فلا بد ان يكون قبل كل كون كون آخر اذ لو وجد له كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون لانتظم الكلام (واما بطلان التالي فاما القسم الاول) وهو قدم الكون (فبمثل ما بيناه حدوث السكون واما القسم الثاني) وهو تعاقب الاكوان الى ما لا نهاية له (فبالتطبيق وطريقة التضايف وغيرهما) من ادلة بطلان التسلسل (ولا يخفى عليك ان في هذا المسلك طرحا لمؤنات كثيرة) كانت في المسلك الاول (من بيان كون السكون وجوديا) اذ قد اختلف فيه فذهب الحكماء الى انه عدم الحركة عما من شأنه الحركة فيجوز حينئذ زواله لان اعدام الحوادث تزول بوجوداتها مع كونها ازلية (فان الكون) الذي ذكر في هذا المسلك (لا شك في انه وجودي) بلا خلاف (ومن بيان ان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان لقائل ان يقول هو في الازل لا متحرك ولا ساكن لان كلا منهما يقتضي المسبوقية بالغير) فلا يصح اتصافه بشيء منهما في الازل (ومن سقوط قولهم السابقية والمسبوقية في الحركة بالفرض اذ لا اجزاء لها الا بالوهم وفي الخارج هو) اي الحركة (كون واحد مستمر) بين المبدأ والمنتهى لما مر من ان الحركة تطلق على الامر الممتد ولا وجود له في الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر المستمر الموجود الذي لا انقسام له في مأخذ الحركة وهو الذي يدعى انه قديم لا المعنى الاول فتأمل * (المسلك الثالث للامام الرازي) ذكره في المحصل ونسبه الآمدي الى بعض المتأخرين من الاشاعرة (وهو ايضا مأخوذ من المسلك الاول والمؤنات) التي كانت فيه باقية ههنا (بحالها) سوى قليل منها كما لا يخفى (وتقريره انه لو وجد جسم قديم لكان في الازل اما متحركا او ساكنا والتالي باطل بقسميه وانت بمعرفة بيانه بعد ما قررناه في المسلكين السابقين خبير) فلا نشتغل به حذفا للمؤنة * (المسلك الرابع له ايضا كل جسم ممكن لانه مركب) اما من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة (وكثير) اي ويشاركه في ماهيته امور متعددة (وسيأتي) في الالهيات (ان الواجب الوجود (واحد) لا شريك له في حقيقته (وغير مركب) فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا (وكل ممكن هو موجد فله موجد ولا يتصور) الايجاد (الا عن عدم وهو مبني على ما ذكرنا في مباحث القدم من انه لا يجوز) الامام الرازي (استناد القديم الى السبب الموجب) كما لم يجوزوا استناده الى المختار (و) قد (نبهناك على مأخذه فتذكره * المسلك الخامس الاجسام فعل الفاعل المختار لما سيأتي في الصفات) اي صفاته تعالى (فتكون) الاجسام (حادثة لما بينا ان القديم لا يستند الى المختار وهذان الوجهان) اي الرابع والخامس (يثبتان حدوث العالم) كله (من الاجسام والمجردات وصفاتهما بخلاف الاولين فانهما لا يعطيان الا حدوث الاجسام) وصفاتها (و يحتاج في تعميمها الى نفي المجردات) ولم يتعرض للمسلك الثالث لانه جعله عين الاول لبقاء المؤنات واما السادس فهو في حكم الاولين بلا اشتباه * (المسلك السادس الجسم يقوم به الحادث وهو ضروري لما نشاهده من) حدوث (الحركات) القائمة به (وتجدد الاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها (ولا شيء من القديم كذلك لما سنبرهن عليه في

الالهيات) من ان القديم لايكون محلا للحوادث * احتج الخصم) على القدم (بشبه) أربع (الاولى) وهي مستخرجة من العلة المادية ان يقال (المادة قديمة والا احتاجت الى مادة اخرى) لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة (وتسلسل) اى لزم التسلسل في المواد (وانها) اى المادة (لاتخلو عن الصورة) الجسمية والنوعية ايضا (لماتقدم فيلزم قدم الجسم) لكون اجزائه باسرها قديمة (والجواب منع تركب الجسم من المادة والصورة و) ان سلمنا ذلك (لانسلم كون المادة قديمة فانه) اى كونها قديمة (يثبت بوجوب اختلاف الاستعداد) المقرب الى وجود الحوادث كما سلف (وانه فرع الايجاب بالذات وسنبطله) باثبات قدرة الصانع في الموقف الخامس (ولانسلم) ايضا (انها لاتخلو عن الصورة وقدمر ضعف دليله) الشبهة * الثانية * وقد نسبها لامام الرازي الى العلة الصورية ان يقال (الزمان قديم والا كان عدمه قبل وجوده قبلية لايجامع فيها السابق المسبوق وهو) السبق (الزماني فيكون الزمان موجودا حين فرض معدوما هذا خلف) واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة (والجواب منع ان التقدم بالزمان) اى لانسلم تحقق التقدم الزماني فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم (وان سلم) تحققه في الجملة (فليس) تقدم عدم الزمان على وجوده (بالزمان) حتى يلزم اجتماع النقيضين (بل هو كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض) اعني التقدم بالذات لا بامر زائد عليها فلا محذور حينئذ * الشبهة (الثالثة وهي العمدة) عندهم في اثبات مطلبهم وماخوذة من العلة المؤثرة ان يقال (فاعلية الفاعل للعالم) اى تأثيره فيه وايجاده اياه (قديمة ويلزم منه قدم العالم بيانه) انه (لو كانت) فاعليته (حادثة) مخصوصة بوقت معين (لتوقفت على شرط حادث) مختص بذلك الوقت (والا) اى وان لم تتوقف على شرط كذلك (لزم الترجيح بلا مرجح) لان اختصاص حدوث الفاعلية حينئذ بذلك الوقت دون ماقبله ومابعده مع تساوي نسبتها الى جميع الاوقات تخصيص بلا مخصص (والكلام في ذلك الشرط) الحادث واختصاصه بوقت معين (كما في) الحادث (الاول) فلابد له ايضا من شرط آخر حادث (ويلزم التسلسل) في الشروط الحادثة واذا كانت فاعليته قديمة كان الاثر قديما ايضا اذلا يتصور تحقق تأثير وايجاد حقيقي في زمان مع عدم حصول الاثر فيه وقد تقرر هذه الشبهة بعبارة اخرى ابسط فيقال جميع مالابد منه في الايجاد ان كان حاصلا ازلا كان الايجاد حاصلا فيه اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده اما ان يتوقف على شرط حادث فلايكون جميع مالابد منه حاصلا وهو خلاف المفروض اولا يتوقف فيلزم الترجيح بلا مرجح واذا كان الايجاد ازليا كان وجود الاثر الذي لايتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع مالابد منه في الايجاد حاصلا في الازل كان بعضه حادثا قطعا فننقل الكلام اليه ونقول ان لم يحتج هذا الحادث الى ايجاد لزم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص وان احتاج فاما ان يكون جميع مالابد منه في ايجاده حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث اولا يكون حاصلا فبعضه حادث بالضرورة فيلزم التسلسل في الاسباب والمسببات وهو محال (وقد ذكر في الجواب عنه وجوه والذي يصلح للتعويل عليه وجهان * الاول النقض بالحادث اليومي) اذ لاشبهة في وجوده فنقول فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة اذ لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث حذرا من الترجيح بلا مرجح والكلام في هذا الشرط الحادث كما في الاول فتتسلسل الحوادث المترتبة الى مالانهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومي قديما (لايقال انه) اى الحادث اليومي (يستند الى الحوادث الفلكية) من الحركات والاتصالات الكوكبية (وكل منها مسبوق بآخر لاالى نهاية) ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة (لانا نقول ابتداء الفارق) بين صورة النقض ومحل النزاع على الوجه الذي ذكرتموه (لايدفع النقض لان التسلسل في الامور التي ضبطها وجود سواء كانت مجتمعة اومتعاقبة محال كما وقفت عليه (وايضا فنقول) اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة (فلم لايجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق بآخر لاالى نهاية) فيكون حدوث العالم عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحادث اليومي عندكم (فان قيل ذلك) اى تسلسل الشروط المتعاقبة (انما يتصور فيما له مادة) بتزايد

استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له (وما سوى العالم) اى ما هو خارج عنه (ليس له مادة) حتى يتصور توارد الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها (قلنا لا نسلم ذلك) الذى ذكرتموه من ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات (اذ قد تكون تصورات متعاقبة لامر مجرد) عن المادة وتوابعها (كل سابق منها شرط للاحق الى ان تنتهي) فيما لايزال (الى ما هو شرط) اى الى تصور هو شرط (لحدوث العالم) الجسماني فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه (الا ان يقال اكل حادث مادة) وتلك المادة لا تخلو عن الصورة (فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد اجبنا عنها) الوجه (الثاني ان ترجيح الفاعل المختار عندنا لاحد مقدوريه) على الآخر (انما هو بمجرد الارادة ولا حاجة فيه) اى في ذلك الترجيح (الى) داع (مرجح ينضم اليه كما تقدم تحقيقه في مثال طريقي الهارب من السبع وقدحي العطشان) فنقول الفاعلية حادثة بمجرد الارادة المتعلقة بالمقدور وقد يقال هذه الارادة المستلزمة لوجود المقدور ان كانت قديمة لزم قدم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى ارادة اخرى او شئ آخر حادث فيلزم التسلسل ويجاب اما بجواز ترتب الارادات او ترتب تعلقات ارادة واحدة قديمة الى ما لا يتناهى واما بجواز حدوث تعلقها في وقت معين بلا سبب مخصص لكون التعلق امرا اعتباريا فعليك بالتدبر فيها والتثبت في مزال الاوهام في امثال هذه المقامات * الشبهة (الرابعة صحة العالم) اى امكان وجوده (لا اول لها والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وانه يرفع الامان عن البديهيات) بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات (وكذلك صحة تأثير الباري فيه) اى وكذا امكان تأثيره تعالى في العالم لا اول له والا لزم الانقلاب المذكور وحينئذ (فيجب ان يجزم بامكان وجود العالم في الازل) من الصانع (وهو يبطل دلائلهم) اى دلائل المتكلمين على امتناع وجوده فيه (ثم انا بعد ثبوت امكان وجوده وصدوره ازلا (نقول ترك الجود) الذى هو افاضة الوجود عليه (زمانا غير متناه لا يليق بالجواد المطلق) الكامل من جميع الجهات في كونه جوادا فوجب قدم جوده والا لزم تعطله (والجواب انه) اى ما ذكرتموه من حديث الجود ولزوم التعطل كلام (خطابي) لا يجدي نفعا فيما نحن فيه من البرهانيات (ثم انه لا يلزم من ازلية الصحة صحة الازلية كما في الحادث بشرط كونه حادثا) فان امكانه ازلي لما ذكرتم وليست ازليته ممكنة لاستحالة الازلية مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذ ذات الحادث من حيث هو كان امكانه ازليا وامكن ازليته ايضا واذا اخذ بشرط الحدوث لم يكن له امكان من هذه الحيثية فضلا عن ان يكون امكانه ازليا * المقصد الثاني * في صحة فناء العالم) بعد وجوده (وهو فرع الحدوث فمن قال انه قديم قال لا يجوز عدمه لما تقدم) في بيان حدوث السكون من ان القديم لا يجوز عدمه (واما من قال انه حادث فقد قال بجواز فنائه لكون ماهيته من حيث هي قابلة للعدم) حيث كانت متصفة به (والعدم قبل) اى قبل الوجود (كالعدم بعد) اى بعده (لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فاذا جاز عليه احدهما جاز عليه الآخر) فقد ثبت جواز الفناء واما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم واول الآيات الدالة عليه (لم يخالف في ذلك احد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية يمتنع فناؤها ودليلهم) على ذلك (ما اشرنا اليه في امتناع بقاء الاعراض والكرامية طردوه في الاجسام) فقالوا لو عدم الجسم بعد بقائه لكان عدمه اما لذاته واما لامر آخر وجودي او عدمي الى آخر ما مر هناك والكل باطل فلا يصح عدمه (فالتفت اليه تجده مع جوابه) المذكور هناك (محضرا عندك) فلا حاجة الى اعادتهما * المقصد الثالث * الاجسام باقية خلافا للنظام) فانه ذهب الى انها متجددة آنا فآنا كالاعراض وقيل هذا النقل عنه غير معتمد عليه لانه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة انه لا يقول ببقائها (ومن اصحابنا) اى ومن الاشاعرة (من ادعى فيه الضرورة) اى البداهة قال الآمدي نحن نعلم بالضرورة العقلية ان ما شاهدناه بالامس من الجبال الراسيات والارضين والسموات هو عين ما نشاهده اليوم وكذا نعلم بالاضطرار ان من فاتحناه بالكلام هو عين من ختمناه معه وان اولادنا ورفقاءنا الآن هم الذين كانوا معنا من قبل (لا يقال

ليس ذلك) اى جزمنا ببقائها ضرورة (الا لبقائها فى الحس) فانه يشهد باستمرار الاجسام (ولا يصلح) الحس وشهادته بالبقاء (للتعويل عليه) والوثوق به (اذ الاعراض كذلك) لان الحس شاهد ببقائها (وقد قلتم) ايها الاشاعرة (بانها لا تبقى) زمانين بل هناك امثال متجددة لم يدرك الحس تفاوتها فحسبها امرا واحدا مستمرا فكيف تقبلون شهادته فى الاجسام دون الاعراض (قلنا) اى لانا نقول (لا نسلم ان ذلك) الجزم منا (ليس الا للبقاء فى الحس) حتى يتجه عليه ما ذكرتموه (بل الضرورة العقلية حاصلة) بلا شبهة (والضرورى) البديهى (لا يطلب مستنده بل هو ما يجزم به بمجرد الفطرة) عند تصور الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى البديهى المرادف للاولى (ومنهم من استدل عليه بانه لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة) اى لم يمكن ان يقال لموت حى او حياة ميت لان محلهما يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حياته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضوع واحد (و) لارتفع (التسخن والتبرد والتسود والتبيض) ونظائرها اى لم يكن القول بالاستحالة اصلا بانها مشروطة باتحاد المحل (وكل ذلك باطل بالضرورة) العقلية (حجة النظام انها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذى ذكرناه لبقاء الاعراض) اى فى امتناع عدمها على تقدير بقائها (واللازم باطل اتفاقا * تنبيه) على منشأ مذاهب النظام والكرامية وغيرهم (ذلك الدليل لما قام فى الاعراض) ودل على امتناع بقائها (طرده النظام فى الاجسام فقال بعدم بقائها ايضا) قال الآمدى وذلك لانه بنى على اصله وهو ان الجواهر مركبة من الاعراض حتى ان كانت الاعراض مختلفة كانت الاجسام مختلفة قال ولهذا فانا ندرك الاختلاف فى بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة كما ندرك الاختلاف بين الحرارة والبرودة كذلك (ولما كان بقاؤها ضروريا) اوليا (التزم الكرامية انها لا تفنى) اصلا بناء على اعتقادهم صحة ذلك الدليل (وفرق قوم) فقالوا بتجدد الاعراض وبقاء الاجسام وانما فرقوا بينهما (بان الاعراض) على تقدير فنائها بعدم الشرط بعد بقائها (مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور) وتلخيصه ان عدمها بعد بقائها لا يجوز ان يكون بعدم الشرط لان شرط بقائها لا يجوز ان يكون عرضا لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط الا الجوهر مع كونه مشروطا بالاعراض فى البقاء فيلزم الدور فبطل هذا القسم فى الاعراض كسائر الاقسام فثبت انها لو بقيت لامتنع عدمها لكنها جائزة العدم بالضرورة فلا تكون باقية (واما الجواهر فيحفظها الله تعالى باعراض متعاقبة يخلقها فيها فاذا اراد) الله (ان يفنى) الاجسام (لم يخلق فيها العرض) فتنتفى بانتفاء شرط بقائها ولا محذور فيه وهذا مذهب الاشاعرة (او خلق فيها عرضا منافيا للبقاء) وهو الفناء مثلا فينتفى بذلك وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم فى الاجسام الدليل الدال على امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية ❊ المقصد الرابع ❊ الجواهر يمتنع عليها التداخل) اى دخول بعضها فى حيز بعض آخر بحيث يتحدان فى المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب اليه المعتزلة من ان الحيز له باعتبار وجود احد الجوهرين فيه كون مضادا لكونه باعتبار وجود الآخر فيه بل هو (لذاتها بالضرورة) البديهية (اذ لو جاز ذلك) اى تداخل الجواهر (لجاز ان يكون هذا الجسم المعين اجساما) كثيرة متداخلة (و) جاز ان يكون (الذراع الواحد من الكرباس مثلا الف ذراع بل) جاز (تداخل العالم كله فى حيز خردلة) واحدة وجاز ايضا ان ينفصل عنها عوالم متعددة مع بقائها على هيئتها (وصريح العقل) بداهته (يأباه) وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل (واما النظام فقيل انه جوزه والظاهر انه لزمه ذلك فيما صار اليه) من ان الجسم المتناهى المقدار مركب من اجزاء غير متناهية العدد اذ لابد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها (واما انه التزمه وقال به) صريحا (فلم يعلم) كيف وهو مخالف للضرورة فلا يرتضيه عاقل لنفسه (وان صح) انه قال به (كان مكابرا) لمقتضى عقله ❊ المقصد الخامس ❊ وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمتان فكما لا يجوز كون جوهرين فى حال واحد فى حيز واحد) كما مر آنفا (فلا يجوز) ايضا (كون الجوهر الواحد فى آن واحد فى حيزين وهذا ضرورى) ايضا كالاول (وقال بعض الائمة فى اثباته لو جاز ذلك لم يكن لنا (الجزم بان الجسم الحاصل فى هذا الحيز غير) الجسم (الحاصل فى الحيز الآخر وايضا فلا يبقى فرق

بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك) الذي اورده في اثباته (تنبيه على الضرورة بعبارات) مختلفة (تصور المطلوب في الذهن) تصورا واضحا (فان شيئا من ذلك) الذي جعله دليلا (ليس باوضح من المطلوب) فكيف يصح الاستدلال به ﴿تنبيه﴾ هل يسمى الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز واحد (ضدين كما يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل) واحد (ضدين) كما عرفت (فيه خلاف بين المتكلمين) فمنع القاضي من اطلاق اسم الضد على الجواهر وكأنه راعى في التضاد تعاقب الضدين على المحل المقوم وذلك غير متصور في الجواهر بخلاف الاعراض وجوزه الاستاذ ابو اسحاق (وهو) بحث (لفظي عائد الى مجرد الاصطلاح) في اطلاق الالفاظ (ولكل ان يصطلح في لفظ الضدين على مايشاء) من المعاني اذ لا حجر في ذلك (واعلم ان للحكماء خلافا قريبا منه في الصور النوعية كالنارية والمائية هل هما ضدان ام لا) فقال بعضهم نعم وقال آخرون لا (وهو ايضا) بحث (لفظي مرجعه الى اشتراط توارد الضدين على موضوع او محل فان شرط تواردهما على موضوع لم يكونا ضدين) اذ لا موضوع لهما (وان اكتفى بالمحل) الذي هو اعم من الموضوع (فهما ضدان) لتواردهما على المادة العنصرية (والاصطلاح المشهور على الاول ﴿المقصد السادس﴾ الجسم هل يخلو عن العرض وضده اتفق المتكلمون) من الاشاعرة (على منعه) وقالوا كل عرض مع ضده يجب ان يوجد احدهما في الجسم (وجوزه بعض الدهرية في الازل) وقالوا ان الجواهر كانت خالية في الازل عن جميع اجناس الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال (وهم بعض القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وجوزه) اى خلو الجسم عن العرض (الصالحية) من المعتزلة (فيما لا يزال) فقالوا يجوز فيه خلو الجسم عن جميع الاعراض (وللمعتزلة) الباقين (تفصيل فالبصرية منهم يجوزونه في غير الاكوان والبغدادية يجوزونه في غير الالوان واما المتكلمون) اى الاشاعرة (فمنعهم منه بناء على ان الاجسام متجانسة) عندهم لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة (وانما تتميز) الاجسام بعضها عن بعض (بالاعراض) الحالة فيها (فلو خلا) الجسم (عنها) باسرها (لم يكن) ذلك الجسم (شيئا من الاجسام المخصوصة) المتميزة عن غيرها (بل) كان (جسما مطلقا) غير مخصوص معين (والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة) انما الموجود في الخارج هو الامور المتعينة الممتازة و يرد على هذا الاستدلال انه ربما كان الامتياز ببعض الاعراض فلا يلزم ان الجسم لا يخلو عن شئ من الاعراض وضده مطلقا (وموافقة النظام في ذلك) اى في امتناع الخلو (لهم) اى للمتكلمين (امر ظاهر) يعني انه وان خالفهم في تماثل الاجسام لكنه يوافقهم في امتناع خلوها عن الاعراض بناء على ما مر من مذهبه في تركب الجسم من العرض وذلك ظاهر لاسترة به (ومنهم من احتج عليه) اى على امتناع الخلو (بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لان الدعوى عامة) في كل عرض مع ضده (وهذا) الاحتجاج (لا تعميم فيه ورب عرض) سوى الحركة والسكون (يخلو الجسم عنه وعن ضده) فان الهواء خال عن الالوان والطعوم واضدادهما نعم يصلح ردا على البغدادية حيث جوزوا الخلو عن الاكوان وعلى الصالحية حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال (واما قياس البعض على البعض و) قياس (ماقبل الاتصاف بما بعده فاضعف) من ذلك الضعيف يعني ان بعضهم حاول التعميم في الاحتجاج المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلو عن الاكوان ثبت امتناعه عن سائر الاعراض بالقياس عليها وهو فاسد جدا فسادا ظاهرا اذ لا جامع فيه اصلا وبعضهم اراد اثبات المدعى فقال اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على امتناع الخلو بعد الاتصاف وذلك لاجراء العادة من الله تعالى بخلق المثل اوالضد بعده عند الاشعري وامتناع زوال العرض الابطريان ضده عند المعتزلي فكذا يمتنع الخلو قبله قياسا عليه وهو ايضا خال عن الجامع مع ظهور الفارق وانما كانا اضعف من التمسك بالحركة والسكون لانه يثبت بعضا من المطلوب بخلافهما (احتج المجوز) للخلو (بوجوه) ثلاثة (الاول لو لزم من وجود الجوهر وجود العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجوهر وانه ينفي الاختيار * والجواب ان هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر

و) امتناع وجود (العلم دون الحياة و) امتناع وجود (العلم بالمنظور فيه دون النظر) فانكم لاتجوزون انقلاب العلم النظري بصفاته تعالى ضروريا وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا الى احداث الجوهر والحياة والنظر عند احداث الامور الموقوفة عليها (فما هو عذركم في صور الالزام فهو عذرنا في محل النزاع) ولايخفى عليك ان الالزام الثالث لايتجه على من يسند النظر والعلم المستفاد منه الى قدرة العبد وكذا اذا ابدل الثالث بماذكره الآمدي من لزوم العلم بالمنظور فيه عند انتفاء الآفات المانعة منه * الوجه (الثاني مامن معلوم الا ويمكن ان يخلق الله تعالى في العبد علما به والمعلومات) اي المفهومات التي يمكن ان يتعلق العلم بها (في نفسها غير متناهية) لشمولها الواجب والممكنات والممتنعات فكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية (والحاصل) من تلك العلوم (للعبد متناه) لاستحالة وجود مالايتناهى (فان انتفى) والظاهر ان يقال فقد انتفى (عنه علوم غير متناهية فكان يجب) على تقدير امتناع الخلو عن العرض وضده (ان يقوم به بازاء كل علم منتف عنه ضدله فيلزم) حينئذ (قيام صفات غير متناهية) بالعبد (وكذا) الحال (في المقدورات ونحوها) كالمرادات (وانه محال) لما عرفت (والجواب ان المنتفي) عن العبد هو (تعلق العلم) بمالايتناهى من المعلومات (وانه) اي ذلك التعلق (ليس بعرض) بل هو امر اعتباري (وهذا) الالزام الذي ذكرتموه (انما يلزم من يحوج كل معلوم الى علم) على حدة ويجعله مع ذلك امرا موجودا لانفس التعلق الاعتباري (ونحن لانقول به) بل يجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة او نجعله نفس التعلق لاصفة موجودة (واجاب الاستاذ ابو اسحاق بناء على اصله من تضاد العلوم المتعددة) وان كانت مختلفة لامتماثلة (ان) اي بان (ضد العلوم المنتفية) التي لاتتناهى (هو العلم الحاصل) سواء كان متعددا او واحدا فلامحذور (والزم) الاستاذ على اصله (امتناع اجتماع علمين) مطلقا في محل واحد لكونهما متضادين عنده (فالتزمه وزعم ان لكل علم محلا من القلب غير ما للآخر) فلا يجتمع علمان في محل واحد اصلا (واجاب ابن فورك) فقال (المعلومات وان كانت غير متناهية فالانسان لايقبل منها الا علوما متناهية لامتناع وجود مالايتناهى مطلقا) واذا لم يقبل مالايتناهى من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم التي لاتتناهى ان يتصف باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدل ما كان المحل قابلا له قال الآمدي وهذا اسد من جواب الاستاذ قال المصنف (وانما يصح) هذا الجواب (لو امتنع وجود مالايتناهى بدلا كما يمتنع وجوده معا) لكنه لم يثبت واجيب عنه بان اللازم حينئذ اتصاف العبد بصفات غير متناهية على سبيل البدل وليس بمستحيل لان الحاصل للعبد في كل وقت مع ماقبله من الاوقات متناه قطعا (واجاب القاضي) الباقلاني (بانه قد يكون انتفاء ماانتفى) عنه (من العلوم) التي لاتتناهى (بضد عام) هو صفة واحدة مضادة لجميع تلك العلوم المنتفية ولااستحالة في مثل ذلك (كالموت والنوم) فانهما ضدان (لجميع العلوم) على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز ايضا ان تضاد صفة واحدة ماعدا العلوم الحاصلة * الوجه (الثالث الهواء و) كذا (الماء خال عن اللون) المخصوص كالسواد مثلا (و) عن (ضده) ايضا اذ لالون له اصلا وكذا هو خال عن الطعوم المتضادة كامرت الاشارة اليه (والجواب منع عدم اللون) فيه (بل) له لون ما لكنه (لايدرك لضعفه او التزم ان الشفيف) الثابت للهواء والماء امر وجودي هو (ضد اللون) المطلق (لاعدمه * تنبيه منهم) اي من المتكلمين (من قال قبول الاعراض) الثابت للجواهر (معلل بالتحيز للدوران) فانه اذا وجد التحيز وجد القبول واذا عدم عدم والمدار علة للدائر (وقيل لا للدوران كل) منهما (مع الآخر فليس اسناد احدهما الى الآخر اولى من العكس والحق التوقف) لان كل واحد من المذهبين ممكن ولاقاطع في شيء منهما * ﴿المقصد السابع الابعاد﴾ الموجودة (متناهية) من جميع الجهات (سواء كانت) تلك الابعاد (في ملاء) كالابعاد المقارنة للمادة الجسمية (او خلاء) كالابعاد المجردة عنها (ان جاز) الخلاء والمراد ان تناهي الابعاد لايتوقف على امتناع الخلاء (خلافا للهند) فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية وانما قلنا بتناهيها (لوجوه * الاول لو وجد بعد غير متناه) ولو من جهة واحدة

(فلنا ان نفرض) من مبدأ معين (خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا) بحيث (يوازيه) في وضعه الاول اى يكون بحيث لايلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية (ثم يميل) الخط المتناهى بحركته مع ثبات احد طرفيه الذى فى جانب المبدأ (من الموازاة مائلا الى جهته) اى جهة الخط الغير المتناهى (فيسامته) اى يصير بحيث يلاقيه بالاخراج وذلك اعنى حصول المسامتة بتلك الحركة معلوم (ضرورة والمسامتة) المذكورة (حادثة) لكونهما معدومة حال الموازاة المتقدمة عليه (فلها اول) اذ كل حادث كذلك (وهى) اى مسامته اياه (بنقطة) لان تقاطع الخطين لايتصور الاعليها (فيكون فى الخط الغير المتناهى نقطة هى اول نقطة المسامتة وانه محال اذما من نقطه تفرض)على الخط الذى فرض غير متناه (الا والمسامتة مع ما قبلها) اى فوقها من جانب لاتناهى الخط (قبل المسامتة معها) وذلك (لان المسامتة)معاية نقطة تفرض (انما تحصل بزاوية مستقيمة الخطين) عند الطرف الثابت من الخط المتناهى فاحد الخطين هوهذا المتناهى مفروضا على وضع الموازاة والآخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامتة فكأن هناك خطا آخر كان منطبقا عليه فزال بحركته انطباقه مع بقاء احد طرفيه على حاله و يزداد اتضاحه بان نفرض الخط المتناهى خارجا من مركز كرة مواز يا الغير المتناهى ثم نفرض حركتها حتى يصير مسامتا فيحدث عند مركز الكرة زاوية مستقيمة الخطين وانها تقبل القسمة الى غير النهاية) اذ قد بين اقليدس فى الشكل التاسع من المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولاشك ان كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى ما لانهاية له على ان الزاوية المسطحة اما كم اوكيفية حالة فيه سارية فى جهة واحدة منه فتكون قابلة للانقسام ابدا كالمقادير (وكلما كانت الزاوية اصغر كانت المسامتة مع النقطة الفوقانية) يعنى اذا فرض ان نقطة ما هى اول نقط المسامتة لم تكن تلك النقطة كذلك لان المسامتة معها انما تكون بحدوث زاوية منقسمة الى نصفين ولاشك ان حدوث نصفها قبل حدوث كلها وفى حال حدوث النصف توجد المسامتة لزوال الموازاة حينئذ قطعا وتلك المسامتة مع نقطة فوقانية بلاشبهة فلاتكون النقطة الاولى اول نقطة المسامتة وهكذا فلايمكن ان يوجد هناك ماهو اول تلك النقط وقد تبين ذلك بان المسامتة انما تكون بالحركة وكل حركة منقسمة الى جزء سابق وجزء لاحق فحال ما يوجد الجزء السابق تكون المسامتة مع نقطة اخرى وهكذا * قال المصنف

﴿ تلخيصه ﴾

اى تلخيص هذا الوجه انه (لووجد بعد غير متناه لامكن الفرض) اى المفروض (المذكور واللازم باطل لانه مستلزم اما الامتناع المسامتة اولوجود نقطة هى اول نقط المسامتة) اذ مع ذلك الفرض اما ان تمتنع المسامتة وهو احد الامرين اولا تمتنع فيجب ان يوجد اول نقط المسامتة وهو الامر الآخر (والقسمان باطلان) اما وجود تلك النقطة فلما مر من استحالته واستلزام وجود ما تناهى مالايتناهى ايضا واما امتناع المسامتة فلأن زوال الموازاة بالحركة يستلزم وجودها فلايتصور امتناعها على ذلك الفرض كما لايخفى ومنهم من فرض الخط المتناهى اولا مسامتا ثم تحرك الى ان صار مواز يا قال فلابد من نقطة هى آخر نقط المسامتة لانها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنه باطل لمثل ما مر وسماه برهان الموازاة (واعترض عليه بمنع امكان الفرض) اى لانسلم انه لووجد بعد غير متناه لامكن وجود خط غير متناه مع وجود خط آخر متناه فيكون موازيا للاول اولا ومسامتا له بسبب حركته ثانيا اذ يجوز ان يكون بعض هذه الامور محالا فى نفسه او يكون كل واحد منها ممكنا واجتماعها محالا كاجتماع قيام زيد مع عدمه وحينئذ جاز ان يكون البعد الغير المتناهى ممكنا والفرض ممتنعا على احد الوجهين و يكون المحال ناشئا منه لامن البعد الذى لايتناهى او يكون كلاهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما (وجوابه دعوى الضرورة) اى نحن نعلم

(بديهة)

بديهة العقل ان كل واحد من الامور المفروضة ومجموعها ايضا ممكن على تقدير لاتناهي الابعاد فلو كان لاتناهيها ممكنا في نفس الامر لم يكن هناك ممتنع لابسيط ولامركب فلا يتصور لزوم محال والملازم علم ان المحال هو اللاتناهي وحده (واعلم ان من الفروض مايحكم العقل بجوازه) بديهة (كالفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وادارة دائرة) بتحريك خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود الى وضعه الاول (وليس لاحد ان يمنعه الامكابرة) وما نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما نبهنا عليه فلا يتجه عليه منع امكانه على ذلك التقدير (وقد يقال عليه) ايضا (لانسلم لزوم نقطة هي اول نقط المسامتة لعين ماذكرتم في بطلان التالي) اي نستدل به على بطلان الملازمة فنقول اذا تحرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم وجب ان لايوجد في الخط الذي لايتناهى نقطة هي اول نقط المسامتة لان المسامتة انما تكون بزاوية وحركة منقسمتين فلا يوجد هناك ماهي اول نقطها لان كل نقطة تفرض كذلك كانت المسامتة مع مافوقها قبلها (والجواب) عن هذا (انا بينا لزوم ذلك بان المسامتة لها اول) لكونها حادثة (وهو يكون بنقطة ضرورة) فالنقطة التي حدثت المسامتة معها في ذلك الاول هي اول نقطها (ودليل امتناع اللازم) في نفسه (لايدل على عدم ملازمته) لجواز ان يكون الملزوم ايضا ممتنعا كيف واودل على ذلك لماتم الاقيسة الاستثنائية التي استثني فيها نقيض التالي واستدل عليه واليه اشار بقوله (والا جاء في كل قياس استثنائي يستثني فيه نقيض التالي) وقد يجاب ايضا بانا نستدل هكذا لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك الخط المتناهي من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد اول نقط المسامتة اولا يوجد وكلاهما محال بدليلكم ودليلنا وعلى هذا بطل اعتراضكم بالكلية لكن بقي ههنا بحث وهو انا لانسلم ان المسامتة بعض الزاوية اوالحركة قبل المسامتة الحاصلة بكلها وانما يلزم ذلك اذا كان بعضهما موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد به مسامتة لكنهما ينقسمان بالقوة لابالفعل ولو صح ماذكرتموه لامتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها والحركة الى نصف الزاوية قبل الحركة الى كلها وهكذا بل تمتنع الحركة مطلقا فالشبهة انما وقعت من وضع مابالقوة مكان مابالفعل ودفعه بعض الافاضل بان ماذكرناه احكام وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم انما يحكم بها على طاعة من العقل كسائر الهندسيات فليس المدعى الا انه لابد للمسامتة الحادثة من اول نقطة في الوهم لكن الخط الغير المتناهي لايتعين فيه نقطة للاولية بخلاف الخط المتناهي وفيه نظر اذ ليس يلزم من حدوث المسامتة الا ان يكون لها زمان هو اول ازمنة وجودها فلا تكون المسامتة الحادثة فيه مسبوقة بمسامتة في زمان سابق عليه وهذا اللازم لايستلزم ان يوجد هناك نقطة هي اول نقط المسامتة في الوهم بيانه ان نقول لامسامتة حال الموازاة بل لابد لحدوثها من حركة واقعة في زمان فاذا وجدت كانت المسامتة حاصلة في كل آن يفرض في ذلك الزمان وتلك الآنات المفروضة فيه غير متناهية اي لاتقف عند حد فكذا المسامتات المتوهمة فيها وكل واحدة منها انما هي مع نقطة اخرى فلا تتعين نقطة اولى يقف الوهم عندها وهل هذا الامثل ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان توجد فيه وحينئذ فلابد ان يتعين لها ولمسافتها جزء اول في الوهم لكنه محال لايقال المسامتة آنية فلابد لها من نقطة غير مسبوقة باخرى في الوهم لانا نقول مسامتة الخط للنقطة آنية واما المسامتة المذكورة اعني مسامتة الخط للخط فلا يتصور حدوثها الا بوجود حركة في زمان كما ذكرناه فليس هناك مسامتة الا وهي مسبوقة في الوهم باخرى الى غير النهاية فلا يتعين فيه نقطة غير مسبوقة ويمكن ان يقال نحن ندعي انه اذا وقع ذلك المفروض في الخارج فلابد ان يتعين فيه نقطة هي اول نقط المسامتة اذ لابد هناك من مسامتة غير مسبوقة فيه باخرى والا لزم وجود مسامتات غير متناهية العدد بالفعل في زمان متناه وهو محال فتلك المسامتة انما هي باولى النقط ولك ان تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بان تجعل تعين النقطة في الوهم عبارة عن تعينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه

(وقال بعض فضلاء المتأخرين) وهو صاحب لباب الاربعين هذا الدليل مقلوب عليكم لدلالته على عدم تناهي الابعاد بان يقال (ان اطول خط يفرض) في البعد المتناهي الموجود (هو محور العالم) فاذا فرضنا خطا يوازيه ثم يتحرك حتى يسامته على طرفه (والمسامتة مع النقطة التي فوقه) خارج العالم (قبل المسامتة معه) لما ذكرتم بعينه فيلزم ان يكون على سمته نقط لا تتناهي و بعد غير متناه يفرض فيه تلك النقط (وهذا) الذي ذكره (مما اوردوه كيف والمسامتة مع نقطة لاوجود لها لا تعقل) لانه لا يمكن اخراج خط الى خارج العالم اذ لا خلاء موجودا هناك ولا ملأ فكيف يتصور ملاقاته لنقطة معدومة فيه (والوهم البحت) الذي لا يساعده العقل (لا عبرة به) وتحقيقه ان اللازم مما ذكره نقط موهومة غير متناهية في خط موهوم غير متناه والكلام في تناهي الابعاد الموجودة في الخارج دون الموهومة الصرفة * الوجه (الثاني وهو عكس الاول) في انه فرض فيه اولا المسامتة والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة وعدم الملاقاة واعتبر فيه آخر نقط التقاطع (و) هو (ازيادة تقرير وتحقيق (له) اي للوجه الاول (ان نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم ينفرجان لانهما مائلان الى الموازاة فلابد في الموازاة) من (ان يتخلص احدهما عن الآخر ولا يتصور ذلك الا بنقطة هي نهايتهما و يلزم الخلف) وهو تناهيهما على تقدير اللاتناهي وقد ذكره صاحب التلويحات واشتهر ببرهان التخلص وانما يتضح اذا فرض كرة خرج من مركزها خط غير متناه مقاطع لآخر غير متناه ايضا فاذا تحركت الكرة فقبل تمام الدورة لابد ان يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للآخر فيلزم تناهيهما و برهان الموازاة على مامر مأخوذ منه بفرض احد الخطين متناهيا ومسامتا اولا فظهر ان براهين المسامتة والموازاة والتخلص راجعة الى اصل واحد * لوجه (الثالث انا نفرض من نقطة ما خطين ينفرجان كساقي مثلث متساوي الاضلاع بحيث يكون البعد بينهما بعد ذهابهما ذراعا ذراعا و بعد ذهابهما ذراعين ذراعين وعلى هذا) يتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما ولو ترك ذكر تساوي الاضلاع واكتفى بالحيثية المفسرة له لكان الكلام اخصر واظهر ومحصوله ان يكون الانفراج بينهما بقدر امتدادهما (فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه) ايضا (بالضرورة واللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة وهذا) البرهان في الحقيقة (هو الذي يسميه ابن سينا البرهان السلمي) مع زيادة تلخيص عجز عنه الفحول البزل) واهتدى اليه صاحب المطارحات وذلك التلخيص هو فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد اذ قد سقط به مؤنات كثيرة يحتاج اليها في السلمي الذي اورده في اشاراته كما تطلع عليها في شروحها (واعلم ان هذا) الوجه الثالث (يدل على بطلان عدم تناهي الابعاد من جميع الجهات) كما هو مذهب الخصم ومن جهتين ايضا الا من جهة واحدة اذ لا يمكن حينئذ فرض الانفراج بقدر الامتداد واليه الاشارة بقوله (ولو جوز يجوز اسطوانة غير متناهية) في طولها (لم يتم ذلك) في ابطالها بخلاف الاولين فانهما يبطلان لاتناهي الابعاد على الاطلاق * الوجه (الرابع) وهو البرهان السلمي على الاطلاق وقد لخصه المصنف تلخيصا شافيا (نفرض ساقي مثلث) خرجا من نقطة واحدة (كيف اتفق) اي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد كما مر تصويره او ازيد بان يكون الانفراج ذراعين اذا كان الامتداد ذراعا او انقص كما اذا انعكس الحال بينهما (فللانفراج اليهما) اي الى الساقين (نسبة محفوظة بالغا ما بلغ) وذلك لان الخطين مستقيمان فلا يتباعد ان الاعلى نسق واحد فاذا امتدا عشر اذرع مثلا وكان الانفراج حينئذ ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعين قطعا واذا امتدا ثلاثين كان ثلاثة اذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبة الانفراج اليهما وحينئذ تكون نسبة الامتداد الاول اعني العشرة الى الثاني اعني العشرين كنسبة الانفراج الاول اعني الذراع الى الثاني اعني الذراعين وكذا الحال في نسبة الثالث الى الرابع والرابع الى الرابع ومابعدهما (فلو ذهبا) اي الساقان (الى غير النهاية لكان ثمه بعد متناه) هو الامتداد الاول (نسبته الى غير المتناهي) وهو الامتداد الذاهب

الى غير النهاية كنسبة المتناهى) وهو الانفراج الاول (الى المتناهى) وهو الانفراج بينهما حين
ذهابهما الى غير النهاية لما عرفت من ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج
(هذا خلف)لان نسبة المتناهى الى المتناهى المذكورين بجزئية معينة و يستحيل ذلك بين المتناهى
وغير المتناهى لا يقال جاز ان يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير متناه ايضا لانا نقول فيلزم
انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين * الوجه (الخامس انا نقسم) جسما على هيئة الدائرة وليكن (ترسا
بستة اقسام) متساوية بان نقسم اولا محيط دائرته الى ست قطع متساوية ثم نصل بين النقط
المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركزه فينقسم حينئذ الى اقسام ستة متساوية (يحيط بكل قسم
منها (ضلعان ثم نخرج الاضلاع) باسرها (الى غير النهاية)حتى تنقسم الابعاد كلها فى طولها
وعرضها اعنى سعة العالم بهذه الاقسام ثم نردد فى كل قسم فنقول هو) فى عرضه (اما غير متناه فينحصر
ما لا يتناهى بين حاصرين) هما الضلعان المحيطان به (واما متناه فكذا الكل)متناه ايضا (لانه
ضعف المتناهى) الذى هو احد الاقسام (بمرات متناهية)هى الستة (وهذا) البرهان المسمى
بالترسى (كالتتمة والتوضيح للبرهان) الذى هو تلخيص (السلمى لان كل قسم من الستة كمثلث متساوى
الاضلاع) لانك اذا فرضت على ضلعى كل قسم نقطتين متساويتى البعد عن المركز ووصلت بينهما
بخط كان ذلك الخط مساويا لكل واحد من الضلعين وذلك لان الزاوية التى عند المركز ثلثا قائمة
اذ المحيط بكل نقطة اربع قوائم وقد قسمت ههنا بست زوايا متساوية وكذا كل واحدة
من الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة لانهما متساويتان لتساوى وتريهما واذا كانت زوايا المثلث
متساوية كانت الاضلاع كذلك فظهر ان الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما فى ذلك
البرهان الا ان ههنا تصويرا ومزيد توضيح لامكان خروج خطين من نقطة بحيث ينفرجان على
قدر امتدادهما وكان يكفيه ههنا ان يخرج من نقطة واحدة خطوطا ستة على ان تكون جميع
الزوايا متساوية الا ان فى امكان ذلك نوع خفاء ففرض دائرة لا شبهة فى امكان تقسيم محيطها
الى اقسام ستة متساوية وحينئذ يلزم تساوى الزوايا المركزية وكون كل واحدة ثلثى قائمة فينكشف
مساواة البعد فيما بين الخطين لامتدادهما انكشافا تاما وهذه الوجوه اعنى الثالث والرابع والخامس
كما لا يخفى راجعة الى برهان واحد * الوجه (السادس التطبيق) الدال على تناهى الابعاد من جميع
الجهات (وطريقه)ههنا (ان نفرض من نقطة ما الى غير النهاية خطا و) نفرض (من نقطة قبلها بمتناه
خطا آخر) الى غير النهاية ايضا (ثم نطبق الخطين فالناقصة اما مثل الزائدة) واستحالته ظاهرة
(او تنقطع فينقطعان) فلا يكونان غير متناهيين (كما تقدم مرتين)مرة فى بطلان التسلسل ومرة
فى تناهى القوى الجسمانية * الوجه (السابع انا نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه
نقطتين بينهما بعد متناه ونشير الى نقطة ما) من هاتين النقطتين (فنقول هى اما المنتصف اولا
فان كانت المنتصف كان منها فى الجانب الآخر مثله فيكون من النقطة الاخرى فى ذلك الجانب اقل
منه فنطبق احدهما بالآخر ويتم الدليل وان لم تكن المنتصف كان احدهما اقل من الآخر
ونمضى) فى اتمام الدليل ولا يذهب عليك ان هذا تقرير آخر للتطبيق فقد عادت الوجوه السبعة
الى ادلة ثلاثة اثنان منها يدلان على امتناع اللاتناهى مطلقا وواحد على امتناعه فى جهتين او اكثر
(احتج الخصم) على عدم التناهى (بوجوه * الاول) ان (ماوراء العالم متميز فان ما يلى يمينه) اى يمين
العالم (غير ما يلى يساره ضرورة) الا ترى ان بديهة العقل شاهدة بان ما يلى القطب الشمالى غير ما يلى
القطب الجنوبى وما يلى المشرق غير ما يلى المغرب الى غير ذلك (والمتميز لا يكون عدما محضا فهو اذن)
موجود و (بعد) لقبوله التقدير سواء كان ماديا او مجردا (والجواب منع) ثبوت (التميز) فيما وراء العالم
بحسب نفس الامر (وانما ذلك) التميز الذى ذكرتموه (وهم) محض لا عبرة به اصلا * (الثانى انه) اى ما وراء
العالم (متقدر فان ما يوازى ربع العالم اقل مما يوازى نصفه وكل متقدر فهو) موجود و (كم والجواب ان
التقدر) الذى صورتموه (وهم) باطل لا يلتفت اليه قطعا * (الثالث انا لو فرضنا واقفا على طرف العالم فان

امكنته مديده فيما وراءه فثمة فضاء) موجود لاستحالة مداليد في العدم الصرف (متقدير ذ مايسمع) منه (اصبعا اقول ممايسنع اليد كاهاوان لم يمكنه) مديده فيه (فثمه جسم مانع) لليد من النفوذ (وعلى التقدير ين فثمه بعد) اما مجرد او مادى (والجواب لانسلم انه اولم يمكنه مديده فيه فثمه جسم مانع لجواز ان يكون ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذى يمكن مداليد فيه * الرابع الجسم ماهية كلية فيمكن لها افراد غير متناهية عقلا) فاذا وجدت تلك الافراد كانت الابعاد غير متناهية (والجواب ان الكلية) وان لم تمنع من وقوع جزئيات لاتتناهى الا انها (لاتقتضى الوجود) اى وجود شئ من الجزئيات (ولا التعدد) فى الجزئيات (ولا عدم التناهى) فيها بل يجوز ان يكون الكلى ممتنع الوجود فلا يوجد شئ من افراده او يمتنع التعدد فلا تتعدد افراده او يمتنع اللاتناهى فى افراده فلا يوجد له افراد غير متناهية كل ذلك لامور خارجة عن مفهوم الكلية وعدم تناهى افراد الجسم ممتنع للادلة السابقة

❁ المقصد الثامن ❁ جوز المتكلمون وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم لان الامور المتماثلة تتشارك فى الاحكام واليه الاشارة فى الكلام المجيد • اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم • و (قال الحكماء لاعالم غير هذا العالم اعنى ما يحيط به سطح محدد الجهات لثلاثة اوجه * الاول لووجد خارجه عالم آخر لكان فى جانب من المحدد و) كان (المحدد فى جهة منه فتكون الجهة قد تحددت قبله) ليتصور وقوعه فيها (لابه) كما هو الواقع (هذا خلف والجواب ان الذى ثبت بالبرهان تحدد جهتى العلو والسفل بالمحدد) كما مر (واما تحدد جميع الجهات به فلا لم لا يجوز ان يكون ههنا جهات غير هاتين الجهتين تتحدد لابهذا المحدد) بل بمحدد آخر فيجوز وقوع هذا فى جهة منها (فان حصر الجهات) المتحددة (فى هاتين لم يقم عليه دليل • الثانى لووجد عالم آخر لكان بينهما خلاء سواء كانا) معا (كرتين اولا) وذلك لان هذا العالم كرى فان كان الآخر كريا ايضا لم يتصور الملاقاة بينهما الا بنقطة فلابد ان يقع بينهما خلاء سواء تلاقيا اولا وان لم يكن كريا وقع الخلاء ايضا لان ملاقاة الكرة لماليس بكرة لاتكون الا مع فرجة (والجواب) بعد تسليم امتناع الخلاء ان نقول (لانسلم ذلك لجواز ان يملأ ما) اى يملأ ما بينهما (مالئ) واوارد نا ذكرمستند للمنع تبرعا قلنا قد يكونان اى العالمان (مدورين) مركوزين (فى ثخن كرة) عظيمة يساوى ثخنها قطريهما او يزيد عليهما (وربما تتضمن) تلك الكرة (الوفا من الكرات كل واحدة) منها (اعظم من المحدد بما فيها) من الافلاك والعناصر (ولا استبعاد) فى ذلك (فانهم قالوا تدوير المريخ اعظم من ممثل الشمس بما فيها) من الافلاك الثلاثة والعناصر الاربعة ثلاث مرات (واذا جاز ذلك فلم لا يجوز فيما هو اعظم منه ومن اين لكم انه ليس فى جوف تدوير المريخ عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا) فى الحقيقة (او مخالفة له) فيها (الثالث لووجد عالم آخر لكان فيه عناصر لها فيه احياز طبيعية فيكون لعنصر واحد) كالماء مثلا (حيزان طبيعيان) وقد عرفت بطلانه (والجواب منع تساوى عناصرهما وكائنا تهما) المركبة منهما (صورة) اى لانسلم تساويهما فى الصورة النوعية وان كانت متشاركة فى الآثار والصفات كاشتراك نار يهما فى الاحراق والاشراق (ولئن سلمنا) الاشتراك فى الصورة النوعية (فلا نسلم تماثلهما حقيقة) لجواز الاختلاف فى الهيولى الداخلة فى حقيقتهما (وان سلمنا) التماثل ايضا (فلم لا يجوز ان يكون وجوده فى احدهما) اى حصوله فى احد الحيزين (غير طبيعى) ولانسلم ان القسر لا يكون دائما

❁ المرصد الثالث فى) مباحث (النفس ❁

المجردة واحكامها * شرع فى بيانها بعد الفراغ من مباحث الاجسام وعوارضها (وفيه مقاصد) اربعة

❁ الاول ❁ فى النفوس الفلكية وهى مجردة) عن المادة وتوابعها (لان حركات الافلاك ارادية فلها نفوس مجردة اما الاول) وهو كون حركاتها ارادية (فلانها اما طبيعية او قسرية او ارادية) لما مر من ان اقسام الحركة الذاتية منحصرة فيها (والاولان باطلان) فتعين الثالث (اما كونها طبيعية فلان الحركة

الدورية كل وضع فرضها فهو مطلوب ومتروك فلو كان ذلك التحرك الدوري (بمقتضى الطبيعة) ومستندا اليها (لكان الشيء الواحد) وهو الوضع المخصوص (مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع وانه محال) وقد وجه هذا الدليل بان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشيء عين طلبه وانه محال بديهة ورد عليه بانه ترك وضع ليس توجها اليه بعينه لانعدامه بتركه بل غايته انه توجه الى مثله فلا يكون المتروك نفس المطلوب فالاولى ان يوجه بان المتحرك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب الشيء المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوفة على الشعور والإرادة (واما كونها قسرية فلما تقدم ان القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك) لانه تقدم في مباحث الاعتمادات ماهو بمعناه اعني (ان عديم الميل الطبيعي لا يتحرك) قسرا (وههنا لا طبع فلا قسر وايضا فلو كان) تحرك الافلاك على الاستدارة (بالقسر لكان على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها) في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها في المناطق والاقطاب اذ لا يتصور هناك قسرا لا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة (واما الثاني) وهو انه اذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة (فلان اراداتها) المتعلقة بحركاتها (ليست) ناشئة (عن تخيل محض) من قوة جسمانية تدرك امورا جزئية (والا امتنع دوامها) اي دوام الحركات الفلكية (على نظام واحد دهر الداهرين) اي ازلا وابدا (لا يختلف ولا يتغير) لا في الجهة ولا في السرعة الا ترى ان الحركات الحيوانية المستندة الى الادراكات الجزئية تختلف وتنقطع (فهي) اي اراداتها التي تترتب عليها الحركات السرمدية على وتيرة واحدة (اذن ناشئة عن تعقل كلي) يندرج فيه امور غير متناهية (ومحل التعقل الكلي مجرد لما سيأتي في النفوس الانسانية برهانه والاعتراض) على هذا الدليل ان يقال (لا نسلم انها ليست طبيعية وانه يلزم) من ذلك (كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع لجواز ان يكون المطلوب) في الحركة الطبيعية (نفس الحركة) لا حصول وضع معين فان قيل حقيقة الحركة هي التأدي الى شيء آخر فلا تطلب لذاتها بل لغيرها قلنا الحركة عندنا عبارة عن كون الجوهر في آنين في مكانين فجاز كونها مطلوبة لذاتها (سلمناه) اي سلمنا ان الحركات الفلكية ليست طبيعية (لكن لا نسلم انها ليست قسرية قولك القسر على خلاف الطبع) اي ما ليس فيه ميل طبيعي لا يقبل حركة قسرية (ممنوع وقدمر ما في دليله) من الخلل على انه ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية ان لا يكون لها ميل طبيعي مخالف لهذه الحركة ولا نسلم ايضا ان القاسر هناك منحصر في الافلاك حتى يلزم التشابه بل نقول الحركة الحاصلة من بعضها في بعض تكون حركة عرضية لا قسرية (سلمناه لكن لا نسلم ان التخيل لا ينتظم) على حالة واحدة ولا يدوم سرمدا (ولم لا يجوز ان يكون تخيله) اي تخيل الفلك (خلاف تخيلنا) فلا يختلف ولا ينقطع بل يستمر ازلا وابدا بتعاقب افراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة متماثلة فان قيل القوى الجسمانية كما مر متناهية مدة وعدة وشدة فلا تستند اليها الحركات التي لا تتناهى قلنا قدمر ايضا ما فيه ولو صح ذلك تعذر عليكم اثبات النفوس المنطبعة في الاجسام الفلكية (سلمناه لكن لا نسلم ان محل العقل مجرد و) ما سيأتي من برهانه (سنتكلم عليه) هناك (تفريعان) على القول بان للافلاك نفوسا مجردة وانها احياء ناطقة ﴿الاول لها مع القوة العقلية) التي نسبتها اليها كنسبة النفس الناطقة الينا (قوى جسمانية هي) بتخيلاتها (مبدأ للحركات الجزئية) الصادرة عنها (فان التعقل الكلي لا يصلح لذلك) اي لكونه مبدأ لوقوع الحركة الجزئية (فان نسبته الى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبدأ لتخصيص البعض) بالوقوع (دون البعض) بل لا بد في وقوعه من ارادة جزئية متفرعة من ادراك جزئي لا يتصور الا من قوة جسمانية وهذه القوى في الافلاك كالخيال فينا الا انها سارية في جميع اجزائها لكونها بسيطة وتسمى نفوسا منطبعة (الثاني ليس للافلاك حس) من الحواس الظاهرة (ولا شهوة ولا غضب لان الاحتياج اليها لجلب النفع ودفع الضرر المقصود بهما حفظا الصورة

عن الفساد وصورها) الجسمية والنوعية (لاتقبل ذلك) لامتناع الخرق والالتئام والكون والفساد عليها (والمقدمات) المذكورة (كلها ممنوعة) اذلانسلم ان هذه القوى انما خلقت لماذكر فانه يجوز ان يكون خلقها لكونها كالاللجسم ولانسلم ايضا انحصار النفع والدفع فى حفظ الصورة عن الفساد ولئن سلم فلانسلم ان صورة الفلك لاتقبل الفساد وما استدل به عليه مدخول وفى الملخص ان كلام ابن سينا اضطرب فى الحواس الباطنة فحيث نفاها استدل عليه بانها متعلقة بالحواس الظاهرة لان التخيل لحفظ صور المحسوسات والتوهم لدرك احوالها الجزئية والتفكر للتصرف فيها فاذا لم يوجد الاصل وجب ان لايوجد التبع ويرد على هذا الاستدلال انالانسلم انحصار فائدتها فى حفظ صور المحسوسات واحوالها الجزئية والتصرف فيها اذيجوز ان يكون فيها فوائد اخرى وان سلم فلانسلم انه لامعطل فى الوجود ﴿المقصد الثانى﴾ فى ان النفوس الانسانية مجردة) اى (ليست) قوة (جسمانية حالة فى المادة (ولاجسما) بل هى لامكانية لاتقبل اشارة حسية (وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف) من غير ان تكون داخلة فيه بالجزئية اوالحلول (هذا مذهب الفلاسفة) المشهورين من المتقدمين والمتأخرين (ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالى والراغب) وجمع من الصوفية المكاشفين (وخالفهم فيه الجمهور بناء على مامر من نفى المجردات على الاطلاق) عقولا كانت اونفوسا (احتجوا) اى المثبتون لتجريدها (بوجوه) خمسة (الاول انها تعقل البسيط) الذى لاجزءله بالفعل (فتكون مجردة اماالاول فلانها تعقل حقيقة ما) من الحقائق اى معنى ما من المعانى (فان كانت) تلك الحقيقة (بسيطة فذاك) اى ثبت المطلوب اعنى تعقلها للبسيط (والاكانت) تلك الحقيقة (مركبة من البسائط) بالفعل لان الكثرة متناهية كانت اوغير متناهية يجب فيها الواحد بالفعل لانه مبدؤها (وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه) بالضرورة لايقال هذا اذا كان الكل معقولا بالكنه فان تعقله بوجه مالايستلزم تعقل شئ من اجزائه لانا نقول كلامنا فى ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا كان له بسائط كل منها واحد بالفعل (واماالثانى) وهو انها اذاتعقلت البسيط كانت مجردة (فلان محل البسيط لوكان جسما اوجسمانيا) اى لوكان ذاوضع اصالة اوتبعا (لكان منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لان الحال فى احد جزئيه غير الحال فى الجزء (الآخر وانه) اى انقسام الحال الذى هو العلم (ينافى البساطة) فى المعلوم اذيجب ان يكون العلم مطابقا لمعلومه (اجيب عنه بانه مبنى على ان النفس محل المعقول) لان التعقل عبارة عن حصول الصورة فى القوة العاقلة (وهو ممنوع فان العلم) عندنا (مجرد تعلق) بين العالم والمعلوم يمتاز به المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر اعتبارى اتصف به العالم لاامر موجود حال فيه (وان سلم) ان العلم بحصول صورة المعلوم (فمحل) اى فالنفس حينئذ محل (الصورة البسيط) الذى تعقلته لاالذات البسيط (ولايلزم المطابقة) بين الصورة وذى الصورة (من جميع الوجوه فقد لاتكون صورة البسيط (بسيطة) الاترى الى ماقالوه من انه يجوز ان يكون للبسيط الخارجى صورتان عقليتان اواكثر كامر فى مباحث الحال (وان سلم) ان صورة البسيط يجب ان تكون بسيطة (فلانسلم ان كل ذى وضع منقسم فانه بناء على نفى الجزء الذى لايتجزى) وهو ممنوع وحينئذ جاز ان تكون النفس جوهرا فردا كما قال به بعض (وان سلم) ان كل ذى وضع منقسم (فلانسلم ان الحال فى المنقسم منقسم كالسطح) الحال عندكم فى الجسم المنقسم فى جميع الجهات مع انه لاينقسم فى العمق وكالخط الحال فى السطح مع عدم انقسامه فى العرض وكالنقطة الحالة فى الخط مع انها لاتنقسم اصلا وبالجملة انما يلزم انقسام الحال اذاكان الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدده غير مسلم (وان سلم انه) اى الحال فى المنقسم (منقسم فبالقوة كالجسم لابالفعل وانه لاينافى البساطة لجواز ان تكون جهة انقسامه غير جهة بساطته) فان الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة الى مالايتناهى مع كونه بسيطا بالفعل اذليس فيه مفاصل محققة فليس فيه انقسام فعلى ولامنافاة بين الانقسام وعدمه من جهتى القوة والفعل لانهما جهتان متغايرتان (الثانى) من الوجوه الخمسة (انها) اى النفس الانسانية (تعقل الوجود وانه

بسيط لمامر) فى مباحثه من ان اجزاءه وجودات اوعدمات الى آخر الكلام (والجواب ماتقدم)
من النوع الواردة على مقدمات ادلة بساطته والنوع المذكورة فى الوجه الاول الذى هو اهم منه
(الثالث) من تلك الوجوه (انها تعقل المفهوم الكلى فتكون مجردة اما الاول فظاهر) لانها تحكم
بين الكليات احكاما ايجابية وسلبية فلابدلها من تعقلها (واما الثانى فلان) النفس اذا كانت ذات
وضع كان المعنى الكلى حالا فى ذى وضع ولاشك ان (الحال فى ذى الوضع يختص بمقدار) مخصوص
(ووضع) معين تابعين لمحله (فلا يكون) ذلك الحال (مطابقا لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون
مطابقا الا لماله ذلك المقدار والوضع) فلا يكون حينئذ كليا هذا خلف لان المقدر خلافه (والجواب
يعرف مما مر) اذلانسلم ان عاقل الكلى محله لابتنائه على الوجود الذهنى وايضا الحال فى ماله مقدار
وشكل ووضع معين لايلزم ان يكون متصفا بها لجواز ان لايكون الحلول سريانيا (و يرده هنا منع عدم
مطابقته لكثيرين اذ قد يخالف الشبح لماله الشبح فى الصغر والكبر) كالصور المنقوشة على الجدار
وكصورة السماء فى الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه ان معنى المطابقة هو ان الصورة
اذا جردت عما عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين الاترى انه يجب تجريدها عن التشخص
العارض لها بسبب المحل (الرابع) منها (انها تعقل الضدين) اذ تحكم بينهما بالتضاد (فلو كان)
مدركها (جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض مثلا فى جسم واحد وانه محال) بديهة
(الجواب ان صورتى الضدين لاتضاد بينهما لانهما تخالفان الحقيقة الخارجية) فليس يلزم من ثبوت
التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين (ولولا ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد) ايضا لان الضدين
لايجتمعان فى محل واحد ماديا كان اومجردا (وان سلمنا) تضاد صورتى الضدين (فلم لايجوز ان يقوم
كل) منهما (بجزء من الجسم) الذى يعقلهما معا غير الجزء الذى قام به الاخرى فلا يلزم اجتماع
المتضادين فى محل واحد (الخامس) منها ان نبطل كونها جسما بمامر ثم نقول (لوكان العاقل منها
جسمانيا) حالا فى جميع البدن اوفى بعضه (لعقل محله دائما اولم يعقله دائما والثانى باطل اما الملازمة
فلان تعقله لمحله ان كفى فيه حضوره لذاته كان حاصلا دائما) يعنى ان الصورة الخارجية التى
للمحل حاضرة بذاتها عند العاقل دائما فلو كفى ذلك فى تعقله اياه كان تعقله مستمرا دائما (والاحتياج
تعقله له (الى حصول صورة اخرى) منتزعة (منه) حاصلة فيه (وانه محال لانه يقتضى اجتماع المثلين)
لان الصورتين متماثلتان فى الماهية (فلا يحصل) ذلك التعقل دائما (واما بطلان التالى فبالوجدان
اذما من جسم فينا يتصور انه محل للعلم) والقوة العاقلة (كالقلب والدماغ وغيرهما) من اجزاء
البدن (الاونعقله تارة ونغفل عنه اخرى الجواب منع الملازمة) بمنع ما ذكر فى بيانها (لجواز ان لايكفى
فى تعقله (حضوره) بصورته الخارجية (ولا يحتاج) ايضا (الى حصول صورة اخرى بل يتوقف
على شرط غير ذلك) لان كون التعقل بحصول الصورة ممنوع عندنا (سلمناه لكن لانسلم
ان حصول صورة اخرى فيه اجتماع للمثلين وانما يلزم ذلك ان لوتماثل الصورة الخارجية والصورة
الذهنية وهو ممنوع) سلمنا تماثلهما لكن لا اجتماع بينهما فى محل واحد لان احداهما محل للعاقلة
والاخرى حالة فيها ﴿ خاتمة ﴾ فى رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة) التى يشير اليها كل احد
بقوله انا (وهى) كثيرة لكن المشهور منها (تسعة الاول لابن الراوندى انه جزء لايتجزى
فى القلب لدليل عدم الانقسام مع نفى المجردات) يعنى انها جوهر لظهور قيامها بذاتها وغير
منقسمة لمامر من تعقلها للبسائط وليست مجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة فتكون جوهرا
فردا هو فى القلب لانه الذى ينسب اليه العلم (الثانى للنظام انها اجزاء) هى اجسام (لطيفة سارية
فى البدن) سريان ماء الورد فى الورد (باقية من اول العمر الى آخره لايتطرق اليها تحلل وتبدل)
حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض مافيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء (انما المتحلل والمتبدل)
من البدن (فضل ينضم اليه و ينفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق) من اول عمره الى آخره ولاشك
ان المتبدل ليس كذلك (الثالث انه قوة فى الدماغ وقيل فى القلب الرابع انه ثلاث قوى احديها

في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية الخامس انه الهيكل المخصوص) وهو المختار عند جهور المتكلمين (السادس انه الاخلاط) الاربعة (المعتدلة كما وكيفا السابع انه اعتدال المزاج النوعي الثامن انه الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى الحياة وبالعكس التاسع انه الهواء اذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة) فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه (واعلم ان شيئا من ذلك) الذي رويناه (لم يقم عليه دليل وماذكروه لا يصلح للتعويل) عليه ※ المقصد الثالث ※ في ان النفس الناطقة حادثة اتفق عليه المليون اذ لاقديم عندهم الا الله وصفاته) عند من اثبتها زائدة على ذاته (لكنهم اختلفوا في انها هل تحدث مع) حدوث (البدن او قبله فقال بعضهم تحدث معه لقوله تعالى بعد تعداد اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر والمراد) بهذا الانشاء (افاضة النفس) على البدن (وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه الصلاة والسلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وغاية هذه الادلة الظن) دون اليقين الذي هو المطلوب (اما الآية فلجواز ان يريد بقوله ثم انشأناه جعل النفس متعلقة به وانما يلزم) من ذلك (حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد فتعارضه الآية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث بالعكس) فلكل رجحان من وجه فيتقاومان (هذا) كما ذكرناه (و) اما (الحكماء) فانهم (قد اختلفوا في حدوثها فقال به ارسطو ومن تبعه ومنعه من قبله وقالوا بقدمها احتج ارسطو بانها لو قدمت فاما ان تكون قبل التعلق بالبدن) متعددة (متمايزة اولا فان كانت متمايزة فتمايزها) وتعينها (اما بذواتها او لا بذواتها فان كان بذواتها) او بلوازمها (فتكون كل نفس) من النفوس البشرية (نوعا منحصرا في الشخص) الواحد (فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وانه باطل اذ اولم نقل بان كلها متماثلة فلا اقل من ان يوجد) فيما بين الجميع (نفسان متماثلان وان كان) تمايزها (لا بذواتها كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم) من ان تعدد افراد النوع الواحد معلل بقابله والاعراض المكتنفه به (ومادتها البدن فتكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر ويلزم التناسخ) اي انتقالها من بدن الى آخر (وسنبطله وان لم تكن) قبل التعلق (متمايزة) بل كانت واحدة (فبعد التعلق ان بقيت) على وحدتها (كما كانت كانت نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم ان يشتركا في صفات النفس من العلم والقدرة واللذة والالم) وسائر الصفات وانه باطل بالضرورة (وان لم تبق كما كانت) بل تكثرت (لزم التجزي والانقسام ولا يتصور هذا الا فيما له مقدار) وحجم فلا تكون مجردة بل مادية (وايضا فقد عدمت) بذلك التجزي والانقسام (تلك الهوية) الواحدة القديمة (وحصلت هويتان اخريان حادثتان ويلزم المطلوب) وهو ان النفوس المتعلقة بالابدان حادثة (احتج الخصم) على قدمها (بوجوه) ثلاثة (الاول ان كل حادث له مادة) فلو كانت النفس حادثة كانت مادية لا مجردة (قلنا) بعد تسليم الملازمة تلك المادة التي يستلزمها الحدوث (اعم من مادة يحل) الحادث (فيها او يتعلق بها) والمتعلق بالمادة يجوز ان يكون مجردا بحسب ذاته (الثاني او لم تكن) الناطقة (ازلية لم تكن ابدية) ايضا والتالي باطل اتفاقا واما الملازمة فلانها اذا كانت حادثة يزول وجودها لان كل كائن فاسد (والجواب المنع) ومعنى القضية المذكورة ان كل حادث فهو في حد ذاته قابل للعدم وليس يلزم منه طريانه عليه لجواز ان يمتنع عدمه لغيره ابدا (الثالث يلزم عدم تناهي الابدان) والصواب عدم تناهي النفوس وذلك لانها اذا كانت حادثة كان حدوثها بحدوث الابدان التي هي شرط فيضانها من المبدأ القديم والابدان غير متناهية لاستنادها الى انقضاء الادوار الفلكية التي لا تتناهى فتكون النفوس البشرية غير متناهية ايضا لكن لا استحالة في لاتناهي الابدان والادوار لانها متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع امور موجودة غير متناهية وهو محال بالتطبيق (والجواب شرط امتناعه الترتب) الطبيعي او الوضعي (كما مر) والنفوس الناطقة وان كانت موجودة مجتمعة الا انها غير مترتبة فيجوز لا تناهيها ※ تنبيه ※ قال ارسطو كل حادث لابد له) من استناده الى المبدأ القديم الواجب (من شرط

حادث) دقوله (دفعاللدور والتسلسل) تعليل لما هو المقدر فى الكلام واما الاحتياج الى الشرط فلئلا
يلزم تخلف المعلول عن علته التامة (فالحدوث النفس) من المبدأ المفيض (شرط وهو حدوث البدن)
لانه القابل المستعد لتدبيرهـا وتصرفهـا (فاذا حدث البدن فاض عليه نفس من المبدأ الفياض
ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد و به ابطل التناسخ) حيث قال ان صح التناسخ
(فاذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخ وفاض عليه نفس اخرى) حدثت الآن (لما ذكرنا
من حصول العلة) المؤثرة (بشرطها كلا فتكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة
فان كل احد يجد ان نفسه واحدة واعلم ان هذا) الذى ذكره ارسطو فى حدوث النفس و بطلان
التناسخ (دور صريح فانه بين حدوث النفس بلزوم التناسخ) على تقدير قدمها (وابطاله ثم بين
بطلان التناسخ بحدوث النفس وانما يصح له ذلك لو بين احدهما بطريق آخر مثل ما يقال
فى ابطال التناسخ انه يلزم تذكرها لاحوالها فى البدن الآخر اوان استعداد الابدان للنفوس
وتكونها) اى وحدوث النفوس (على وتيرة) واحدة فانه كلما استعد بدن حدث نفس (بخلاف مفارقة
النفوس) مع حدوث الابدان (اذ قد يتفق و باء) اى فساد هواء (او جايحة) اى حادثة مستأصلة
كالطوفان (او قتل عام يهلك فيهما من النفوس) دفعة (ما يعلم بالضرورة انه لم يحدث فى ذلك
الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان) كما نقل من انه وقع حرب فى ارض يونان فقتل فى يوم
واحد مائتا الف من الجانبين ومن المعلوم انه لم يحدث فى ذلك اليوم ابدان بهذا العدد فى جوانب
العالم لتتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن ابدانها فلو كان تعلق النفوس على طريقة
التناسخ لزم تعطل بعضها الى ان يحدث بدن تتعلق به (وليس شئ منهما) والاظهر منهما
اى من هذين الطريقين الآخرين (يصلح للتعويل) اذ لا نسلم لزوم التذكر لاحوالها
فى البدن السابق لجواز كونه مشروطا بالتعلق به على انه قد نقل عن بعضهم انه قال انى لاتذكر
كونى فى صورة الجمل ولا نسلم ان عدد ابدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة فى البحور والبرارى
لا يساوى عدد تلك النفوس المفارقة (وعلى اصل الدليل) الذى ابطل به التناسخ (اعتراضات
تعرفها ان كان ما مهدنا لك من الاصول على ذكر منك فلا نعيدها حذرا من الاطناب) مثل ان يقال
لا نسلم ان كل حادث لا بد له من شرط حادث فان الفاعل المختار له ان يخصص الحوادث باوقاتها من غير
ان يكون هناك داع وليس هذا مستلزما للتخلف عن العلة المستلزمة سلمناه لكن لا نسلم ان شرط حدوث النفس
هو البدن ولم لا يجوز ان يكون له شرط غيره سلمناه لكن لا نسلم انه اذا حدث بدن وجب ان يفيض عليه نفس
انما يجب ذلك اذا لم يتعلق به نفس مستنسخة وقد يقال اراد باصل الدليل ما ذكره ارسطو على حدوث النفس
فانه اصل لدليله على ابطال التناسخ فيعترض عليه بانا لا نسلم ان علة التمايز اما الذات اوغيرها لان التمايز
امر عدمى فلا يحتاج الى علة ولا نسلم تماثل النفوس كلها ولا تماثل نفسين منها والاستعداد لا يجدى نفعا
ولا نسلم ان تمايز افراد نوع واحد انما يكون بالقابل وما تقدم فى بيانه قد ظهر لك هناك فساده الى غير ذلك
مما لا يخفى على الفطن ﴿ المقصد الرابع ﴾ تعلق النفس بالبدن) ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بادنى سبب
مع بقاء المتعلق بحاله كتعلق الجسم بمكانه والا تمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة من غير حاجة
الى امر آخر وليس ايضا تعلقا فى غاية القوة بحيث اذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض
والصور المادية بمحالها لما عرفت من انها مجردة بذاتها غنية عما تحل فيه بل هو تعلق متوسط بين بين
كتعلق الصانع بالآلات التى يحتاج اليها فى افعاله المختلفة ومن ثمه قيل هو (تعلق العاشق بالمعشوق) عشقا
جبليا الهاميا فلا ينقطع مادام البدن صالحا لان يتعلق به النفس الا يرى انها تحبه ولا تمله مع طول الصحبة
ولا تتكره مفارقته وذلك (لتوقف كمالاتها ولذاتها) العقلية والحسية (عليه) فانها فى مبدأ خلقتها خالية
من الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الى آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات والى
ان تكون تلك الآلات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى اذا حاولت فعلا خاصا

كالابصار مثلا التفت الى العين فتقوى على الابصار التام وكذا الحال فى سائر الافعال ولو اتحدت الآلة لاختلطت الافعال ولم يحصل لها شئ منها على الكمال واذا حصلت لها الاحساسات توصلت منها الى الادراكات الكلية ونالت حظها من العلوم والاخلاق المرضية وترقت الى لذاتها العقلية بعد احتظائها باللذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتعلق العاشق فى القوة بل اقوى منه بكثير (و) انما تتعلق من البدن (اولا بالروح القلبى المتكون فى جوفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه) فان القلب له تجويف فى جانبه الايسر ينجذب اليه لطيف الدم فيبخره بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه اول متعلق للنفس بان شد الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة عماوراء موضع الشد ولا يبطلها عمايلى جهة الدماغ وايضا التجارب الطبية تشهد بذلك (وتفيده) اى تفيد النفس الروح بواسطة التعلق (قوة بها تسرى) الروح (الى جميع البدن فتفيد) الروح الحامل لتلك القوة (كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التى فصلناها فيما قبل وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات القوى) كما مر مرارا

﴿ المرصد الرابع فى العقل ﴾

والمراد به كما مر موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزأ منه بل هو جوهر مجرد فى ذاته مستغن فى فاعليته عن الآلات الجسمانية (وفيه مقاصد) ثلاثة ﴿ الاول فى اثباته ﴾ قال الحكماء اول ماخلق الله تعالى العقل كما ورد نص الحديث) قال بعضهم وجه الجمع بينه وبين الحديثين الآخرين اول ماخلق الله القلم واول ماخلق الله نورى ان المعلول الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته ومبدأه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة فى صدور سائر الموجودات ونقوش العلوم يسمى قلما ومن حيث توسطه فى افاضة انوار النبوة كان نورا لسيد الانبياء (واحتجوا) على اثبات العقل (بوجهين * الاول الله تعالى واحد) حقيقى لاتكثر فيه اصلا بوجه من الوجوه (فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد و يمتنع ان يكون ذلك) الصادر عنه (جسما لتركبه) فلو صدر اولا لزم تعدد الصادر فى المرتبة الاولى (ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة) لان الجزء متقدم على الكل فلو كان هو الصادر الاول لتقدم على اجزائه (ولا) يجوز ايضا ان يكون الصادر الاول (احد جزئيه اذ لا يستقل بالوجود دون الآخر) فلا يستقل بالتأثير ايضا والصادر الاول مستقل بالوجود والتأثير معا (ولا عرضا اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر) الذى هو محله فكيف يوجد قبله (ولا نفسا اذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم) الذى هو آلتها (فيمتنع ان يكون سببا لمابعده) و يجب ذلك فيما صدر اولا (فتعين ان يكون الصادر الاول (هو العقل * لخيصه اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتأثير وغير العقل ليس كذلك لانتفاء القيد الاول فى الجسم والثانى فى الهيولى والصورة والعرض والثالث فى النفس الثانى الموجد للجسم) كالفلك مثلا (لا يجوز ان يكون هو الواجب لذاته ولا الا وجد جزئيه) لان موجد الكل حقيقة يجب ان يكون موجدا لكل واحد من اجزائه (فيكون) الواجب تعالى (مصدر الاثرين فى مرتبة واحدة (ولا جسما آخر اذ الجسم انما يؤثر فيما له وضع) مخصوص (بالقياس اليه) اما بالمجاورة والقرب او المحاذاة والمقابلة علم ذلك (بالتجربة) فان النار لا تسخن اى جسم كان بل مايقاربها والشمس لا تضئ الا ما يقابلها (فلو) اوجد جسم جسما آخر لوجب ان يفيض صورته على هيولاه ولو (افاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى وضع قبل الصورة وانه محال) لان وضع الهيولى مستفاد من الصورة التى هى ذات وضع بالذات لكونها فى حد نفسها ممتدا فى الجهات (ولا نفسا لتوقف تأثيرها عليه) فان النفس لا تؤثر الا بالآلات جسمانية فيكون تأثيرها متأخرا عن الجسم فكيف يتصور ايجادها اياه (ولا احد جزئيه والا لكان) ذلك الجزء الموجد للجسم (علة للآخر وقد ابطلناه لعدم استقلاله بالوجود) دون الآخر فلا يتصور كونه علة موجدة للآخر (ولا عرضا

لتأخره عنه) فى الوجود (فهو) اى الموجد للجسم (العقل * الاعتراض بناء على) تسليم (ان الواحد لايصدر عنه الاالواحد اما على) الوجه (الاول فلا يجوز ان يكون اول صادر هو الجسم بان يصدر احد جزئيه) عن الواجب تعالى ابتداء (و بواسطته يصدر الآخر) وقد صرحوا بان الصورة جزء علة الهيولى وليس يلزم من كونها غنية فى مدخلية التأثير عن الهيولى كونها غنية فى وجودها متشخصة عنها (وان سلم) ذلك (فلم لا يجوز ان يكون) الصادر الاول (نفسا ولا يلزم من توقف تصرفها فى البدن على تعلقها به توقف ايجاده مطلقا) على ذلك التعلق فيجوز ان يوجد الجسم بلا تعلق هو منشأ للتصرف والتدبير (وان سلم فلم لا يجوز ان يكون) الصادر الاول (صفة قائمة بذات الله تعالى ودليلهم على عدم زيادة الصفات سنبطله واما على) الوجه (الثانى فلم لا يجوز ان يكون الموجد للجسم جسما قوله انما يؤثر) الجسم (فيماله وضع بالنسبة اليه ممنوع والاستقراء) على سبيل التجربة كما ذكرتم (لا يفيد العموم) لانه استقراء ناقص (سلمناه لكن قد يكون الموجد نفسا توجده اولا ثم تعلق به سلمناه لكن قد يكون هو الواجب) بان يوجد احد جزئيه ابتداء و بتوسطه الجزء الآخر (كما مر) فى الاعتراض على الوجه الاول ❊ (المقصد الثانى) ❊ فى ترتيب الموجودات على رأيهم قالوا اذا ثبت ان الصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلاثة وجوده فى نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار امر (فباعتبار وجوده) يصدر (عقل و باعتبار وجوبه بالغير) يصدر (نفس وباعتبار امكانه) يصدر (جسم) هو الفلك الاول وانما قلنا ان صدورها عنه على هذا الوجه (اسنادا للاشرف الى الجهة الاشرف والاخس الى الاخس فانه احرى واخلق وكذلك) يصدر (من) العقل (الثانى عقل) ثالث (ونفس) ثانية (وفلك) ثان وهكذا (الى) العقل (العاشر) الذى هو فى مرتبة التاسع من الافلاك اعنى فلك القمر (و يسمى العقل الفعال) المؤثر فى هيولى العالم السفلى (المفيض للصور) والنفوس (والاعراض على العناصر) البسيطة (و) على (المركبات) منها (بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية) والاتصالات الكوكبية (واوضاعها * الاعتراض) ان يقال (هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلابد لها من مصادر) متعددة (والابطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الاالواحد فيبطل) حينئذ (اصل دليلكم وان كانت اعتبارية امتنع ان تصير جزأ لمصدر الامور الوجودية) وقد يجاب عنه بانها ليست جزأ من المؤثر بل هى شرط للتأثير والشرط قد يكون امرا اعتباريا لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة للمبدأ الاول فيجوز ان تكون بجنسها مصدرا لامور متعددة كالمعلول الاول وذلك مناف لمذهبهم الذى بنوا عليه كلامهم فى ترتيب الموجودات (وحديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابى) لا يلتفت اليه فى المطالب العلمية (واسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة) المقادير المتكثرة كثرة لا تحصى (الى جهة واحدة) فى العقل الثانى كما زعموه (مشكل) جدا (وكذلك اسناد الصور والاعراض التى فى عالمنا هذا مع كثرتها) الفائتة عن الحصر (الى العقل الفعال) مشكل ايضا (وبالجملة فلا يخفى) على الفطن المصنف (ضعف ما اعتمدوا عليه فى هذا المطلب العالى) وفى الملخص انهم خبطوا فتارة اعتبروا فى العقل الاول جهتين وجوده وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك ومنهم من اعتبر بدلهما تعقله لوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلاثة اوجه كما ذكر فى متن الكتاب وتارة من اربعة اوجه فزادوا علمه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر ان العقول عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ما هى عليه فى نفس الامر ❊ (المقصد الثالث) ❊ فى احكام العقول وهى سبعة * الاول انها ليست حادثة لما تقدم ان الحدوث يستدعى مادة * الثانى ليست كائنة ولا فاسدة اذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة اخرى) فلا يتصور الا فى المركب المشتمل على جهتى قبول وفعل (واما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل) فلا تكون العقول لبساطتها فاسدة بل ابدية (الثالث نوع كل عقل منحصر فى شخصه اذ تشخصه بماهيته والالكان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم * الرابع ذاتياتها حاصلة لكمالاتها

اى ما يمكن لها فهو حاصل) بالفعل دائما (ومالبس حاصلا لها فهو غير ممكن لما علمت ان الحدوث يستدعى مادة يتجدد استعدادها بحركة دورية سرمدية فلا يتصور الا في مادي هو بحث الزمان) والعقول مجردة غير زمانية (الخامس انها عاقلة لذواتها اذ التعقل حضور الماهية المجردة) عن الغواشي الغريبة (عند الشئ) المجرد القائم بذاته (ولاشك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم من حضور الماهية المغايرة وغير المغايرة) والتغاير الاعتبارى كاف في تحقق الحضور (وفيه نظر لجواز ان يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما في الحواس) فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقا والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وهو باطل (السادس انها تعقل الكليات وكذا كل مجرد) من المجردات القائمة بذواتها فانه يعقل الكليات (اذ كل مجرد) كذلك (يمكن ان يعقل) لان ذاته منزه عن العلائق الغريبة عن ماهيته والشوائب المادية المانعة عن التعقل فماهيته لا تحتاج الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل فكل مجرد فهو في حد نفسه يمكن ان يعقل (وكل ما يمكن ان يعقل فيمكن ان يعقل مع غيره اذ) نعلم بالضرورة انه (لا انضاد في التعقلات) فكل معقول يمكن ان يعقل مع كل واحد من سائر المعقولات وايضا كل ما يعقل فانه لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالامور العامة كالوحدة والامكان وغيرهما والحكم بين شيئين يستدعى تعقلهما معا فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره في الجملة وحينئذ (فيمكن ان يقارنه) اى المجرد (الماهية المجردة) اى الماهية الكلية التى (للغير في العقل) لان التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا تعقل المجرد مع ماهية غيره كانا معا حاصلين في العقل فيكون كل منهما مقارنا للآخر فيه واذا امكن ان يقارن ماهية الغير المجرد في العقل (فيمكن ايضا ان يقارنها) اى يقارن ماهية الغير ماهية المجرد (مطلقا) اى سواء كان المجرد موجودا في العقل او في الخارج (اذ كونها) اى حصول ماهية المجرد (في العقل ليس شرطا للمقارنة) المطلقة وصحتها (لانه لو كان شرطا) للمقارنة على الاطلاق وصحتها (لكان مقارنته) اى مقارنة المجرد (للعقل) التى هى اخص من مطلق المقارنة (مشروطة) ايضا (بكونها) اى بكون ماهية المجرد (في العقل) لان الاخص لابد ان يكون مشروطا بما شرط به الاعم (و) حينئذ (يلزم الدور) لان كون ماهية المجرد في العقل هو عين مقارنته له المشروطة به) واذا لم يكن كون المجرد في العقل شرطا للمقارنة بينه وبين ماهية الغير جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج (واذا جاز مقارنة) الماهية الكلية (المجردة) التى للغير (اياها) يعنى ماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج (امكن تعقلها) اى تعقل الماهية الكلية (له) اى للمجرد اذ لا معنى لتعقله للماهية الكلية الا مقارنة تلك الماهية له في وجوده الخارجى (وكل ما هو ممكن له فهو حاصل له بالفعل) دائما لما عرفت (فاذن هو عاقل لكل ما يغايره) من الكليات (بالفعل وهو المطلوب) ومحصول الكلام ان المجرد يصح ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع كل واحد مما يغايره من المفهومات وكل ما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان قارن ماهيته ماهية غيره لان تعقل الشئ عبارة عن حصول ماهيته في العقل ثم ان امكان مقارنة المعقول المجرد لماهية معقول آخر ليس متوقفا على حصول المجرد في العقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة عليه كان امكان الشئ متوقفا على وجوده ومتأخرا عنه وانه محال واذا لم يتوقف امكان المقارنة على وجود المجرد في العقل امكن المقارنة حال كون المجرد موجودا في الخارج ولا يتصور ذلك الا بحصول الغير في المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله اياه واذا امكن تعقله له كان حاصلا بالفعل لان التغير والحدوث من توابع المادة (الجواب لا نسلم ان كل مجرد يمكن تعقله كالبارى) تعالى فان حقيقته مجردة مع انه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم (وحقيقة العقول والنفوس) فانها غير معقولة لنا اذ لا جزم بامكان تعقلها ولا نسلم ان المجرد في صيرورته معقولا لا يحتاج الى عمل يعمل به انما يصح ذلك اذا انحصر المانع من التعقل في المادة وتوابعها وهو ممنوع (وان سلمنا فلا نسلم ان كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير وما الدليل عليه والوجدان) الشاهد بعدم التضاد والتنافى

بين التعقلات (لايعمم). شهادته لعدم تعلقه بجميع المفهومات (كيف والغير قديكون ممـا لايجوز تعقله) كما اشرنا اليـه (وان سلم فلانسلم انه) اى تعقـله مع الغير (يقتضى مقارنة الماهية المجردة) التى لذلك الغير (للعقل) اى للمجرد المعقول (وانما يصح) ذلك (لوكان العلم حصول الماهية المجردة فى العقل) حتى اذا تعقلا معا كانا موجودين متقـارنين فيه (وقد تكلمنا فيـه)حيث بينا ان العـلم تعلق خاص بين العالم والمعلوم (وان سلمنـا) ان تعقلهما يستلزم تقارنهمـا فى الوجود الذهنى (فلانسلم انه يلزم من جواز المقارنة) بينهما فى العقل (جواز مقارنته) اى مقارنة المجرد (للغير مطلقـا قوله والا لكان مقارنته للعقل مشروطة بكونها فى العقل)ويلزم الدور (قلنا انما يلزم ذلك ان لوكانت المقـارنتان) اى مقارنة احد المعقولين للآخر فى العقل ومقارنة احدهما للعقل (مثلين) حتى يلزم من اشتراط المقارنة الاولى بكون المجرد فى العقـل اشتراط الثانية به ايضا فيـدور (وهو) اى كونهما مثلين (ممنوع فان حصول الشيئين) كالمجرد وماهية الغير (فى ثالث) هو العقـل (مخالف لحصول احدهما) اى احد الشيئين كالمجرد (فى الآخر) كالعقل فان الاول مقارنة احد الحالين فى محل للحال الآخر والثـانى مقارنة الحـال لمحله فاين احدهما من الآخر فـلا يلزم من كون المقارنة بين المجرد وماهية الغير مشروطة بكون المجرد فى العقـل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به ليكون من قبيل الاشتراط الشئ بنفسه لايقـال قد لزم من تعقلهما معا المقـارنة بينهما فى العقل فقلنا ليست المقـارنة مطلقا مشروطة بكون المجرد فى العقل والا دار كما عرفت لانا نقول ليس يزعم الخصم ان كل مايطلق عليه المقارنة بالنسبة الى المجرد مشروط بكونه فى العقـل حتى يتم ما ذكرتم بل يزعم ان المقارنة بين المجرد وغيره من المعقولات مشروطة بكونها فى العقل حتى اذا وجد المجرد فى الخارج فات شرط المقـارنة بينهما فلم يمكن ان يقارنه غيره فلا يصح تعقله اياه (وان سلم) تماثل المقارنتين وانه يمكن مقـارنة كل واحـد من المعقولات للمجرد فى الوجود الخارجى (فلا يلزم) من ذلك (امكان تعقله) للمعقولات المقـارنة له (وانما يلزم هذا لوكان هو)اى المجرد (قابلا للتعقل) اى لكونه عاقلا وهو ممنوع (لايقـال التعقل نفس هذه المقارنة) فاذا امكنت المقارنة فقد امكن التعقل قطعا (لانا نمنعه)اى نمنع اتحادهما (لجواز ان يكون التعقل (امرا مغايرا) للمقارنة (مشروطا بها) وليس يلزم من امكان الشرط فى موضع امكان المشروط فيه (السابع انها لاتعقل الجزئيات من حيث هى جزئية (لانها تحتاج الى آلات جسمانية) لتدرك بهـا (ولانها)اى الجزئيات (تتغير) فالعلم بها يكون متغيرا فلا يثبت لما لايجوز عليه التغير (والاعتراض عليـه سنعرفه فى بحث صفات البارى) سبحـانه (فى مسئلة العلم) فان علمه تعالى محيط بهـا من غير ان يكون هنـاك آلة جسمانية اوتغير فى ذاته اوصفاته الحقيقية ﴿ خاتمة ﴾ لمباحث العقول (فى الجن والشياطين) فانها ايضا من الجواهر الغائبة عن حواسنا (وهى عند المليين اجسام تتشكل باى شكل شاءت) وتقدر عـلى ان تتولج فى بواطن الحيوانات وتنفذ فى منـافذهـا الضيقة نفوذ الهواء المستنشق واختلفوا فى اختلافهما بالنوع مع الاتفاق على انهما من اصناف المكلفين كالملك والانس (ومنعه الفلاسفة لانها اما ان تكون) اجساما (لطيفة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان لاتقدر) هى (على الافعـال الشاقة وتتلاشى بادنى قوة) وسبب من خارج يصل اليها (وهو خلاف ما تعتقدونه واما الثـانى فلانه يوجب ان ترى ولوجوزنا اجساما كثيفة لانراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال و بلاد لانراها و بوقات وطبول لانسمعها وهو سفسطة) محضة (والجواب ان لطفها بمعنى الشفافية) اى عدم اللون (فلا يلزم احد الامرين لجواز ان يقوى الشفاف)الذى لالون له (على الافعال الشاقة ولا ينفعل بسرعة ومع ذلك فلا نراها وبالجملة فان اردتم باللطافة الشفافية فنختار انها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها)على تلك الافعال (وان اردتم) بها (سرعة الانفعال والانقسام الى اجزاء) متصغرة (ورقة القوام) فان اللطافة تطلق على هذه المعانى (فنختار انها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسماء) الا انه يشكل سهولة تشكلها باى شكل شاءت فلذلك قال (كيف وقد يفيض عليها القادر المختار مع لطافتها)ورقتها (قوة عظيمة فان القوة

لا تتعلق بالقوام) فى الرقة والغلظ ولا بالجثة فى الصغر والكبر (الا ترى ان قوام الانسان دون قوام الحديد والحجر وترى بعضهم يفتل الحديد ويكسر الحجر ويصدر منه ما لا يمكن ان يسند الى غلاظ القوام وترى الحيوانات مختلفة فى القوة اختلافا ليس بحسب اختلاف القوام) والجثة (كما فى الاسد مع الحمار قال قوم هى النفوس الارضية) فان النفس ان كانت مدبرة للاجرام العلوية فهى النفس الفلكية وان كانت مدبرة للعناصر فهى النفس الارضية اى السفلية (وهى مختلفة فمنها الملائكة الارضية) واليها اشار عليه السلام بقوله اتانى ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار وقد وقع فى بعض النسخ بدل الارضية الكروبية بتخفيف الراء اى الملائكة المقربون ورد بانه غير مناسب لان الكروبية من الملائكة هم المهيمون المستغرقون فى انوار جلال الله سبحانه وتعالى بحيث لا يتفرغون معه لشئ اصلا لا لتدبير الاجسام ولا للتأثير فيها (ومنها الجن ومنها الشياطين وغير ذلك فهذه جنود ربك (لا يعلمها الا هو وقال قوم هى النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة) من المفارقة عن الابدان (تتعلق بالخيرة) من المقارنة لها نوعا من التعلق (وتعاونها على الخير والسداد (وهى الجن والشريرة) منها (تتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر) والفساد (وهى الشياطين والله اعلم بحقائق الامور

﴿ الموقف الخامس فى الالهيات ﴾

التى هى المقصد الاعلى فى هذا العلم (وفيه سبعة مراصد) لا خمسة كما وقع فى بعض النسخ (المرصد الاول فى الذات وفيه مقاصد) ثلاثة (المقصد الاول فى اثبات الصانع وفيه مسالك خمسة ﴿ المسلك الاول للمتكلمين ﴾ قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل) على اثبات الصانع (بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه) بناء على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده او الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا (فهذه وجوه اربعة * الاول الاستدلال بحدوث الجواهر) قيل هذا طريقة الخليل صلوات الرحمن وسلامه عليه حيث قال * لا احب الآفلين (وهو ان العالم) الجوهرى اى المتحيز بالذات (حادث) كما مر (وكل حادث فله محدث) كما تشهد به بديهة العقل فان من رأى بناء رفيعا حادثا جزم بان له بانيا وذهب اكثر مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارة بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة واخرى بان الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج فى ترجح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف فى الامور العامة (الثانى) الاستدلال (بامكانها وهو ان العالم) الجوهرى (ممكن لانه مركب) من الجواهر الفردة ان كان جسما (وكثير) ان كان جسما وجوهرا فردا والواجب لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقى (وكل ممكن فله علة مؤثرة * الثالث) الاستدلال (بحدوث الاعراض) اما فى الانفس (مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما فلا بد) لهذه الاحوال الطارئة على النطفة (من مؤثر صانع حكيم) لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل محال وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له لانها افعال عجز العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها واما فى الآفاق كما نشاهد من احوال الافلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور فى الكتاب المجيد ومشروح فى التفاسير (الرابع) الاستدلال (بامكان الاعراض) مقيسة الى محالها كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال * ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى * اى اعطى صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به (وهو ان الاجسام متماثلة) متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت (فاختصاص كل) من الاجسام (بماله من الصفات جائز فلا بد فى التخصيص من مخصص) له ثم بعد هذه الوجوه) الاربعة (نقول مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب والا كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم

﴿ الجزء الثانى ﴾

* بسم الله الرحمن الرحيم *

وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين * ربنا يمم بالخير واعصمنا من الزيغ والزلل * والخطأ والخطل * واجعله خالصا لك

قوله المرصد الاول فى الذات) اى فى بعض احوال الذات وهو ما ليس من الصفات المذكورة فيما بعد هذا المرصد بقرينة المقابلة فان قلت ما السبب فى افراز المقاصد المذكورة فى هذا المرصد عما بعدها وتقديمها عليها قلت اما المقصد الاول فظاهر لان اثبات الوجود اهم مع ان الصفات الوجودية تتوقف على وجود موصوفها وكذا الاتصاف فى الخارج بالصفات السلبية اذا اخذت على وجه العدول لا سالبة المحمول واما المقصد الثانى فلان مخالفة ذاته لسائر الذوات مبنى لاختصاصه بالصفات الثبوتية القديمة والصفات السلبية ايضا كما سيظهر واما المقصد الثالث فلارتباطه باثبات الوجود اشد ارتباط وانما لم يقدمه على المقصد الثانى بناء على انه ليس فيه ههنا تفصيل يعتنى بشانه وانما هو اشارة الى ما فصل فى الامور العامة

قوله اما بامكانه او بحدوثه) المتبادر من هذه العبارة ومن سياق كلامه فيما بعد هو الاستدلال بالامكان وحده ولما كان مخالفا لمذهب جمهور المتكلمين وقد قيد المسلك بكونه للمتكلمين ولم يسبق منه تعرض لقول بعضهم بان علة الاحتياج مجرد الامكان لم يلتفت اليه الشارح وحمل قوله اما بامكانه على اعتبار الامكان مع اعتبار الحدوث شرطا او شطرا وقوله او بحدوثه على اعتبار الحدوث وحده ٢

اماالدور اوالتسلسل واماالانتهاءالى مؤثرواجب الوجود لذاته والاول بقسميه باطل لمامر) فى مرصد العلة والمعلول من الامور العامة (فتعين الثانى وهوالمطلوب) ولايذهب عليك ان ماذكره تطويل ورجوع بالاخرة الى اعتبار الامكان وحده والاستدلال به والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثرفقالوا ان الاجسام محدثة لمامرفكذا الاعراض فلابدلهما من صانع ولايكون حادثا والااحتاج الى مؤثرآخر فيلزم الدوراوالتسلسل اوالانتهاء الى قديم والاولان باطلان والثالث هوالمطلوب ❊ المسلك الثانى ❊ للحكماء وهوان) فى الواقع (موجودا) مع قطع النظر من خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة يشهدبها كل فطرة (فان كان) ذلك الموجود (واجبافذاك) هوالمطلوب (وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر ولابد من الانتهاء الى الواجب والالزم الدور اوالتسلسل وفى هذا) المسلك (طرح لمؤنات كثيرة) كانت فى المسلك الاول من بيان حدوث العالم وامكانه ومايتوجه عليه من الاسئلة والاجوبة عنهافانها سقطت ههنا (كماترى ❊ المسلك الثالث ❊ لبعض المتاخرين) يعنى صاحب التلويحات وهوانه لاشك فى وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب ابتداءاوانتهى اليه فذاك وان تسلسلت الممكنات قلنا (جميع الممكنات) المتسلسلة الى غيرالنهاية (من حيث هوجميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التى هى غيره فله علة) موجدة ترجح وجوده على عدمه لماعرفت من ان الامكان محوج (وهى لاتكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشئ على نفسه) ولاجميع اجزائه لانه عينه (ولاتكون) ايضا (جزءه) اى بعض اجزائه (اذعلة الكل علة لكل جزء) وذلك لان كل جزء ممكن محتاج الى علة فلولم تكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلاتكون تلك الاولى علة للمجموع بل لبعضه فقط وحينئذ (فيلزم ان يكون) الجزء الذى هو (علة المجموع علة لنفسه ولعلله) ايضا واذالم تكن علة المجموع نفسه ولاامرا داخلا فيه (فاذن هوامر خارج عنه والخارج من جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب) ولابد ان يستند اليه شئ من تلك الممكنات ابتداء فتنتهى به السلسلة (واعترض عليه بوجوه ❊ الاول المجموع يشعر بالتناهى) لان مالايتناهى ليس له كل ولامجموع ولاجملة بل ذلك انمايتصور فى المتناهى وتناهى الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب (فاثباته به) اى اثبات الواجب بما يدل على تناهى الممكنات (مصادرة على المطلوب والجواب ان المرادبه) اى بالمجموع وما رادفه فى هذا المقام (هو الممكنات) باسرها (بحيث لايخرج عنهاشئ منها وذلك متصور فى غيرالمتناهى) اذيكفيه ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع آحاده انماالممتنع ان يتصور كل واحد ممالايتناهى مفصلا و يطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار (الثانى ان اردت بالمجموع كل واحد) من آحاد السلسلة (فعلته ممكن آخر متسلسلا الى غيرالنهاية) بان يكون كل واحد منها علة لمابعده ومعلولا لماقبله من غيران ينتهى الى حد يقف عنده (وان اردت به الكل المجموعى فلا نسلم انه موجود اذليس ثمه هيئة اجتماعية) الا بحسب الاعتبار وماجزؤه اعتبارى لايكون موجودا خارجيا (والجواب انا نريد) بالمجموع (الكل من حيث هو كل ولاحاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية) اذالكل ههنا عين الآحاد (كما فى مجموع العشرة) ولاشك ان الكل بهذا المعنى موجود ههنا (الثالث ان اردت بالعلة) العلة (التامة فلم لايجوز ان تكون نفسه قولك العلة متقدمة قلنا لانسلم ذلك فى) العلة (التامة فانها مجموع امور كل واحد منهامفتقر اليه) فيكون كل واحد من تلك الامور متقدما على المعلول (ولايلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كماان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها) ليس متقدما بل (هو نفس الماهية وان اردت بها) اى بالعلة (الفاعل وحده (فلم لايجوز ان يكون جزءه قولك لانه علة لكل جزء) فيكون علة لنفسه ولعلله (قلنا) ذلك (ممنوع ولم لايجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلاعلة او بعلة اخرى والجواب ان المراد) بالعلة هو (الفاعل المستقل بالفاعلية وهو فى مجموع كل جزء منه ممكن لابد ان يكون فاعلا لكل) من الاجزاء على معنى انه لايستند شئ منها بالمفعولية الا اليه اوالى ماصدر عنه (والا وقع بعض

٢ فقوله بناءه متعلق لمجموع قوله اما بامكانه او بحدوثه وجعله متعلقا بالحدوث فقط حتى يتجه حمل الامكان على الامكان المجرد بعيد جدا والحق انه لولم يقيد المسلك الاول بذلك كمالم يقيد فى المحصل لكان اظهر

قوله حيث قال لااحب الآفلين) اى لااحبهم فضلا عن عبادتهم لان الافول حادث بحدوث عارضه الدال على حدوثه اعنى الافول وماهو حادث فله محدث غيره فلايكون مبدأ لجميع الحوادث فلايكون صانعا للعالم ولايكون محبوبا للعاقل ثم ان الافول اعنى الغيبة وان عم الجوهر والعرض الا ان قوله عليه السلام لااحب الآفلين نفى لربوبية الجوهر على الوجه المذكور فلهذا قيل باختصاص طريقه عليه السلام بحدوث الجوهر وبهذا التقرير سقط مايقال من ان اللازم من استدلاله عليه السلام عدم صلاحية الآفل ربا لاثبوت الصانع للعالم وان الحدوث يقتضى المحدث هذا فان قلت يحتمل ان يكون استدلاله عليه السلام بالامكان بان يكون حاصله ان الافول تغير من حال الى حال والتغير يقتضى امكان المتغير المحوج الى علة قلت هذا انمايصح اذا علم اقتضاء التغيرامكان المتغير بلاملاحظة استلزامه للحدوث والا فالتجاوز منه الى الامكان بعدالعلم به وكونه اظهر فى الدلالة على المطلوب بعيد كل البعد والظاهر ان العلم بذلك الاقتضاء لايتحقق بدون تلك الملاحظة بقى ههنا شئ وهو ان ادلة استلزام حدوث الحال بحدوث المحل مما لايكاد يصح كماسيجئ فكيف استدل الخليل عليه السلام بحدوث الافول على حدوث محله وانه ليس ربا على ان كون الافول امرا موجودا ممايمكن ان يناقش فيه نعم كونه امرا متجددا ممالاخفاء فيه لكن محل المتجدد لايلزم ان يكون حادثا وقد يقال ان ذلك منه عليه السلام برهان حدسى فانه عليه السلام لقوة حدسه استفاد منه ان معروضه لايصلح للالوهية

قوله اى المتحيز بالذات)فسر العالم الجوهرى به لان المجردات غيرثابتة عندنا

قوله بناءرفيعا) التقييد بالرفيع ليس للاحتراز بل لزيادة مشابهته للعالم الجوهرى المشتمل على النظام الاحسن فان فى هذا رفعة شان كما ان فى ذلك رفعة محسوسة ٢

اجزائه بفاعل آخر) لم يصدر عنه (فاذاقطع النظر عنه) اى عن الآخر (لم تحصل الماهية) المعلولة التى هى المجموع (فلم يكن) ذلك الفاعل (فاعلا مستقلا) بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر (فان قيل هذا) الذى ذكرتموه (منقوض بالمركب من الواجب والممكن) فان مجموعهما من حيث هو مجموع لاشك انه ممكن لاحتياجه الى جزئه الذى هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه (وايضا لوكان فاعل الكل) بالاستقلال (فاعلا لكل جزء) منه كذلك (للزم فى مركب فى اجزائه ترتب زمانى) كالسرير مثلا (اما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته) المستقلة اذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب ان وجدت العلة المستقلة للكل لزم الامر الثانى وان لم توجد لزم الامر الاول وكلاهما محال (قلت الجواب عن الاول) وهو النقض (انا قيدناه) اى الكل (بما كل جزء منه ممكن) كما مر آنفا (فاندفع النقض) فان قيل نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه ونسنده بالمركب من الواجب والممكن فلا يجديكم اخراجه بقيد الامكان قلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل للكل يجب ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت آحاده باسرها ممكنة (وعن الثانى) وهو المعارضة (ان التخلف عن العلة الفاعلية) المستقلة بالمعنى الذى صورناه (لايمتنع) انما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع مايتوقف عليه التأثير اعنى العلة التامة على انا نقول (كيف) يتجه علينا ماذكرتم (والمراد) بقولنا علة الكل يجب ان تكون علة لكل جزء منه (ان علته) اى علة الجزء (لاتكون خارجة عن علة الكل و بذلك) الذى ذكرناه من المراد (يتم مقصودنا) وهو ان علة المجموع المركب من الممكنات كلها لايجوز ان تكون جزءه اذ يلزم حينئذ ان لاتكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهى اما نفسه وهو محال او ما هو داخل فيه فينقل الكلام اليه حتى ينتهى الى مايكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل جزء فرض علة فى تلك السلسلة فان علته اولى منه بان تكون علة لها فيلزم ترجيح المرجوح هذا خلف ولك ان تمسك فى ابطال علية الجزء بهذا ابتداء (ولايلزم ماذكرتم) من احد الامرين (اذ قد تكون علة كل جزء) من الاجزاء (جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل) فعند وجود الجزء المتقدم توجد علته التامة وعند وجود الجزء المتأخر توجد علته التامة ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم لوكانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه لزم ماذكرتموه

﴿المسلك الرابع﴾ وهو مما وفقنا لاستخراجه ان الموجودات لو كانت باسرها ممكنة) اى او لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات فى الممكن ولو انحصرت فيه (لاحتاج الكل) اى المجموع بحيث لايشذ عنه شئ من اجزائه الممكنة (الى موجد) لكونه ممكنا مركبا من ممكنات (مستقل) فى الايجاد بان لايستند وجود شئ من اجزائه الا اليه او الى ماهو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما ابتداء او بواسطة هى منه ايضا (يكون ارتفاع الكل مرة) اى بالكلية وذلك (بان لايوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده) اى وجود ذلك الموجد المستقل (اذ ما لايمنع جميع انحاء العدم لايكون موجبا للوجود) لما عرفت من ان الممكن مالم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها بحيث لايتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه ولاشك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى فانه قد يعدم بعدم هذا الجزء و بعدم جزء آخر وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب ان يكون بحيث يمتنع بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة الى اجزائه (و) الشئ (الذى اذا فرض عدم جميع الاجزاء) اى عدم اى واحد منها (كان) ذلك العدم (ممتنعا نظرا الى وجوده يكون خارجا عن المجموع) لانفسه ولا داخلا فيه لان عدم شئ منهما ليس ممتنعا نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته (فيكون) ذلك الخارج عن جميع الممكنات (واجبا) وجوده فى حد ذاته اذ لا موجود فى الخارج سوى الممكن والواجب (وهو المطلوب) فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات فى الممكن يكون خلفا لازما على تقدير نقيض المطلوب لا مطلوبا كأنه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود فى الممكنات و يلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون

(محالا)

٢ قوله بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها) الظاهر ان المراد من الفعل نفس الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى اذ الحاصل به من حيث هو كذلك لان احتياج الفعل الى الفاعل حينئذ لكونه فعلا وان كان قديما ضرورى فان قلت ماذكروه تمثيل يفيد الظن والمسئلة من المطالب العقلية التى يطلب فيها اليقين قلت قد سبق ان العلة اذا كانت قطعية فى التمثيل يرجع الى القياس و يفيد اليقين وعليه بنوا كلامهم لكن يرد عليه انا لانم ان الواحد منا محدث لافعاله ودعوى الضرورة لاتسمع ههنا قطعا وان ارادوا بالفاعل مطلق المؤثر يرد المنع عليه ايضا فلعل افعالنا عند دواعينا حدثت اتفاقا بلا مؤثر فان بنى هذا على مجرد ان كل حادث لابد له من محدث يلزم المصادرة على المطلوب وان اقاموا على استحالة الحدوث اتفاقا دليلا استغنوا بذلك الدليل عن هذا القياس

قوله وكل ممكن يحتاج الخ) فيه انه رجوع الى الاستدلال بالامكان وكان الكلام فى الاستدلال بالحدوث لايقال المراد ان كل ممكن يحتاج الى المؤثر لحدوثه لانا نقول ان اراد انه يحتاج اليه لحدوثه فقط يلزم المصادرة وان اراد انه يحتاج اليه لحدوثه وامكانه رجع الى الاستدلال بالمجموع وقد عرفت ان الكلام فى الاستدلال بالحدوث وحده فالحق ان يكون مبنى الكلام ههنا على شهادة البداهة

قوله والواجب لاتركيب فيه) اى مايكون واجبا لايكون مركبا ولا متكثرا وهذا الحكم لايتوقف على العلم بثبوت الواجب فى الواقع حتى يلزم الدور بل يكفيه ملاحظته ثم هذه المقدمة اشارة الى كبرى القياس والترتيب هكذا العالم الجوهرى مركب وكثير ولا شئ من الواجب بمركب ولا كثير فالعالم الجوهرى ليس بواجب ويلزم منه انه ممكن لانحصار الموجود فيهما فتوهم الاستدراك والاستطراد من قلة التدبر

قوله وكل ممكن فله علة) اى لامكانه وحدوثه اللازم له فى ماسوى الصفات فان قلت الثابت بهذا البرهان ان له علة لا ان له علة موجودة وانما يلزم لو بين ان الماهية من حيث هى لاتؤثر مع ان جمهور المتكلمين صرحوا بان الماهية الواجبة علة لوجوده قلت قد سبق انه فرق بين اعطاء وجود نفسه واعطاء وجود غيره ٢

محالا فيبطل نقيض المطلوب فتظهر حقيته قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب ولذلك يقال هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علته كما ان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيسا اليها ﴿ المسلك الخامس ﴾ وهو قريب مما قبله لولم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره) اى ممكن وحينئذ (فيلزم ان لا يوجد موجود) اصلا ضرورة انحصار الموجود فى الواجب والممكن (اما الاول) وهو انه اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن (فلان) الواجب اذا لم يوجد كانت الموجودات باسرها ممكنة ولا شك ان (ارتفاع الجميع) المركب من الممكنات فقط (مرة) اى بالكلية (لايكون) على ذلك التقدير (ممتنعا لا بالذات) وهو ظاهر لانه وآحاده برمتها ممكنة (ولا بالغير) لما عرفت من ان الغير الذى يمتنع به رفع الجميع بالمرة لابد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه (واما الثانى) وهو انه اذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود اصلا (فلان مالم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد كما تقدم) من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده بوجوبه الذاتى واما ممكن مسبوق وجوده بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع فى الاستغناء عن حديث الدور والتسلسل وقريب منه مكشوف لاستره به ﴿ المسلك السادس ما اشار اليه بعض الفضلاء ﴾ وتحريره ان الممكن لايستقل بنفسه فى وجوده وهو ظاهر ولا فى ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان الشئ مالم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود فى الممكن لزم ان لا يوجد شئ اصلا لان الممكن وان كان متعددا لايستقل بوجود ولا ايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك واظهرها ﴿ وقد ذكر ههنا ﴾ اى فى مقام اثبات الصانع (شبهات كثيرة) اوردها الامام الرازى فى كتبه واجاب عنها لكن (حاصلها عائد الى امر واحد وهو ان يوجد ههنا وفى كل مسئلة نراد مذهبان متقابلان فيردد بينهما ترديدا مانعا من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر ليلزم نفى القدر المشترك وحلها اجمالا هو القدح فى دليل الطرف الضعيف من المذهبين اوفى دليلهما ان امكن) ولا استبعاد فى امكان القدح فى دليلهما معا (اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما) حتى يلزم ارتفاع النقابلين وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لايستلزم انتفاء لازمه (ولنذكر منها) اى من تلك الشبه مع اجوبتها (عدة) لتطلع بها على احوال نظائرها ﴿ الاولى لو كان الواجب موجودا لكان وجوده اما نفس ماهيته اوزائدا عليها) اذ لا مجال لكونه جزأ منها (والاول باطل لان الوجود مشترك كما مر والماهية غير مشتركة والثانى باطل والا كان وجوده معلول ماهيته) لامتناع كونه معلولا لغيرها (فتتقدم) ماهيته (عليه) اى على وجود (بالوجود) وهو محال كما سلف (والجواب وجوده نفسه ونمنع الاشتراك) فى الوجود الذى هو عينه (بل المشترك) هو (الوجود بمعنى الكون فى الاعيان) اعنى مفهوم الوجود العارض للوجودات الخارجية (واما ما صدق عليه الوجود فلا) اشتراك فيه وذلك (كالماهية والتشخص اووجوده غيره) اى زائد عليه ومعلول لماهيته (وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم ● الثانية) من تلك الشبه (لوكان) الواجب (موجود الكان اما مختارا اوموجبا والاول باطل لان العالم قديم بدليله والقديم لايستند الى المختار والثانى باطل والا لزم قدم الحادث اليومى اوالتسلسل) وكلاهما محال (والجواب لا نسلم ان العالم قديم وقد مر ضعف دلائله ● الثالثة) منها (لوكان) الواجب (موجودا لكان اما عالما بالجزئيات اولا والاول باطل والا لزم التغير فيه) اى فى ذات الواجب تعالى (لتغير المعلوم) الجزئى من حال الى حال فان زيدا مثلا يتصف تارة بالقيام واخرى بعدمه والعلم لابد فيه من ان يطابق معلومه فيتغير ايضا بحسبه (فلا يكون) الواجب على هذا التقدير (واجبا) بل حادثا لان محل الحوادث حادث (والثانى باطل لانا نعلم) بالبديهة (ان هذه الافعال المتقنة) المشاهدة فى الجزئيات (لاتستند الى عديم العلم والجواب نختار انه عالم بالجزئيات والتغير) اللازم فى العلم انما هو (فى الاضافات لافى الذات) اى لافى صفاته الحقيقية فان علمه تعالى صفة

٢ قوله مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة الخ) المشاهدة كناية عن العلم اليقينى والنطفة فى الاصل الماء القليل يقال هذه نطفة عذبة اى ماء قليل عذب والمراد ههنا المنى والعلقة قطعة من الدم الغليظ والمضغة من اللحم وغيره قدر ما يمضغ والمراد باللحم فى قوله لحما ودما اللحم الذى كسى به العظام على ما نطق به قوله تعالى فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين ويحتمل ان يكون دخول ثم بالنظر الى مجموع قوله لحما ودما والاول اظهر وترك المصنف ذكر العظم لتمام الاستدل بدونه

قوله من مؤثر لاشعور له) يعنى القوة المولدة المركوزة فى النطفة كما يدعيه قوم تاهوا فى الظلمات واعلم ان الظاهر ان المراد بالاعراض الحادثة ههنا ليس مجرد كون النطفة علقة وكونها مضغة مثلا كما يشعر به ظاهر السياق اذ الظاهر ان هذا الكون اعتبارى متجدد ليس بحادث بالمعنى المتعارف بل ما يتفرع على هذه الانقلابات من الاعراض المختصة بكل منهما مثل اللون المخصوص وغيره والله اعلم

قوله مقيسة الى محالها) لاشك انه يمكن الاستدلال بامكان الاعراض فى انفسها ايضا لكن لما اشتهر بينهم ان وجود العرض فى نفسه وجوده فى محله لم يخل الاستدلال بامكان وجوده فى نفسه عن خفاء فلم يلتفت اليه

قوله ان الاجسام متماثلة) فلا يكون اختصاص كل جسم بماله من الصفات لذاته من غير احتياج الى مخصص خارجى

قوله فتعين الثانى وهو المطلوب) اذ المطلوب ههنا مجرد اثبات واجب الوجود اما ان الاشياء باسرها مستندة اليه ابتداء بلا توسط بعضها فى بعض فذلك بحث آخر مستدل عليه بدليل مذكور فى غير هذا الموضع

قوله ورجوع بالاخرة الى اعتبار الامكان وحده) فان قلت فليكن معنى قوله وان كان ممكنا فله مؤثر ان له مؤثرا لحدوثه لا لامكانه وحده حتى يرد ما ذكروه قلت مقابلة الممكن بالواجب يمنعه لان انتفاء الوجوب لايستلزم الحدوث كالصفات القديمة فان قلت مدبر العالم لايكون ممكنا قائما بغيره والممكن القائم بنفسه حادث عند المتكلمين فيصح ذلك التوجيه قلت الملحوظ ههنا عنوان ٤

واحدة حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاته بها واضافاته اليها فيكون تغيرا فى امور اعتبارية لافى صفات حقيقية (وانه جائز) فى الواجب (كما سيأتى ولنقتصر على هذا القدر فان هذا منشأ للشبهات التى طول بها الكتب وعد ذلك) التطويل (تبحرا فى العلوم) وتوسعا فى التحقيق والتدقيق (وعليك بعد الاهتداء اليه) بما نبهناك به من الضابطة والامثلة (ان توقر من امثاله الاباعر) جمع بعير ﴿خاتمة﴾ للمقصد الاول (لما ثبت ان الصانع تعالى واجب وجوده وممتنع عدمه (فقد ثبت انه ازلى ابدى ولا حاجة الى جعله مسئلة برأسها) قال الامام الرازى فى الاربعين كلاما محصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه تعالى ازليا ابديا فلا حاجة الى جعله مسئلة على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك الطريقة بل اثبتوا ان هذه الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجود سواها احتاجوا فى ذلك الى وجوه اخر فقالوا مثلا لو لم يكن ازليا لكان محدثا محتاجا الى محدث آخر وتسلسل ولو لم يكن باقيا دائما لكان عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو باطل واما بفاعل وهو ايضا محال لان العدم نفى محض فيمتنع كونه بالفاعل واما بطريان ضد وانه مستحيل لان القديم اقوى فاندفاع الضد به اولى من انعدامه بالضد واما بزوال شرط وهو ممتنع لان المحدث لا يكون شرطا للقديم وان فرض له شرط قديم نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل ولما بطلت الاقسام كلها امتنع طريان العدم على الصانع والمصنف صرح باول كلامه ثم اشار الى آخره بقوله (والمتكلمون انما احتجوا) بوجوه اخر (عليه) اى على كون الصانع ازليا ابديا (قبل اثبات ذلك) اى قبل اثبات كونه واجبا (وعنه) اى عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجبا (غنى فلا نطول به الكتاب) كما طول به الامام كتابه على ما اشرنا اليه ﴿المقصد الثانى﴾ فى ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات) اليه ذهب نفاة الاحوال قالوا والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعرى وابى الحسين البصرى فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هى بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا فى الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا (فهو منزه عن المثل) المشارك فى تمام الماهية (والند) الذى هو المثل المنادى (تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات) فى الذاتية والحقيقة (وانما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة) اى الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التامتين هذا عند ابى على الجبائى (و) اما (عند ابى هاشم) فانه (يمتاز) عما عداه من الذوات (بحالة خامسة هى الموجبة لهذه الاربعة نسميها بالالهية) قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ﴿ليس كمثله شئ﴾ لان المماثلة المنفية ههنا هى المشاركة فى اخص صفات النفس دون المشاركة فى الذات والحقيقة فان قيل المذكور فى الموقف الثانى الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما فى المحصل والاربعين اجيب بان الوجود عند مثبتى الاحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه مميزا فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبية فيرجع التمييز بالحقيقة الى القيد وتندفع المنافاة بين الكلامين (لنا) فى اثبات المذهب الحق انه تعالى (لو شاركه غيره فى الذات) والحقيقة (لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية) فان المتشاركين فى تمام الماهية لا بد ان يتخالفا بتعين وتشخص حتى يمتاز به هويتهما ويتعددا (و) لا شك ان (ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب) فى هوية كل منهما (وهو ينافى الوجوب الذاتى كما تقدم احتجوا على كون الذات مشتركة) بين الواجب وغيره (بما مر فى) اشتراك (الوجود من الوجوه وتقريرها هنا ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه وايضا فنحن نجزم به) اى بالذات (مع التردد فى الخصوصيات) من الواجب والجواهر والاعراض [illegible] مامر فى الوجود وايضا فقولنا المعلوم اما ذات واما صفة حصر عقلى فلولا ان المفهوم من الذات شئ واحد لم يكن كذلك (والجواب ان المشترك مفهوم الذات) اعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه (وانه) اى مفهوم الذات على الوجهين امر (عارض للذوات المخصوصة) المتخالفة الحقائق على ما آل قولهم الى

(ان)

٢ الوجوب والامكان لا القيام بنفسه والقيام بغيره وان كان الوجوب مستلزما للقيام بنفسه على ان كون عدم القائم بغيره مدبرا للعالم ليس لاستلزامه الحدوث لانتقاضه بالصفات بل لاستلزامه الامكان كما سيأتى فالرجوع بالاخرة الى الامكان وحده حينئذ ايضا فليتأمل

قوله والمشهور ان المتكلمين) اى ليس فى كلامهم الاستدلال بالامكان بل بالحدوث والمراد من الاحوال الحدوث والجمع باعتبار الخصوصيات لكن اللازم من هذا المشهور اعنى مسلك الحدوث هو الانتهاء الى القديم فيحتاج الى الاستدلال على ان ذلك القديم واجب الوجود والظاهر ان ذلك انما هو بمسلك الامكان فتدبر

قوله ولا يكون حادثا والا احتاج الخ) فى هذا التقرير نوع ركاكة لان حاصله ان ذلك الصانع ان كان حادثا يلزم اما احد المحالين واما المطلوب ولا شك ان لزوم المطلوب ليس بمحذور من حيث هو كذلك فلا يستقيم الاستدلال ببطلان اللازم على بطلان الملزوم فلا يثبت قوله ولا يكون حادثا فالاظهر ان نقول والثالث خلف باطل مع انه عين المطلوب او نقول وذلك الصانع اما حادث او قديم والاول باطل للزوم الدور او التسلسل والثانى هو المطلوب

قوله المسلك الثانى للحكماء) غرضهم من هذا المسلك اثبات الواجب واما اثبات كونه صانعا للعالم كما هو المقصود فبمسلك آخر

قوله لمؤنات كثيرة) فى لفظ كثيرة اشعار بان فيه بعض المؤنات السابقة وهو اثبات احتياج الممكن الى المؤثر وابطال الدور والتسلسل لا اثبات نفس الامكان كما توهم اذ لا احتياج اليه قطعا لثبوت وجوب وجود ذلك الموجود على تقدير انتفاء امكانه وهذا ظاهر

قوله وان تسلسلت الخ) لم يتعرض للدور لان بطلانه اظهر بل قد يدعى فيه الضرورة كما سبق

قوله لاحتياجه الى اجزائه) ولان كل جزء منه ممكن

قوله لا نكون نفس ذلك المجموع ولا جميع اجزائه) اراد بنفس ذلك المجموع الكل من حيث هو بلا ملاحظة تفصيل كل واحد من الآحاد وبجميع الاجزاء الكل بملاحظة ذلك التفصيل ٢

ان الاشياء متساوية فى تمام الماهية مع اختلافها فى اللوازم وهو غير معقول ومآل قولنا الى عكس ذلك وهو ممكن (وهـذا الغلط منشأه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذى يسمى عنوان الموضوع وبين ماصدق عليه) هذا (المفهوم) اعنى (الذى يسمى ذات الموضوع) وقد ثبت فى غير هذا الفن ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءها وقد يكون عارضا لها فمن اين يثبت التماثل والاتحاد فى الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان (وهـذه) المغالطـة اعنى اشتباه العارض بالمعروض (منشأ لكثير من الشبه) فى مواضع عديدة (فاذا انتبهت له) اى لهذا المنشأ ووقفت على حاله (كنت ذاقلب شيحان) اى يقظان غيور على حرمه التى هى بنات فكره (انجلت عليك) تلك الشبه (وقدرت على (ان تغالط) غيرك (وامنت)من(ان تغالط) انت (منهـا) اى من تلك الشبه (قولهم الوجود مشترك اذ نجزم به ونتردد فى الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليـه الوجود) لجواز ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقـائق افراده المخالفة فلا تكون حقيقة الوجود امرا واحدا مشتركا مجزومابه (والنزاع) انمـاوقع (فيه) لا فى مفهوم عارض لحقيقته (ومنهـا قولهم الوجود زائد اذ نعقل الوجود دون المـاهية) كما فى الواجب مثـلا (وبالعكس) اى نعقل المـاهية دون الوجود كما فى المثلث فلا يكون الوجود عينـا ولا داخـلا (قلنـا فيه ماتقدم) من ان الزائد مفهومه لا حقيقته (ومنهـا الوحدة عدمية والا تسلسل قلنـا) اللازم من دليلكم على تقدير صحته ان يكون (مفهوم الوحدة) عدميا لا وجوديا اذ حينئـذ يلزم تسلسل الوحدات الوجودية الى ما لا نهاية لها (ولا يلزم) هذا التسلسل (فيماصدق عليه فانه مختلف) فبعضه وجودى وبعضه عدمى وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية كما مرت اليه الاشارة فى مباحث الوحدة (ومنها الصفات زائدة على الذات والا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة) ومن الصفات الاخر شيئا (واحدا) هو عين الذات ولا شبهة فى استحـالته (قلنا يكون ماصدقا) اى ماصدق (عليـه) العلم والقدرة مثلا (واحدا واما المفهوم فلا) يكون واحدا بل لكل منهما مفهوم على حدة (وامثـال ذلك اكثر من ان تحصى) فانكشف بما ذكرنا اذ لا يخفى عليك حالها ﴿تنبيه﴾ نقل عن الحكماء انهم قالوا ذاته) تعـالى (وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتـاز عن غيره بقيد سلبى وهو عـدم عروضه للغير فان وجود الممكنـات مقارن لمـاهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك) وفى هذه العبارة نوع قصور والاظهر ان يقـال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد سلبى هو ان وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه بخلاف سـائر الموجودات فان وجودها زائد على ماهياتها أو يقـال ذاته وجوده المسـاوى لسائر الموجودات بناء على اشتراك الوجود ويمتاز عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف وجودات الممكنات فانها عارضة لماهياتها (وهذا بطلانه ظـاهر)اما على المعنى الاول فلانه يلزم منه ان تكون حقيقة الواجب امرا مخالطـا لجميع الممكنات حتى القـاذورات ولا يخفى استحالتـه واما على المعنى الثـانى فلانه يلزم منه التسـاوى فى الصفات اللازمة قال المصنف (ولم يتحقق عندى هذا النقل عنهم بل قد صرح الفـارابى وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك الذى هو الكون فى الاعيان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث) هل هو زائد عارض لمـاهيته اوليس بزائد ﴿ المقصد الثالث ﴾ فى ان وجوده نفس ماهيته) كما هو مذهب الشيخ وابى الحسين والحكماء (اوزائد) عليها كما هومذهب جمهور المتكلمين (وانه مساو لوجود الممكنات او مخالف وقد تقدم فى الامور العامة مافيه كفاية) فلا معنى للاعادة

﴿ المرصد الثانى فى تنزيهه ﴾

وهى الصفات السلبية وفيه مقاصد) سبعة ﴿ المقصد الاول ﴾ انه تعالى ليس فى جهة)من الجهـات (ولا فى مكان) من الامكنة (وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق) اتفاقا (ثم اختلفوا) فيما بينهم (فذهب) ابو عبد الله (محمد بن كرام الى ان كونه فى الجهة ككون الاجسام فيها)وهو ان يكون بحيث

---

٢ بان يلاحظ ان كل واحد من الاجزاء علة للآخر متسلسلا الى غير النهاية فيكون لكل منها مدخل مخصوص فى العلية للمجموع ونظيره ماقيل فى امتناع كسبية التصور المعرف للماهية يمتنع ان يكون نفسـها وكذا يمتنع ان يكون جميع اجزائهـا لانه نفسها فعلى هـذا يكون ذكر الجميع بعـد ذكر المجموع لدفع توهم صحة علية جميع اجزاء الشئ له فى الخارج كصحة عليته له فى الذهن ويكون الحكم بالنفس فى كلا الامرين صحيحا بخلاف ما اذا اريد بالمجموع مايدخل فيه الهيئة الاجتماعية وبالجميع مالا يدخل فيه تلك

قوله فيلزم ان يكون الجزء الذى الخ) وايضا يلزم توارد العلتين على ذلك الجزء وغيره كما لا يخفى

قوله وتنـاهى الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب) لا يقـال تنـاهى الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب فى نفسه وثبوت الواجب فى نفسه لا يتوقف على التناهى ومايدل عليه وان كان يستلزمه بل اثبـاته يتوقف عليـه حينئذ فلا مصادرة كما فى الاستدلال بالاثر على المؤثر لانا نقول العلم بتنـاهى الممكنات متوقف على العلم بثبوت الواجب كما دل عليه قوله ولابد ان يستند الخ فاثباته بمايدل على التناهى يكون مصادرة فان قلت العلم بتناهيها لا يتوقف على العلم بثبوت الواجب لان برهـان التطبيق يدل عليه من غير ملاحظة ثبوته قلت برهان التطبيق دليل مستقل على بطلان التسلسـل وثبوت الواجب دليل آخر عليه مستقل ايضـا والكلام ههنا فيما استدل على ذلك البطلان بالدليل الثـانى واذا استعين فى الحكم بالتناهى والعلم به ببرهان التطبيق لم يكن ماذكره دليلا مستقلا على ذلك البطلان

قوله انمـا الممتنع ان يتصور الخ) هذا الحصر اضـافى لا حقيقى فان ضبط غير المتناهى بالحد واطلاق اسم الكل والجميع عليه ممتنع وان لم يلاحظ اجزاؤه مفصلا كما اشـار اليه فى بحث العلم

قوله موجود ههنا) انما قال ههنا لان الكل بهذا المعنى غير موجود فيما جزؤه معدوم

قوله وان اردت بهـا الفاعل) لم يتعرض لسائر العلل الناقصة لان الكلام فى العلة الموجدة وهى منحصرة فى العلة التامة والفاعل ٢

يشار اليه انه ههنا او هناك قال (وهو مماس للصفحة العليا من العرش و يجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد) تحت الراكب الثقيل (و) قالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربعة اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر و كهمس واحمد الهجيمى ان المخلصين) من المؤمنين (يعانقونه فى الدنيا والآخرة ومنهم من قال) هو (محاذ للعرش غير مماس له فقيل) بعده عنه (بمسافة متناهية وقيل) بمسافة (غير متناهية ومنهم من قال ليس) كونه فى الجهة (ككون الاجسام فى الجهة) والمنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظى متوقف على ورود الشرع به (لنا) فى اثبات هذا المطلوب (وجوه* الاول لو كان) الرب تعالى (فى مكان) اوجهة (لزم قدم المكان) اوالجهة (وقد برهنا ان لاقديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق) من المخاصمين (الثانى المتمكن محتاج الى مكانه) بحيث يستحيل وجوده بدونه (والمكان مستغن عن المتمكن) لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل (الثالث لو كان فى مكان فاما) ان يكون (فى بعض الاحياز اوفى جميعها و كلاهما باطل اما الاول فلتساوى الاحياز) فى انفسها لان المكان عند المتكلمين هوالخلاء المتشابه (و) تساوى (نسبته) اى نسبة ذات الواجب (اليها) وحينئذ (فيكون اختصاصه ببعضها) دون بعض آخر منها (ترجيحا بلا مرجح) ان لم يكن هناك مخصص من خارج (او يلزم الاحتياج) اى احتياج الواجب (فى تحيزه الذى لاتنفك ذاته عنه الى الغير) ان كان هناك مخصص خارجى (واما الثانى) وهو ان يكون فى جميع الاحياز (فلانه يلزم تداخل المتحيزين) لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام (وانه) اى تداخل المتحيزين مطلقا (محال بالضرورة وايضا فيلزم) على التقدير الثانى (مخالطته لقاذورات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا* الرابع لو كان) متحيزا لكان (جوهرا) لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا واذا كان جوهرا (فاما ان لا ينقسم) اصلا (او ينقسم و كلاهما باطل اما الاول فلانه يكون) حينئذ (جزأ لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك واما الثانى فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مر انه) اى التركيب (ينافى الوجوب الذاتى وايضا فقد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب ور بما يقال) فى ابطال الثانى (لو كان) الواجب (جسما لقام بكل جزء) منه (علم وقدرة) وحياة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا بكل واحد من صفات الكمال (فيلزم تعدد الآلهة وهذا المستدل يلتزم ان الانسان الواحد علماء قادرون احياء) كيلا ينتقض دليله بالانسان الواحد لجريانه فيه وهذا الاستدلال ضعيف جدا لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكر من المحذور (ور بما يقال) فى نفى المكان عنه تعالى (لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات)فى الماهية (فيلزم) حينئذ (اما قدم الاجسام اوحدوثه) لان المتماثلات تتوافق فى الاحكام (وهو) اى هذا الاستدلال (بناء على تماثل الاجسام بل على تماثل المتحيزات بالذات (ور بما يقال لو كان متحيزا لساوى الاجسام فى التحيز ولابد من ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب) فى ذاته (وقد علمت) فى صدر الكتاب (ما فيه) وهو ان الاشتراك والتساوى فى العوارض لا يستلزم التركيب (احتج الخصم) على اثبات الجهة والمكان (بوجوه) خمسة (الاول ضرورة العقل) اى بديهته (تجزم بان كل موجود فهو متحيز اوحال فيه فيكون مختصا بجهة ومكان اما اصالة اوتبعا (والجواب منع الضرورة) العقلية (وانما ذلك حكم الوهم) بضرورته (وانه غير مقبول) فيما ليس بمحسوس (ور بما يستعان فى تصوره) اى تصور موجود لاحيز له اصلا (بالانسان الكلى)المشترك بين افراده (وعلمنا به) فانهما موجودان وليسا متحيزين قطعا اما الاول فلانه لو كان متحيزا او حالا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا متباينة المقادير والاوضاع فلا يكون مشتركا بينها واما الثانى فلان العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين والا لم يكن علما بتلك الماهية فان قلت الانسان المشترك لابد ان يكون له اعضاء مخصوصة من عين و يد و ظهر و بطن وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متناسبة وابعاد متفاوتة ولاشك فى انه

قوله ولم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة) فان قلت الكلام فى السلسلة التى كل واحد من آحادها ممكن فكيف يجوز حصول بعض اجزائها بلا علة قلت المقصود منع قوله علة الكل علة لكل جزئه مستندا بجواز حصول بعض الاجزاء بلا علة مع قطع النظر عن خصوصية المقام او نقول معناه بلا علة مفروضة وهى علة الكل وحينئذ يكون مؤداه مؤدى قوله او بعلة اخرى و يكون لفظ او للتخيير فى التعبير ومثله شايع فى المفتاح وان كان لا يخلو عن نوع تكلف

قوله على معنى انه لا يستند شئ منها بالمعلولية الا اليه اوالى ما صدر عنه) قد اشرنا فى مباحث العلة والمعلول الى الاعتراض على هذا الكلام بان المعلوم لنا هو ان كل ممكن مركب من ممكنات لابد له من فاعل مستقل على معنى ان لا يكون المركب محتاجا الى فاعل خارج عنه واما الاستقلال بالمعنى الذى اشار اليه الشارح فهو انما يجب فى مركب من آحاد متناهية يستند بعضها الى بعض واما فى الآحاد الغير المتناهية المستندة بعضها الى بعض على ما هو المفروض فى السلسلة التى كلامنا فيها فلزومه ممنوع فالواجب حينئذ ان يكون موجد الكل موجدا لكل جزء منه اما بنفسه او بجزئه ولا محذور حينئذ فى كون ما قبل المعلول الاخير علة للسلسلة وكونه معلولا لما قبلها بمرتبة وهلم جرا فليتأمل

قوله فان قيل هذا منقوض الخ) اى قولهم علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء منه كما يدل عليه قوله مع ان فاعله ليس فاعلا لكل فاعل من اجزائه وهذا السؤال بعد ما صرح فى الجواب السابق بقوله وهو فى مجموع كل جزء منه ممكن غير موجه وكأن قول الشارح فى اثناء جوابه كما مر آنفا يومى اليه وقد يقال النقض لقولهم علة الجملة لا يكون جزؤها قيل لا جهة للنقضين لان الواجب ليس بعلة مستقلة للكل بل لما سواه من الممكنات ولو سلم علية الكل بمعنى ان ماهية الواجب توجب وجود نفسه وغيره فلا نقض ايضا اذ حينئذ يكون علة للكل جزأ منه فلم يحتج الى تقييد الكل بامكان كل جزء منه لدفعه ولا يخفى عليك ان امكان الكل يستلزم احتياجه الى علة مستقلة قطعا فلا وجه لمنعه بعد الاعتراف باللزوم على ما اطبقوا عليه نعم ٢

من حيث هو كذلك يكون متحيزا قلت هذا انما يلزم اذا لم توجد تلك الاعضاء من حيث انها كلية مشتركة ولا شبهة انها في الانسان الكلي مأخوذة كذلك وانما قال وربما يستعان في تصوره ولم يقل وربما يستدل عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم به في الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تتم مع ذلك الاختلاف ❊ الثاني كل موجودين فاما ان يتصلا او ينفصلا فهو) اى الواجب تعالى (ان كان متصلا بالعالم فمتحيز وان كان منفصلا عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو من الطراز الاول) اى من الاحكام الوهمية وقد عرفت ان احكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد تشتبه بالاوليات فتحسب انها منها (الثالث انه اما داخل العالم اوخارج العالم اولا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول) وعما تقتضيه بداهة العقل (والاولان فيهما المطلوب) وهو انه متحيز وفي جهة (والجواب انه لا داخل ولا خارج) وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول (الرابع الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو) اى الواجب تعالى (قائم بنفسه فيكون متحيزا بذاته والجواب منع التفسيرين (فان القائم بنفسه هو المستغني عن محل يقومه وليس يلزم من هذا كونه متحيزا بذاته والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيزا تبعا (وقد يقال في تقريره) اى تقرير الوجه الرابع (اجمعنا) على (ان لله تعالى صفات قائمة بذاته ومعنى القيام) هو (التحيز تبعا)فيكون هو متحيزا اصالة و يجاب بان القيام هو الاختصاص الناعت كما مر (الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسيم من الآيات والاحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا صفا فان استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام ءامنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين اوادنى وحديث النزول) وهو انه تعالى ينزل الى السماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فأتوب عليه هل من مستغفر فاغفرله (وقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فقرر) ولم ينكر وقال انها مؤمنة (فالسؤال والتقرير)المذكوران (يشعران بالجهة) والمكان (والجواب انهما ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات) الدالة على نفي المكان والجهة كيف (ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما امكن فتؤول الظواهر اما اجمالا و يفوض تفصيله الى الله كما هو رأى من يقف على الله وعليه اكثر السلف كما روى عن احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو رأى طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو) قوله (قد استوى عمرو على العراق) من غير سيف ودم مهراق (والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك اى امره واليه يصعد الكلم الطيب اى يرتضيه فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن في السماء اى حكمه اوسلطانه اوملك) من ملائكته (موكل بالعذاب للمستحقين (وعليه فقس) سائر الآيات والاحاديث فالعروج اليه هو العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعات فيه واتيانه في ظلل اتيان عذابه والدنو هو قرب الرسول اليه بالطاعة والتقدير بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشان وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع والعبادات والسؤال باين استكشاف عما ظن انها معتقدة له من الاينية في الالهية فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها على انها ارادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بايمانها الى غير ذلك من التأويلات التي ذكرها العلماء لهذه الآيات والاحاديث ونظائرها فارجع الى الكتب المبسوطة تظفر بها

❊ المقصد الثاني ❊ في انه تعالى ليس بجسم)وهو مذهب اهل الحق (وذهب بعض الجهال الى انه جسم) ثم اختلفوا (فالكرامية) اى بعضهم (قالوا هو جسم اى موجود وقوم) آخرون منهم (قالوا هو جسم اى قائم بنفسه فلا نزاع معهم) على التفسيرين (الا في التسمية)اى اطلاق لفظ الجسم عليه (ومأخذها التوقيف ولا توقيف) ههنا (والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل) مركب (من لحم ودم كمقاتل

---

٢ لو استلزم احتياج كل جزء منه اليها لكان له وجه لكن ذلك الاستلزام فيما كل جزء منه ممكن واما في المركب من الواجب والممكن فلا ولهذا لم يلزم صدور اثرين منه عندهم كما بيناه في بحث العلة والمعلول

قوله فلا يجديكم اخراجه) لان دفع المستند مع بقاء المنع لا يفيد

قوله وعن الثاني وهو المعارضة) لا يخفى ان كون الثاني معارضة هو الذي يقتضيه ظاهر قول المصنف وايضا لو كان فاعل الكل الخ و يمكن ان يقرر بوجه يكون به من احدى صورتي النقض الاجمالي وهي لزوم المحال على تقدير تمام الدليل لا التخلف في صورة النقض كما في السؤال الاول

قوله فان علته اولى)لان تأثير ذلك الجزء في السلسلة بتحصيل ما تحته وتأثير علته بتحصيله وتحصيل ما تحته ولا شك ان جعل علة السلسلة ما يؤثر في اجزاء اكثر اولى من جعلها ما يؤثر في اقل هذا وقد اشرنا فيما سبق الى اندفاع هذا الكلام بان ما قبل المعلول الاخير متعين لعلية السلسلة لكفايته في ايجادها وعدم احتياجه فيه الى معاون اذ المعلول الاخير ليس بعلة لشئ بخلاف غيره من الاجزاء فانه محتاج في ايجادها الى الجزء الذي صدر عنه

قوله ولك ان تتمسك الخ) فان قلت لما جاز به التمسك في ذلك ابتداء كان باقي المقدمات المذكورة فيه مستدركا فيختل الدليل السابق قلت مآله عند المصنف من قبيل تعيين الطريق ولا يقدح في صحة الدليل كما صرح به في ثالث تعريفات الهيولى من موقف الجوهر

قوله ولا شك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى الخ) نقل عنه رحمه الله تعالى ان فيه اشارة الى ما في كلام المصنف من الخلل ولعل وجهه ان المفهوم منه لزوم وجود موجد يكون ارتفاع المجموع بجميع اجزائه ممتنعا بالنظر اليه و بهذا لا يظهر كون ذلك الموجد خارجا عن المجموع لان كل واحد من آحاد السلسلة غير المعلول الاخير يمنع ارتفاع مجموع السلسلة بالمعنى المذكور اذ ارتفاع المجموع بهذا المعنى يتوقف على ارتفاع كل واحد من آحاده ومن جملة الآحاد معلول ذلك الجزء الذي فرض علة ٣

ابن سليمان) وغيره (وقيل) هو (نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر نفسه ومنهم) اى من المجسمة (من) يبالغ و(يقول انه على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد قطط) اى شديد الجعودة (وقيل) هو (شيخ اشمط الرأس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد فى بطلانه انه لو كان جسما لكان متحيزا واللازم قد ابطلناه) فى المقصد الاول (وايضا يلزم تركبه وحدوثه) لان كل جسم كذلك (وايضا فان كان جسما لاتصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح) اذا لم يكن هناك مرجح من خارج وذلك الاستواء نسبة ذاته تعالى الى تلك الصفات كلها (او الاحتياج) اى احتياج ذاته فى الاتصاف بذلك البعض الى غيره (وايضا فيكون متناهيا) على تقدير كونه جسما (فيتخصص) لامحالة (بمقدار) معين (وشكل) مخصوص (واختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون لمخصص) خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح (و يلزم) حينئذ (الحاجة) الى الغير فى الاتصاف بذلك الشكل والمقدار (وحجتهم ما تقدم) من ان كل موجود فهو اما متحيز او حال فى المتحيز كما تشهد به البديهة والثانى مما لا يتصور فى حقه تعالى والاول هو الجسم وايضا كل قائم بنفسه جسم وايضا الآيات والاحاديث دالة على كونه جسما (والجواب الجواب ✻المقصد الثالث✻ انه تعالى ليس جوهرا ولا عرضا اما الجوهر) فنقول انه مسلوب عنه تعالى (اما عند المتكلم فلانه المتحيز) بالذات (وقد ابطلناه واما عند الحكيم فلانه ماهية اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته) فلا يكون جوهرا عندهم ايضا (واما العرض فلاحتياجه) فى وجوده (الى محله) والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه ✻المقصد الرابع✻ انه تعالى ليس فى زمان) اى ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا فى زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا فى مكان (هذا مما اتفق عليه ارباب الملل ولا نعرف فيه للعقلاء خلافا) وان كان مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى الجهة والمكان (اما عند الحكماء فلان الزمان) عندهم (مقدار حركة المحدد) للجهات (فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة) وتوضيحه ان التغير التدريجى زمانى بمعنى انه يتقدر بالزمان و ينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعى متعلق بالآن الذى هو طرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زمانى او آنى اى واقع فى احدهما فكلا (واما عندنا فلانه) اى الزمان (متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور فى القديم فاى تفسير فسر) الزمان (به امتنع ثبوته لله تعالى • تنبيه) على ما يتضمنه هذا الاصل الذى مهدناه آنفا (يعلم مما ذكرنا انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى) كما هو رأينا (او الذاتى) كما هو رأى الحكيم (فتقدم البارى سبحانه عليه) لكونه موجدا اياه (ليس تقدما زمانيا) والا لزم كونه تعالى واقعا فى الزمان بل هو تقدم ذاتى عندهم وقسم سادس عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها (و) يعلم ايضا (ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده فى زمانين) والا كان تعالى زمانيا بل هو عبارة امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة (ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان) والا لم يتصف به البارى تعالى (وانه) اى ما ذكرناه من انه تعالى ليس زمانيا (يبسط العذر فى ورود ما ورد من الكلام الازلى بصيغة الماضى ولو فى الامور المستقبلة) الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلى الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضى وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة فى حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب فى امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل (وههنا اسرار اخر لا ابوح بها ثقة بفطنتك) منها اذا قلنا كان الله موجودا فى الازل وسيكون موجودا فى الابد وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده واقع فى تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها

(كتعلق)

٢ للمجموع وهذا الجزء يمنع عدم معلوله الذى يتوقف عليه عدم المجموع بالمعنى السابق وما يمنع الموقوف عليه يمنع الموقوف بالضرورة فالصواب ما اشار اليه الشارح من ان موجد السلسلة ينبغى ان يمنع جميع طرق انعدام السلسلة وحينئذ لا يجوز ان يكون جزءها لان من جملة طرق انعدامها انعدامها بانعدام هذا الجزء المفروض علية لها فيلزم ان يكون عدمه ممتنعا نظرا الى ذاته مع امكانه و بهذا يظهر وجه تفسير قول المصنف اذا فرض عدم جميع الاجزاء بقوله اى عدم اى واحد منها ويمكن ان يوجه كلام المصنف ايضا بان كل جزء من السلسلة انما يمنع عدمها بعدم معلوله اذا كان موجودا او المفروض عدمه ايضا وما يمنع عدمه وعدم غيره لا يكون الا واجبا نعم ما ذكره الشارح اظهر فليتدبر

قوله لان عدم شئ منهما ليس ممتنعا نظرا الى ذاته) فيه بحث لان هذا انما يفيد اذا لزم ان يكون علة الشئ مانعة بجميع انحاء عدمه بنفسها اذ لو كفى كونها مانعة له اما بنفسها او بجزئها لم يفد ما ذكر لجواز ان يكون ما قبل المعلول الاخير علة للسلسلة و يكون مانعا لعدمها بعدم نفسه لكن لا بنفسه بل بما هو داخل فيه وهو ما قبله بمرتبة وهكذا على ما صورناه من قبل ثم الحق انه يكفى كون العلة مانعة بجميع انحاء عدم المعلول اما بنفسها او بجزئها للقطع بان (ا) اذا كان علة (ج) و (ب) علة (د) كان مجموع (اب) علة مستقلة لمجموع (جد) ومانعا لجزئه لعدم ذلك المجموع بعدم احد جزئيه فليتأمل

قوله وهذا المسلك غير محتاج الخ) هذا ظاهر فان حاصله ان علة الجميع يجب ان يكون خارجا عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب ولا يتوقف هذا على ملاحظة كون ذلك الجميع متناهيا غير مشتمل على الدور وان كان ثبوت الواجب يستلزم التناهى بخلاف المسلك الاول والثانى فانه جعل فيهما بطلان الدور والتسلسل مقدمة لدليل اثبات الواجب صريحا واما احتياج المسلك الثالث اليه كما يشعر به تخصيصه عدم الاحتياج بالرابع والخامس ففيه خفاء والحق انه لا فرق بين الثلثة فى ان كلا منها اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل من غير احتياج فى اثبات الواجب الى ملاحظة بطلانه فليتأمل ٢

كتعلق الزمانيات ومنها انه لوثبت وجود مجردات عقلية لم تكن ايضا زمانية ومنهـا انه اذالم يكن زمانيا لم يكن بالقيـاس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير فى علمه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان * (المقصد الخامس * فى انه تعالى لايتحد بغيره لما علمت فيما تقدم) اى فى الموقف الثانى (وامتناع اتحاد الاثنين مطلقا و) فى (انه تعالى لايجوز ان يحل فى غيره) وذلك (لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفى الوجوب) الذاتى (وايضا لواستغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه) اذ لابد فى الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للغنى بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لايزول بالغير (والا احتاج اليه) اى الى المحل (لذاته) فان الاستغناء عدم الاحتياج ولا واسطة بينهما (ولزم) حينئذ مع حاجة الواجب (قدم المحل) فيلزم محالان معا (وايضا) اذا حل فى شئ (فان المحل ان قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه الى اجزائه) وهو باطل (والا) اى وان لم يقبل الانقسـام كالجوهر الفرد (كان) الواجب (احقر الاشياء) لحلوله فيه (وايضا فلو حل فى جسم فذاته قابلة للحلول) فى الجسم (والاجسام متساوية فى القبول) لتركبهما من الجواهر الافراد المتماثلة (وانما التخصيص) ببعض الاجسام دون بعض (للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله فى البقة والنواة وانه ضرورى البطلان والخصم معترف به ورىما يحتج عليه بان معنى حلوله فى الغير كون تحيزه تبعا لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزا وفى جهة وقد ابطلناه وقد عرفت ضعفه) لان الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية فى التحيز (كيف وانه ينتقض بصفاته تعالى) فانها قائمة بذاته ولا تحيز هناك *(تنبيه* كما لايحل ذاته فى غيره لايحل صفته فى غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات لا مطلقا (بل الاجسام * واعلم ان المخالف فى هذين الاصلين) يعنى عدم الاتحاد وعدم الحلول (طوائف) ثلاث (الاولى النصارى) ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف فى نقله اشار الى مايفى بالمقصود فقال (وضبط مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح اوحلول ذاته فيه اوحلول صفته فيه (كل ذلك اما ببدنه) اى بدن عيسى (او بنفسه) فهذه ستة (واما ان لايقولوا بشئ من ذلك وحينئذ فاما ان يقولوا اعطاه الله قدرة على الخلق) والايجاد (اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا (تشريفا) واكراما (كما سمى ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالستة الاولى باطلة لما بينا) من امتناع الاتحاد والحلول (والسابع) باطل (لما سبينه ان لامؤثر) فى الوجود (الا الله) وهذا كلام اجمالى (واما تفصيل مذهبهم فسنذكره فى خاتمة الكتاب) كان فى عزيمته ان يشير هناك الى جميع الملل والنحل اشارة خفيفة لكنه بعد اتمام الكتاب رأى الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية اولى خوفا من الاملال * الطائفة (الثانية النصيرية والاسحاقية من) غلاة (الشيعة قالوا ظهور الروحانى بالجسمانى لاينكر ففى طرف الشر كالشياطين) فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه (وفى طرف الخير كالملائكة) فان جبريل كان يظهر بصورة دحية الكلبى والاعرابى (فلا يمتنع) حينئذ (ان يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهره وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الائمة) من تلك العترة (ولم يحاشوا عن اطلاق الآلهة على ائمتهم) وهذه ضلالة بينة * الطائفة (الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه فى قول النصارى) والكل باطل سوى انه تعالى خص اولياءه بخوارق عادات كرامة لهم (ورأيت من الصوفية الوجودية (من ينكره ويقول) لاحلول ولا اتحاد (اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لانقول بها) بل نقول ليس فى دار الوجود غيره ديار (وهذا العذر اشد) قبحا وبطلانا (من) ذلك (الجرم) اذ يلزم تلك المخالطة التى لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز اذنى تمييز * (المقصد السادس * فى انه تعالى يمتنع ان يقوم بذاته حادث ولابد اولا) اى قبل الشروع فى الاحتجاج (من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفى والاثبات) من الجانبين (على شئ واحد فنقول الحادث) هو (الموجود بعد العدم واما ما لاوجود له وتجدد و يقال له متجدد ولا يقال له

٢ **قوله** وقربه منه مكشوف) فان الرابع ناظر الى وجوب الوجود والخامس ناظر الى امتناع العدم وهما متقاربان كذا نقل من الشارح ولك ان تعكس حديث النظر كما يشعر به قول الشارح فى المسلك الرابع ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول الخ

قوله لزم ان لايوجد شئ اصلا الخ) قيل هذا المسلك ايضا محتاج الى ابطال التسلسل لان كل ممكن وان لم يستحق الوجود نظرا الى نفسه استحقه نظرا الى علته فيجوز ان يعلل كل من الممكنات بعلة ممكنة لاالى نهاية مستحق الوجود والايجاد بالنظر اليها والظاهر ان هذا المسلك يحتاج الى نوع حدس

قوله وهذا المسلك اخصر المسالك واظهرها) قيل ههنا مسلك آخر لطيف وهو انه لولم يوجد الواجب لانحصر الموجود فى الممكن وكل ممكن موجود لابد له من علة تامة بالضرورة فان كانت علة ذلك الموجود المفروض ممكنة احتاجت ايضا الى علة فلا يكون نفسها علة تامة للممكن المفروض اولا لاحتياجه الى علة تلك العلة ايضا وان كانت واجبة اومشتملة عليه ثبت المطلوب وفيه ان العلة التامة للممكن فى مرتبة من المراتب جاز ان يكون نفسه علتها كما اشار اليه فى الاعتراض على المسلك الثالث واما فاعله المستقل بالتأثير فجاز ان يكون جزأ منها وبالجملة بعض الاعتراضات الموردة على المسالك المتقدمة متأت ههنا ايضا فتأمل

قوله لان الدليل ملزوم الخ) فيه ان الملزوم هو الدليل الصحيح والذى يبطل هو الفاسد فعلى تقدير ان يستلزم انتفاء الملزوم انتفاء اللازم لاخلل فى ابطال ذينك الدليلين الفاسدين على تقدير تسليم الاستلزامين

قوله لكان وجوده اما نفس ماهيته)او حمل وجوده على مفهوم الكون فى الاعيان المضاف اليه تعالى سقط الجواب الاول لكنه خلاف الظاهر

قوله لان العالم قديم بدليله) فيه ان القديم من العالم عند من يقول به بعض اجزائه اذ لاشك فى تحقق الحوادث فجاز ان يكون الواجب تعالى موجبا بالنسبة الى ذلك البعض ومختارا بالنسبة الى ما عداه فلا يبطل بهذا الاختيار المطلق وان حمل الاختيار والايجاب ع

(حادث فثلاثة) اقسام (الاول الاحوال ولم يجوز تجددها) فى ذاته تعالى (الا ابو الحسين) من المعتزلة (فانه قال بتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات) هكذا ذكره الآمدى فى ابكار الافكار وقال الامام الرازى فى نهاية العقول اختلفت المعتزلة فى تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية واما ابو الحسين فانه اثبت تجدد العالميات فى ذاته تعالى (الثانى الاضافات) اى النسب (و يجوز تجددها اتفاقا) من العقلاء حتى يقال انه تعالى موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه (الثالث السلوب فانسب الى ما يستحيل اتصاف البارى تعالى به امتنع تجدده) كما فى قولنا انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فان هذه سلوب يمتنع تجددها (والا جاز) فانه تعالى موجود مع كل حادث و يزول عنه هذه المعية اذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم تكن (اذا عرفت هذا) الذى ذكرناه (فقد اختلف فى كونه تعالى محل الحوادث) اى الامور الموجودة بعد عدمها (فنعه الجمهور) من العقلاء من ارباب الملل وغيرهم (وقال المجوس كل حادث) هو من صفات الكمال (قائم به) اى يجوز ان يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا (و) قال (الكرامية) يجوز ان يقوم به الحادث لا مطلقا (بل كل حادث يحتاج) البارى تعالى (اليه فى الايجاد) اى فى ايجاده للخلق ثم اختلفوا فى ذلك الحادث (فقيل هو الارادة وقيل) هو قوله (كن) فخلق هذا القول او الارادة فى ذاته تعالى مستند الى القدرة القديمة واما خلق باقى المخلوقات فستند الى الارادة او القول على اختلاف المذهبين (واتفقوا) على (انه) اى الحادث القائم بذاته (يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته) من الحوادث يسمى (محدثا) لا حادثا (فرقا بينهما * لنا) فى اثبات هذا المدعى (وجوه ثلاثة * الاول لو جاز قيام الحادث) بذاته (لجاز ازلا و اللازم باطل اما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتى الى الامكان الذاتى) فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات فى حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول و بعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى ولما لم يكن لنا حاجة الى هذا لم نتعرض له (وايضا فتكون القابلية) على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات ازلا (طارئة على الذات فتكون صفة زائدة) عليها عارضة لها وحينئذ فلابد للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت قابلية القابلية لازمة للذات فذاك والا فهناك قابلية ثالثة (و يلزم التسلسل) فى القابليات المحصورة بين حاصرين وهو محال (واذا كانت) القابلية (من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم) القابلية (بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية وهى) اى ازلية القابلية (تقتضى جواز اتصاف الذات به) اى بالحادث (ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به) اى بالمقبول (واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة تقتضى قابلا ومقبولا وصحتها ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا هذا خلف * الثانى) من تلك الوجوه (صفاته تعالى صفات كمال فخلوه عنها نقص) والنقص عليه محال اجماعا فلا يكون شئ من صفاته حادثا والا كان خاليا عنه قبل حدوثه (الثالث) منها (انه تعالى لا يتأثر عن غيره) ولو قام به حادث لكانت ذاته متأثرة عن الغير متغيرة به (و يمكن الجواب عن) الوجه (الاول بان اللازم) مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو (ازلية الصحة) اى ازلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة (والمحال) هو (صحة الازلية) اى صحة ازلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان تغاير امكان الازلية ولا تستلزمه كما فى الحوادث اليومية على ما مر تحقيقه (فان احدهما من الآخر) وايضا ما ذكرتموه منقوض (اذ لو لزم) وصح (لزم) مثله (فى وجود العالم وايجاده) فانه تعالى موصوف فى الازل بصحة ايجاد العالم فيصح فى الازل وجوده قطعا فيصح ان يكون العالم ازليا وهو محال فلو لزم من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث للزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم (لا يقال القابلية) صفة (ذاتية) لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المقبول (دون الفاعلية) فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازلية المفعول (لانا نقول الكلام فى قابلية الفعل) والتأثير فانها ازلية كما اشرنا اليه فيلزم امكان ازلية المفعول لا فى الفاعلية الحاصلة

(بالفعل)

ى قوله اما مختارا او موجبا على الاختيار والايجاب بالنسبة الى كل مصنوعاته منع الملازمة الا يرى ان المتكلمين قائلون بانه تعالى موجب بالنسبة الى صفاته ومختار بالنسبة الى ما عداها فكأن ما ذكره الامام الرازى فتأمل

قوله لزم قدم الحادث اليومى او التسلسل) ذاو توقف كل حادث يومى على شرط حادث يلزم الثانى والا لزم الاول

قوله اى فى ذات الواجب تعالى) اى باعتبار صفته الحقيقية التى هى العلم فظهر طباق قوله الآتى اى لا فى صفاته الحقيقية فان علمه الخ

قوله ان هذه الافعال المتقنة لا تستند الى عديم العلم) هذا بناء على المذهب الحق الثابت بالبرهان من وجوب استناد جميع الاشياء ابتداء الى الله تعالى فلا عبرة باحتمال ان يوجد الواجب ولا يكون فاعل هذا المتقن بل يكون الفاعل امرا متوسطا صادرا عنه عز وجل بالايجاب

قوله احتاجوا فى ذلك الى وجوه اخر) قيل عليه ان استدلوا على اثبات الصانع بحدوث العالم فهو يثبت قدم صانعه وان استدلوا بامكانه فهو يثبت وجوبه واجيب بان الامر كذلك لكنهم لم يتعرضوا لشئ منهما عند اثباته بل جعلوا كلا منهما مطلبا آخر

قوله اما لذاته وهو باطل واما بفاعل) قد سبق فى موقف الاعراض اعتراض على كل من المقدمات المذكورة ههنا فلينظر فيه والاقرب فى بيان الازلية والابدية ان يقال لو لم يكن ازليا ابديا لكان قابلا للعدم فيحتاج فى ترجيح فى وجوده على عدمه الى مرجح خارجى فيتسلسل

قوله فى ان ذاته تعالى مخالفة الخ) جعل المخالفة فى المحصل من الصفات السلبية وهو مبنى على تأويلها بعدم المماثلة ولا ضرورة الى التأويل بل وان كان التلازم مما لا شك فيه ثم هذه ليست من الصفات الوجودية المتعارفة ولذا لم يوردها المصنف فى شئ من القسمين ولكل وجهة هو موليها

قوله فانهما الا المخالفة بين كل موجودين) اى بين كل شخصين موجودين فليس بين افراد الانسان عندهما حقيقة مشتركة وهذا هو المستفاد من ظاهر قول الشيخ ان وجود كل شئ عين حقيقته مع نفيه الوجود المطلق وان اوله المصنف فيما سبق بان معناه انه ليس للوجود هوية مغايرة لهوية الموجود

؟

بالفعل (و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثانى) بان يقال (لم لايجوزان يكون ثمه صفات كمال متلاحقة) غيرمتناهيــة (لايمكن بقاؤها) واجتماعها (وكل لاحق منهامشروطبالسابق) على قيــاس الحركات الفلكية عندالحكماء (فلاينفل) حينئذ (عن الكمال الممكن له الاالى كمال آخر) يعاقبه (ولايلزم الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة (واما الخلو عن كل واحد منها فاما لامتناع بقــائه ولانسلم امتناع الخلو عن مثله) مما يمتنع بقــاؤه انما الممتنع هو الخلو عن كمال يمكن بقاؤه (واما لانه اولم يخل منه لم يمكن حصول غيره فيلزم) حينئذ (ففقد كمالات غيرمتناهية فكان فقده) اى فقد كل واحد منها (لتحصيل كمالات غيرمتناهية هوالكمال بالحقيقة) لاوجده انه مع فقد ان تلك الكمالات الاان هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق على رأى المتكلم كما سيشير اليه المصنف (و) يمكن الجواب (عن) الوجه (الثالث وهوانك ان اردت بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهواول المسئلة) اذلامعنى لقيام الحادث بذاته تعالى سوى هذا فيكون قولك انه لايتأثر عن غيره عين مدعاك فيكون مصادرة على المطلوب (وان اردت ان هذه الصفة) الحادثة (تحصل فى ذاته من فاعل غيره فممنوع) ان ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به (لجوازان يكون) حصوله فى ذاته (مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب لما ذكرنا من الترتب) والتلاحق (واما على سبيل الاختيار فكما اوجد سائر المحدثات) فى اوقات مخصوصة (يوجد الحادث فى ذاته وربما يقال لوقام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث ومالايخلو فن الحوادث فهو حادث وهذا) الاستدلال (يبتنى على اربع مقدمات الاولى ان لكل صفة حادثة ضدا الثانية ضد الحادث حادث الثالثة الذات لاتخلو عن الشئ وضده الرابعة مالايخلو عن الحوادث فهو حادث والثلاث الاول) من هذه المقدمات (مشكلة) اذ لادليل على صحتها فلايصح الاستدلال بها (والرابعة اذاتمم الدليل الثانى) واندفع عنه حديث تلاحق الصفات (احتج الخصم بوجوه) ثلاثة (الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولاتتصور) هذه الامور الابوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهى حادثة) فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى (قلنا) الحادث (تعلقه) اى تعلق ماذكر من الصفات (وانه) اى ذلك التعلق (اضافة) من الاضافات فيجوز تجددها وتغيرها اذ الكلام عندنا معنى نفسى قديم قائم بذاته لايتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة (الثانى المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم) هذا المصحح الحادث (او) كونه صفة (مع وصف القدم وكونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لايصلح جزأ للمؤثر) فى الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به (قلنا المصحح) للقيام به (هو حقيقة الصفة القديمة وهى مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها) فلايلزم اشتراك الصحة (الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم بعد مالم يكن و) صار (عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد) فقد حدث فيه صفة الخــالقية وصفة العلم (قلنا التغير فى الاضافات) فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخــالقية من الصفات الاضافية اومن الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لانفسها قالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا فيه) اى فى قيام الصفة الحــادثة بذاته تعالى (وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثتين لافى محل لكن المريدية والكارهية حادثتان فى ذاته وكـــذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو امارفع الحكم) القــائم بذاته (اوانتهاؤه وهماعدم بعد الوجود) فيكونان حادثين (والفلاسفة اثبتوا الاضافات) اى قالوا بوجودها فى الخــارج (مع عروض المعية والقبلية) المتجددتين لذاته تعــالى كما مر فقد ذهبوا ايضــا الى قيام الحوادث به (والجواب ان التغير فى الاضافات) وهوجائز (كما تقدم فى تحرير محل النزاع) فمراد الاشعرية ان تعلق الحكم به ينتهى او يرتفع وكـــذا مراد ابى الحسين والجبــائية هو ان تعلق العلم والمريدية والكارهية يتجدد اونقول هؤلاء ذهبوا الى تجدد الاحوال فى ذاته كما نبهت عليه (والحكماء لايثبتون كل اضافة فلايرد عليهم الالزام) بالمعية والقبلية ونظائرهما فانهــا اضافات لاوجودلها ✵ تنبيــه ✵ على ضــابط ينتفع به فى دفع ماتمسك به الخصم (الصفات)

---

٢ **قوله** فهومنزه عن المثل) اما فى ذاته فلما ذكره واما فى صفاته فلان شيئا من الممكنات لايسد مسده فى شئ من الصفات وكأن ذكر الند بعد المثل يشير الى الثانى

قوله هو المثل المنادى) اى المعادى واصله الهمز لانه من الندء وهوالنهوض وكأن المعاديين ينهض كل منهما الى الآخر

قوله مماثلة لسائر الذوات فى الذاتية والحقيقة) ومبنى كلامه على ان مفهوم الذات تمام حقيقة ماتحته كما سبق والاشتراكة ذاته تعالى لسائر الذوات بمعنى ان مفهوم الذات اعنى مايقوم بنفسه اومايصح ان يعلم و يخبرعنه صادق على الكل صدق العارض على المعروض ممالانزاع فيه

قوله والحيوة والعلم التــام الخ) انما لم يقيد الحيوة بشئ يمتاز به عن حيوتنا كما قيد العلم والقدرة لان حيوته تعالى مخالفة بالنوع لحيوتنا على ماسيجئ فى رابع مقاصد المرصد الرابع فلاحاجة الى التقييد بخلاف العلم والقدرة هكذا قيل وفيه انهم صرحوا بان علمه تعــالى وكذا قدرته ليس بعرض بخلاف علمنــا وقدرتنــا فكيف المماثلة و يمكن ان يقــال انما لم يقيد الحيوة لان حيوته تعــالى عند غير الفلاسفة وابى الحسين صفة توجب صحة العــلم والقدرة كما سيجئ والظاهر ان مراد مثبتى الاحوال بهما العالمية والقــادرية اللتان جعلوهما مميزتين له تعــالى فتقييد هما بالتامة تقييد للحيوة فى المآل والله اعلم

قوله ليس كمثله شئ) قيل العرب اذا ارادت المبالغة فى نفى المشــابهة جمعت بين حرفى التشبيه فيقول ليس كمثل فلان احد وقيل الكاف صلة زيدت فى الكلام للمبالغة وقيل المثل صلة كما قال الله تعالى ✵فان آمنــوا بمثل ما آمنتم به✵ وقالوا يقال ليس هذا كلام مثلك اى كلامك والكلام فى هذه الآية مبسوط فى المطول وحواشينا عليه فلينظر فيهما

قوله هى المشــاركة فى اخص صفات النفس) قد سبق فى اواخر بحث الوجود ان المشاركة فى الحقيقة تستلزم المشــاركة فى اللوازم و يشــير اليه الآن ايضــا فنفى المشــاركة فى اخص الصــفات يستلزم نفى المشــاركة فى الحقيقة فلايصح قوله دون المشاركة فى الذات والحقيقة اللهم الا ان يكون مرادهم مجرد ز ٢

على ثلاثة اقسام (حقيقية محضة كالسواد والبياض) والوجود والحياة (و) حقيقية (ذات اضافة
كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية) وفي عدادها الصفات السلبية (ولا يجوز) بالنسبة
الى ذاته تعالى (التغير في) القسم (الاول مطلقا و يجوز في) القسم (الثالث مطلقا و) اما القسم
(الثاني) فانه (لا يجوز التغير فيه) نفسه (و يجوز في تعلقه * المقصد السابع * اتفق العقلاء على
انه تعالى لا يتصف بشيء من الاعراض المحسوسة) بالحس الظاهر اوالباطن (كالطعم واللون
والرائحة والالم) مطلقا (وكذا اللذة الحسية) وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن
والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي (واما اللذة
العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملائم فمن ادرك كمالا في ذاته التذ به وذلك
ضروري) يشهد به الوجدان (ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات فوجب
ان تكون لذته اقوى اللذات) ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى (والجواب
لا نسلم ان اللذة نفس الادراك كما مر واذا كان سببا للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي)
لوجود المسبب (دون وجود القابل وان سلم) قبول ذاته لها (فلم قلت ان ادراكنا مماثل لادراكه
بالحقيقة) حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكنا ولو قدم هذا السؤال الثالث على الثاني لكان له
وجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة

* المرصد الثالث في توحيده تعالى *

افرده عن سائر التنزيهات اهتماما بشانه (وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود الهين اما الحكماء
فقالوا يمتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته) وذلك (لوجهين الاول لو وجد
واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لتمايزا بتعين لامتناع الاثنينية) مع التشارك في تمام
الماهية (بدون الامتياز بالتعين) الداخل في هوية كل من ذينك المتشاركين (فيلزم تركبهما) اى
تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز (وانه محال) اذ يلزم ان لا يكون شيء منهما
واجبا والمقدر خلافه (وهو) اى هذا الوجه (مبني على ان الوجوب وجودي) اذ حينئذ يكون نفس
الماهية (فان صح لهم ذلك تم الدست) وهو فارسي معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب
والصدارة اى تم استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه (ولم يمكن منع
كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية و) لا منع (كون التعين امرا ثبوتيا) كيلا يلزم التركيب
حينئذ وانما لم يمكن منعهما (اذ قد فرغنا عنهما) اى عن هاتين المقدمتين واثباتهما فيما تقدم (الثاني)
من الوجهين (الوجوب) الذي هو نفس ماهية الواجب (هو المقتضي للتعين الذي ينضم اليه
(فيمتنع التعدد) حينئذ في الواجب (اما الاول) وهو ان الوجوب هو المقتضي للتعين (فاذ لولاه فاما ان
يستلزم) و يقتضي (التعين الوجوب فيلزم تأخره) اى تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول
عن علته (ويلزم الدور) لان الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما عدا
علة له (او لا يستلزم) ولا يقتضي شيء منهما الآخر (فيجوز) حينئذ (الانفكاك بينهما) لاستحالة
ان يكون هناك امر ثالث مقتضيا لهما معا حتى يتلازما لاجله (فيجوز الوجوب بلا تعين وانه محال)
اذ يستحيل ان يوجد شيء بلا تعين (و) يجوز (التعين بلا وجوب فلا يكون) ذلك التعين الموجود
(واجبا لذاته) لامتناع الواجب بدون الوجوب (وهو ايضا بناء على كون الوجوب ثبوتيا) ليتحقق كونه
نفس الماهية (واما الثاني) وهو ان الوجوب اذا كان هو المقتضي للتعين امتنع التعدد (فلما علمت ان الماهية
المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخص) واحد ولذلك لم يتعرض له (واما المتكلمون فقالوا يمتنع
وجود الهين مستجمعين لشرائط الالهية لوجهين * الاول لو وجد الهان قادران) على الكمال
(لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان) لان الوجوب
والامتناع يحيلان المقدورية (فتستوي النسبة) بين كل مقدور و بينهما (فاذا يلزم وقوع هذا المقدور

استدلال الاصحاب بهذه الآية على
في المشاركة في الحقيقة و يحمل كلامهم على
المنع والسند فتأمل

قوله مشترك بين الموجودات) فلا يحصل به
التميز عن جميع الذوات المماثلة له في الذاتية
وان حصل التميز عن بعضها وهو ذوات
المعدومات الممكنة الثابتة في حال العدم عند
المعتزلة ومقصودهم بيان ما يمتاز عن جميع
الذوات وقد عرفت ان الحيوة المذكورة
ايضا كذلك بقي ان يقال المشترك هو الوجود
المطلق و يجوز ان يراد بالوجود فيما سبق
الوجود الخاص فلو صير الى التقييد بمجرد نفي
المنافاة من غير تعرض لاشتراك الوجود لكان
اولى و يمكن ان يقال مرادهم بيان الامر الذي
يميزه تعالى عن غيره و يكون معقولا لنا حتى يمتاز به
عندنا ووجوده الخاص لا يعقل من حيث
خصوصيته وانما يعقل بالقيدات الكلية وان كانت
منحصرة في فرد كالوجوب فتأمل

قوله فيلزم التركيب في هوية كل منهما) فان قلت
الشخص عين الماهية في الخارج كما سبق تحقيقه
فلا يلزم التركيب فيه قلت اوسلم فالتركيب في
العقل ايضا ممتنع في الواجب تعالى كما سلف
بقي ان يقال تعين الواجب تعالى زائد على
حقيقته عند المتكلمين لكنه امر عدمي ليس
بداخل في هويته تعالى والمتشخص معروضه
فلا يلزم التركيب فالاولى في الاستدلال ان يقال
ذلك التعين ليس مقتضى ذاته ولا لازم ذاته
تعالى والا لم يوجد شخص آخر من تلك الحقيقة
مع ان المفروض اشتراك الذوات في تلك الحقيقة
فتعين استناده الى امر منفصل فيلزم الاحتياج
و يمكن ان يقال في بيان لزوم التركيب ذلك التعين
لما لم يجز ان يكون ذاته تعالى ولا لازم ذاته لما ذكرنا
ولا عارضا لامر منفصل للزوم الاحتياج تعين
عروضه لامر مختص وذلك الامر اما ذاتي
او منته اليه لئلا يلزم التسلسل وعلى التقديرين
يلزم التركيب فتدبر

قوله اعني اشتباه العارض بالمعروض) الانسب
لما سبق ان يقول اعني اشتباه مفهوم الموضوع
بما صدق عليه فكان الباعث على ما ذكره كون
الشبهة الموردة من اشتباه العارض
بالمعروض

قوله ذا قلب شبحان) الشبحان بفتح الباء ؟

المعين اما بهما وانه باطل لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين واما باحدهما و يلزم الترجيح بلا مرجح) فلو تعدد الآلهة لم يوجد شئ من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح (الثاني) من الوجهين (اذا اراد احدهما شيئا فاما ان يمكن من الآخر ارادة ضده او يمتنع و كلاهما محال اما الاول فلانا نفرض وقوع ارادته له لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما) لعدم حصول مرادهما وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخر لا قادريته عليه فاذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا هذا خلف (وايضا فاذا فرض) ماذكرناه (في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال) وهو ارتفاعهما معا (واما وقوع احدهما دون الآخر فالذى لا يقع مراده لا يكون قادرا) كاملا فلا يكون الها (واما الثاني) وهو ان يمتنع ارادة الآخر ضده (فلان ذلك الشئ) الذى امتنع تعلق ارادة الآخر به هو (لذاته يمكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته به فالذى امتنع تعلق قدرته) وارادته (به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر) وارادته (فيكون هذا عاجزا) فلا يكون الها (هذا خلف) لانه خلاف المقدر وقد مر انه يمكن اثبات الوحدانية بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد (واعلم انه لا مخالف في هذه المسئلة الا الثنوية) دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة واما الثنوية (فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل) منهما (فاعل) على حدة فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكأنهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن و يعنون به الشيطان (والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا) بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا (اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره) على شره (وبالشرير من يغلب شره) على خيره (كما ينبئ عنه ظاهر اللغة) فلا يجتمعان حينئذ في واحد (لكنه غير لازم) مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذى اشرنا اليه (فلا يفيد ابطاله) اى ابطال ما ليس بلازم (ثم بعد) هذا المنع والتنزل عنه (يقال لهم الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز) عن بعض الممكنات فلا يصلح الها فلا يوجد الهان كما ذكرتم (فتعارض خطابتهم بخطابة احسن من ذلك مآلا واكثر اقناعا

المرصد الرابع في الصفات الوجودية وفيه مقاصد

ثمانية (الاول في اثبات الصفات) لله تعالى (على وجه عام) لا يختص بصفة دون اخرى (ذهب الاشاعرة) ومن تأسى بهم (الى انه) تعالى (صفات) موجودة قديمة (زائدة) على ذاته (فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا) القياس فهو سميع بسمع بصير ببصر حي بحياة (وذهب الفلاسفة والشيعة الى نفيها) اى نفي الصفات الزائدة على الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات و كذا سائر الصفات (مع خلاف للشيعة في اطلاق الاسماء الحسنى عليه) فمنهم من لم يطلق شيئا منها عليه ومنهم من لم يجوز خلوه عنها (والمعتزلة لهم) في الصفات (تفصيل يأتي في كل مسئلة مسئلة من مباحثها (احتج الاشاعرة) على ما ذهبوا اليه (بوجوه) ثلاثة (الاول ما اعتمد عليه القدماء) من الاشاعرة (وهو قياس الغائب على الشاهد فان العلة واحد والشرط لا يختلف غائبا وشاهدا) ولا شك ان علة كون الشئ عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هنالك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على

---

٢ الغيور الحذر على حرمه استعارة للقلب الذى يدفع شين الشبه وعار الاغاليط عن بنات فكره

قوله قلنا فيه ما تقدم) فان قلت حاصل الاستدلال ان يقول تعقل ماهية الوجود ولو بوجه مع الغفلة عن الواجب بالكلية فيكون زائدا عليه وحينئذ لا يتجه الجواب قلت المعلوم في الصورة المفروضة هو الغفلة عن تعقل حقيقة الواجب بالكنه وعن تعقله من حيث انه واجب لا عن تعقله بوجه ما

قوله على تقدير صحته)اشارة الى المنع بجواز ان تكون وحدة الوحدة نفسها وبانه لا يلزم من جواز وجود طبيعة وجود جميع افرادها لجواز ان تكون الوحدة وجودية ووحدة الوحدة عدمية كما مر مثله مرارا

قوله تنبيه نقل من الحكماء) الاظهر ان يذكر هذا التنبيه في المقصد الثالث كما لا يخفى

قوله وفي هذه العبارة نوع قصور) لان الضمير في قوله ويمتاز عن غيره ان كان راجعا الى ذاته تعالى لم يصح ان يجعل عدم العروض للغير سببا للامتياز لان كثيرا من الجواهر كذلك اللهم الا ان يجعل ضمير عروضه اوجوده اعنى الوجود المضاف من حيث هو مضاف ليصح كونه سبب امتياز الذات وهو على تقدير صحته خلاف الظاهر وان كان راجعا الى الوجود المشترك فهم منه على تقدير صحته ان المقصود بيان امتياز الوجود المطلق عن الوجودات الخاصة وذلك الامتياز ليس بمقصود بالبيان ههنا بل المقصود اما بيان امتياز ذاته تعالى عن سائر الذوات او بيان امتيازه عن سائر الوجودات الخاصة

قوله مخالطا لجميع الممكنات) قالوا لا يخفى ان نور الشمس اذا وقع على الاشياء لم يعرض له بسببه نقصان اصلا واذا كان في المحسوسات شئ كذلك فلم لا يجوز ان يكون ما هو عال عن ادراك العقول كذلك والحق انه عذر بارد .

قوله وهي الصفات السلبية) وتسمى بصفات الجلال كما ان الوجودية تسمى بصفات الاكرام وانما قدم الصفات السلبية على الوجودية اهتماما بشانها فان التنزيه عن النقايص اهم من اثبات صفات وجودية زائدة على الذات وهذا التنزيه هو معظم المقصود من بعثة الانبياء عليهم السلام كما اشرنا اليه في اوائل الكتاب ٢

ذلك سائر الصفات (وقد عرفت ضعفه) فى المرصد الاخير من الموقف الاول (كيف والخصم)
اى القائس كما وقع فى كلام الآمدى (قائل) ومعترف (باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا) فان
القدرة فى الشاهد لاتتصور فيها الايجاد بخلافها فى الغائب والارادة فيه لاتخصص بخلاف ارادة
الغائب وكذا الحال فى باقى الصفات فاذا ما وجد فى احدهما لم يوجد فى الآخر فلا يصح القياس اصلا
كيف (وقد يمنع ثبوتها) اى ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظائرها (فى الشاهد بل الثابت فيه) يقين
هو (العالمية والقادرية والمريدية) لا ماهى مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية * الوجه (الثانى لو كان
مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا) على طريقة الاخبار (الله
الواجب) او العالم او القادر او الحى الى سائر الصفات (بمثابة حمل الشئ على نفسه واللازم باطل) لان حمل
هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونها نفسا ولا مجال للجزئية قطعا
تعينت الزيادة على الذات (وفيه نظر فانه لايفيد الا زيادة هذا المفهوم) اعنى مفهوم العالم
والقادر ونظائرهما (على مفهوم الذات) ولا نزاع فى ذلك (واما زيادة ماصدق عليه هذا المفهوم
على حقيقة الذات فلا) يفيده هذا الدليل (نعم او تصورا) اى مفهوما الوصف والذات معا (بحقيقتهما
وامكن حمل احدهما) اى الوصف على الذات (دون) حمل (الآخر) اى الذات عليها (حصل المطلوب)
وهو زيادة الوصف على الذات (ولكن انى ذلك) التصور الواصل الى كنه حقيقتهما * الوجه
(الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة) ايضا (نفس الذات) كما زعموه (لكان العلم نفس القدرة
فكان المفهوم من العلم والقدرة) امرا (واحدا وانه ضرورى البطلان) وكذا الحال فى باقى
الصفات التى ادعى انها عين الذات (وهذا) الوجه (من النمط الاول) اى الوجه السابق عليه
(والايراد هو الايراد) يعنى انه يدل على تغاير مفهومى العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير
حقيقتهما ومغايرتهما لها والمتنازع فيه هو الثانى دون الاول فنشأ هذين الوجهين عدم الفرق
بين مفهوم الشئ وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشئ عين حقيقته مع ان كل واحد
من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الا كلام مخيل لايمكن ان يصدق به
كما فى سائر القضايا المخيلة التى يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس
معنى ماذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته تعالى
يترتب عليه مايترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية فى انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج
فى ذلك الى صفة العلم التى تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لايحتاج فى انكشاف الاشياء وظهورها
عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار
حقيقة العلم وكذا الحال فى القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لابصفة زائدة عليها كما فى ذواتنا
فهى بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة فى الحقيقة متغايرة
بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفى الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها
* احتج الحكماء بانه لو كان له صفة زائدة * على ذاته (لكان) هو (فاعلا) لتلك الصفة (لاستناد جميع
الممكنات اليه وقابلا لها) ايضا لقيامها بذاته (وقد تقدم بطلانه والجواب لانسلم بطلانه وقد تقدم الكلام
عليه واحتج المعتزلة) والشيعة (بوجوه) ثلاثة (الاول مامر) من (ان اثبات القدماء كفر به كفرت
النصارى والجواب مامر) ايضا (من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا) اثبات (ذات) واحدة (وصفات)
قدماء (الثانى عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عندنا) يعنى نفاة
الاحوال (ليست امرا وراء قيام العلم به فيحكم) بالنصب على جواب النفى (عليها بانها واجبة)
والحاصل ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة اخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم
عليها بانها واجبة فلا تكون محتاجة معللة بالعلم (وان سلم) ثبوت العالمية (فالمراد بوجوبها ان كان
امتناع خلو الذات عنها فذلك لايمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة) ايضا بهذا المعنى اعنى
صفة العلم (فانه نفس المتنازع فيه) بيننا اذ نحن نجوزه وانتم لاتجوزونه (وان اريد انها) اى العالمية

(واجبة)

٢ **قوله** ليس فى جهة ولا فى مكان) ان اريد بالجهة
منتهى الاشارات الحسية او الحركات المستقيمة
كون الجهات اطرافا وحدود اللامكنة لانها حينئذ
تكون عبارة عن نهاية البعد الذى هو المكان
وان اريد بها المكان الذى هى جهة ما يكون
عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما ثم
الملازمة بين نفى المكان ونفى الجهة ان سلمت
لم يقدح فى الجمع بين النفيين لان المقام مقام
التفصيل والتوضيح كما لايخفى

قوله الا ان كونه فى الجهة الخ) اى فى جهة
الفوق كما هو الظاهر من قوله وخصوصا بجهة
الفوق اتفاقا وكذا المراد من الجهة فى قوله
ومنهم من قال ليس كونه فى الجهة الخ جهة
الفوق

قوله اطيط الرحل) الاطيط صوت الرحل
والابل من ثقل احمالها وكذا صوت الجوف
من الخوى

قوله وقيل بمسافة غير متناهية) هذا قول
الهيصمى ولايخفى انه ليس بمعقول اصلا لان المسافة
حينئذ محصورة بين حاصرين فكيف يعقل عدم
تناهيها

قوله راجعة الى اللفظ دون المعنى) قيل فيه
بحث لان اثبات الجهة لا كجهات الاجسام
ليس كنفيها كما ان اثبات الرؤية لا كرؤية
الاجسام ليس كنفيها واجيب بان الرؤية المذكورة
لها معنى يصلح محلا للنزاع وهو الانكشاف
التام البصرى بلا جهة ومقابلة بخلاف الجهة
فان المنفى منها هو الجهة المشار اليها بههنا او هناك
واما ماسواها فمسكوت عنه لا منفى

قوله لزم قدم المكان) ان اراد به الزام المشبهة
القائلين بكونه تعالى متمكنا على العرش صح اللزوم
لكن لا يكون دليلا على مطلق انتفاء المكان
وان اراد به البرهان على هذا المطلب العالى ورد
عليه انه انما يتم اذا قلنا بان المكان هو السطح
او البعد المجرد الموجود واما اذا قلنا بانه الخلاء
المتوهم كما هو المذهب فلا لان القديم موجود
لا اول له ولا وجود للمكان حينئذ اللهم الا ان يدعى
ان الفراغ محاط بشئ البتة فيلزم قدم المحيط
وفيه منع ظاهر وان اراد بالقدم الازلية ورد عليه
ان المبرهن عليه فيما سبق نفى القدم بالمعنى الاول
عما سوى ذاته تعالى لا نفى الازلية كيف واعدام
الحوادث ازلية بلا مرية

٢

(واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر) فان الصفة فى حد ذاتها محتاجة الى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتى (الثالث صفته صفة كمال فيلزم) على تقدير قيام صفة زائدة به (ان يكون) هو (ناقصا لذاته مستكملا بغيره) الذى هو تلك الصفة (وهو باطل اتفاقا والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال) الزائدة على ذاته اداته (فهو جائز عندنا وهو المتنازع فيه وان اردتم) به (غيره) اى غير المعنى الذى ذكرناه (فصوروه) اولا حتى نفهمه (ثم بينوا لزومه) لما ادعينا ومخلصه ان المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هى غيره واللازم من مذهبنا هو الثانى لا الاول لكن يتجه ان يقال تأثيره تعالى فى صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم محذور ان التسلسل فى صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة ﴿ المقصد الثانى ﴾ فى قدرته وفيه بحثان * الاول فى انه تعالى قادر) اى يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شئ منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما كونه تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذى هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان فى حق البارى سبحانه وتعالى واشار المصنف الى الاحتجاج على كونه قادرا بقوله (والا) اى وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات (لزم احد الامور الاربعة اما نفى الحادث) بالكلية او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر) الموجب التام (وبطلان) هذه (اللوازم) كلها (دليل بطلان الملزوم) اما (بيان الملازمة) فهو (انه) على تقدير كونه تعالى موجبا (اما ان لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند) ذلك الحادث الموجود (الى مؤثر) موجد (او يستند فان لم يستند فهو الثانى) من تلك الامور (وان استند فاما ان لا ينتهى الى قديم او ينتهى فان لم ينته فهو الثالث) منها لانه اذا استند الى مؤثر لا يكون قديما ولا منتهيا اليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل محال اتفاقا (وان انتهى فلا بد) هناك (من قديم يوجب حادثا بلا واسطة) من الحوادث (دفعا للتسلسل) فى الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة (فيلزم الرابع) وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذى يوجبه بذاته واما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثانى بما علمت من ان الممكن الحادث محتاج الى مؤثر والثالث بما مر فى مباحث التسلسل والرابع بان الموجب التام ما يلزمه اثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال وبانه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث منه فى وقته ليس اولى من وجوده فيما قبله قيل هذا الدليل برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم وقد تفرد به المصنف رحمه الله (وان شئت قلت) فى اثبات كونه قادرا (لو كان البارى تعالى موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالى باطل) بطلانا ظاهرا (و) اما (بيان الملازمة) فهو ان اثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ (لو حدث لتوقف على شرط حادث) كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط آخر حادث (و) حينئذ (تسلسل) اى لزم التسلسل فى الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال (واعلم ان هذا الاستدلال) الذى اشار اليه بقوله وان شئت قلت (انما يتم باحد طريقين الاول ان يبين حدوث ماسوى) ذات (الله تعالى) وصفاته اذ لولا ذلك لجاز ان يصدر عن البارى على تقدير كونه موجبا قديم مختار ليس بجسم ولا جسمانى يصدر عنه الحوادث بحسب ارادته المختلفة فلا يلزم من ايجاب البارى قدم الحادث (و) ان يبين مع ذلك ايضا (انه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة

---

٢ **قوله** فيلزم امكان الواجب) فان قلت انما يلزم امكان الواجب اذا لزم الاحتياج الى الغير فى الوجود واللازم مما ذكر هو الاحتياج اليه فلا يلزم الامكان قلت لما استحال وجود المتمكن بدون المكان كان الاحتياج اليه فى التمكن احتياجا اليه فى الوجود مآلا ولا شك انه ينافى الوجوب الذاتى الذى هو منشأ الاستغناء المطلق فمنع لزوم امكان الواجب قياسا على الاحتياج فى كونه خالقا الى ما صدر عنه غلط

قوله ووجوب المكان) فيه انه ايضا مبنى على وجود المكان فلا يستقيم على رأى المتكلمين وعلى تقدير وجوده لا يتم ايضا لان اللازم من جواز الخلاء عدم احتياج المكان الى كون المتمكن شاغلا فيه وهذا لا يستلزم استغناءه عنه فى وجوده فالصواب ان يستدل على هذا المطلب بانه لو كان الواجب تعالى متحيزا لم يكن منفكا عن الاكوان ضرورة فيلزم حدوثه لان الاكوان موجود عند المتكلمين ايضا كما سبق وكل موجود سوى ذاته تعالى حادث فيكون البارى تعالى حينئذ محلا للحوادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث

قوله فيكون اختصاصه ببعضها الخ) قيل لم لا يجوز ان يكون لذاته تعالى نسبة مخصوصة الى بعض الاحياز او يكون المخصص هو الارادة واجيب عن الاول بانه لا مجال لاختلاف النسبة فيما يشابه المنسوب اليه وعن الثانى بان اسناد التمكن الى الارادة يوجب حدوثه والمتمكن مستحيل وجوده بدون المكان كما سبق والخصم ايضا معترف به فان قلت لم لا يجوز ان يكون قبل هذا المكان فى مكان آخر لا الى نهاية فلا يلزم الانفكاك عن مطلق المكان قلت الانتقال من مكان الى مكان لا يكون الا بالحركة وهذا معلوم ضرورة والحركة حادثة قطعا فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث فيلزم حدوثه تعالى عن ذلك علوا كبيرا

قوله اى تداخل المتحيزين مطلقا) اشار بقوله مطلقا الى رد ما ذكره الابهرى من ان استحالة تداخل المتحيزين فيما اذا كانا من جنس واحد وههنا ليس كذلك

قوله لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا) المراد بالجوهر ههنا هو المتحيز القائم بنفسه وبالعرض هو المتحيز القائم

لانهاية لهـا بذاته) اذلوجاز ذلك لامكن ان يصدرعنه مع كونه موجبا حادث مشروط بصفة
حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة اخرى وهكذا الى غيرالنهاية واذا ثبت حدوث ماسوى ذاته
وصفاته وثبت ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة الى مالانهاية لها بذاته تم الاستدلال المذكور
بهذا الطريق لان اثرالموجب القديم لايكون حادثا بلا تسلسل الحوادث فان الصادر عنه بلاشرط
او بشرط قديم قديم قطعا لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت (الثاني) من الطريقين (ان بين
في الحادث اليومي انه لايستند الى حادث مسبوق بآخر لاالى نهاية محفوظا) استناده كذلك (بحركة
دائمة) اذعلى تقدير هذا الاستناد جاز ان يكون المبدأ الاول موجبا مفيضا لوجود الحادث اليومي على
مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهب اليه الفلاسفة
حيث جوزوا التسلسل في الامور المترتبة اذالم تكن مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمة هي الواسطة بين
عالمي القدم والحدوث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد فباعتبار استمرارها جاز استنادها الى القديم
وباعتبار تجددها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم واذالم يجز هذا الاستناد
فلوكان البارى تعالى موجبا لكان الحادث اليومي المستند اليه بواسطة او بغير واسطة قديما هذا خلف
فقدتم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا ولقائل ان يقول ذلك البرهان البديع لايتم ايضا بالطريق
الاول اذ لوجاز قدم ماسوى ذاته تعالى وصفاته اوجاز تعاقب صفاته التي لاتتناهى لم يلزم الامر الرابع
اعني التخلف عن المؤثر التام اما على الاول فلانه جاز ان يكون ذلك القديم مختارا كما مر واما على
الثاني فلجواز استناد الحادث الى الموجب بتعاقب حوادث لاتتناهى وليس يلزم على شئ من هذين
تخلف الاثر عن مؤثره الموجب التام لان مؤثره امامختار مع كون البارى تعالى موجبا واماغيرتام
في المؤثرية لتوقف تأثيره فيه على شرائط حادثة غيرمتناهية قائمة بذاته تعالى (وانت بعدما احاطتك
بما تقدم) من المباحث (خليق بان يسهل عليك ذلك) اى بيان الامور المذكورة امابيان حدوث
ماسوى الله سبحانه فيما مر من المسلك العام في حدوث العالم مطلقا اعني مسلك الامكان او المسلك الخاص
بالاجسام مع نفي المجردات وامابيان امتناع تعاقب الصفات اوالحركات الى غيرالنهاية فبالبرهان التطبيق

* احتج الحكماء * على ايجابه تعالى (بوجوه) كثيرة اقواها ماصرح به المصنف وعبر عنه بقوله
(الاول) لانه الذي عليه يعولون وبه يصولون وتقريره ان يقال لايجوزان يكون قادرا اذ (تعلق القدرة)
منه (باحد الضدين) المقدورين له كتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلا دون ماعداه من
الاشكال والالوان (امالذاتها) بلامرجح وداع (فيستغني الممكن عن المرجح) لان نسبة ذات القدرة الى
الضدين على السوية كما اعترف به القائل بقادريته (وانه يسدباب اثبات الصانع) اذ يجوز حينئذ ان
يترجح وجود الممكن على عدمه من غيرمرجح (وايضا يلزم قدم الاثر) لان المؤثر حينئذ مستجمع لشرائط
التأثير لان الواجب ازلي وكذا قدرته وتعلقها فلايجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان اثرالقادر
حادث اتفاقا وخصوصا على رأيكم (واماالا لذاتها فيحتاج) تعلقها به (الى مرجح) من خارج ومع ذلك
المرجح لايجب الفعل والالزم الايجاب بل كان جائزا هو وضده ايضا فيحتاج الى مرجح آخر (ويلزم التسلسل
في المرجحات) (والجواب) نختار (ان تعلقها) باحد المقدورين (انما هو بذاتها) لابامر خارج وليس
يحتاج تعلق ارادة المختار باحد مقدوريه الى داع (كما بينا في طريق الهارب وقدحي
العطشان قولكم) اولا (فيستغني الممكن عن المرجح قلنا لايلزم من ترجيح القادر لاحد
مقدوريه) على الآخر (بلامرجح) وداع (ترجح احد طرفي الممكن في حد ذاته من غيرالمرجح)
المؤثر فيه اذبينهما بون بعيد كما اشار اليه بقوله (وبالجملة فالترجيح) الصادر عن مؤثر
قادر (بلامرجح اى بلاداعية غير الترجيح بلامرجح اى بلامؤثر اصلا مغايرة ظاهرة ولايلزم
من صحته صحته) اى من صحة الاول صحة الثاني الاترى ان بديهة العقل شاهدة بامتناع الثاني
بلاتوقف ولذلك لم يذهب الى صحته احد من العقلاء ولايشهد كذلك بامتناع الاول ومن ثم
ترى جمعا يجوزونه (وربما) يختاران تعلقها لالذاتها و (يقال الفعل مع الداعي اولى بالوقوع ولاينتهي

بغيره ومن البين انه لاواسطة بينهما بعد
تحقق التحيز وانه يكفي في استلزام كون شئ
احقر الاشياء كونه متحيزا قائما بنفسه غيرقابل
قسمة اصلا غاية ما في الباب على تقدير اخذ
الامكان في مفهوم الجزء الغير المتجزى ان يكون
اطلاق الجزء بالمعنى المتعارف عليه مسامحة

قوله فلانه حينئذ يكون جزأ لايتجزى) فان قلت
يجوز ان يقبل الانقسام فرضا لاخارجا فلايلزم
كونه جوهرا فردا ولا ان يكون جسما قلت ان
طابق الفرض الواقع بان يكون فيه شئ غيرشئ
في الواقع يلزم ان لايكون جزأ لايتجزى بل جسما
مركبا من شيئين او اكثر لانتفاء الواسطة على
الفرض وان لم يطابق فلا عبرة به فلاينافي كونه
جزأ لايتجزى واحقر الاشياء كما حققناه في موقف
الاعراض

قوله بناء على تماثل الاجسام) فان قلت
لايلزم من التساوي في الحصول في الحيز الاتحاد
في الماهية حتى يثبت التماثل قلت مبنى تماثل
الاجسام تركبها من الجواهر المتماثلة لاتساويها
في الحصول في الحيز نعم يتجه انه لايلزم من
الاتحاد في الماهية الاتحاد في القدم والحدوث
فانهما من اللوازم الخارجية كما سيصرح به
الشارح فيما سيأتي

قوله بل على تماثل المتحيزات) وجه الاضراب ان
هذا هو المناسب لقوله لكان مساويا لسائر المتحيزات
واما البناء على تماثل الاجسام فقط ففيه ان
تماثلها بناء على ماذكرته لايستلزم تماثل المتحيزات
فلايلزم الموافقة في الاحكام فلايصح قوله فيلزم
حينئذ اما قدم الاجسام او حدوثها اللهم الا
ان يقال عدم كونه تعالى جزأ لايتجزى ثابت
بالاتفاق فلوكان متحيزا لكان جسما مساويا
لسائر الاجسام المتحيزة في التركب من الجواهر
المتماثلة فيلزم حينئذ احد الامرين المذكورين
وانت خبير بان اثبات استلزام التحيز للتركب من
الجواهر المتجانسة دونه خرط القتاد

قوله والجواب منع الضرورة العقلية) كيف
ولوكان ضروريا لامتنع انطباق الجمع العظيم
وهم ماسوى الحنابلة والكرامية على خلافه

قوله لاختص بمقدار معين الخ) قد يناقش في
ذلك بجواز ان يكون تحيزه على سبيل التبع بحيز
الاشخاص وان لايكون له في ذاته مقدار ووضع
مخصوصان بل يكون موصوفا بهما على سبيل المجاز
ووصف الحال بما هو صفة للمحل والحق انه اذا كان ٢

الى الوجوب) فلا يلزم الايجاب ولا يحتاج ايضا الى مرجح آخر ليتسلسل (وقد عرفت ضعفه) بما مر من ان الاولوية التى لم تنته الى حد الوجوب غير كافية فى صدور الممكن عن المؤثر (قولكم) ثانيا (يلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم) ذلك (فى الموجب الذى اذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاء دائما اذا نسبته الى الازمنة سواء واما القادر) الذى هو مؤثر تام (فيجوز ان تتعلق قدرته بالايجاد فى ذلك الوقت) الذى اوجد الحادث فيه (دون غيره) بلا سبب يخص ذلك الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة الا ترى ان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا فى قيامه وقعوده وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق (فان قيل) هذا وجه ثان لهم فى اثبات الايجاب وتقريره ان يقال عندكم ان ارادة الله وقدرته متعلقتان من الازل الى الابد بترجيح الحادث المعين وايجاده فى وقت معين وان التغير فى صفاته محال فوجود ذلك الحادث فى ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لا فاعل بالاختيار الا ان المصنف اورده فى صورة السؤال فقال (اذا كانت قدرته متعلقة بهذا الطرف فى الازل) على هذا الوجه وهو ان يوجد فى وقت معين فانه يجب وجوده فى ذلك الوقت وحينئذ (فاى فرق) يكون (بين الموجب والمختار قلت) الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر (انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوى اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذاتى) كما فى الموجب بالذات (ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا من الترك وبالعكس) واما الموجب فانه يتعين تأثيره فى احدهما ويمتنع فى الآخر عقلا ويقرب من هذا ما قد قيل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والآلة والمصلحة وزوال الموانع كلها يجب الفعل والا امكن ان يوجد معها تارة ولا يوجد اخرى وانه ترجيح بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر فى ذلك بل فى ان شرائط التأثير فى القادر سريعة التغير لكنهم قالوا ذلك التغير انما يتصور اذا كان شرائط تأثير المؤثر منفصلة عنه واما الذى يكون مبدأ لكل ما سواه فان ذاته يمتنع عليه التغير فكذا تأثيره فى غيره لا يتغير اصلا واجيب عنه بمنع امتناع التغير فى تعلق قدرته وارادته وتأثيره المتفرع على ذلك التعلق ❊ فان قيل ❊ هذا وجه ثالث لهم وهو ان يقال (القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء) فانها لو تعلقت باحدهما فقط كانت ايجابا لا قدرة (والعدم غير مقدور لانه لا يصلح اثرا) لكونه نفيا صرفا فلا يستند الى شئ وحينئذ لا يكون الوجود ايضا مقدورا فلا قدرة اصلا (قلنا لا نسلم ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا) فان عدم المعلول مستند الى عدم علته كما ان وجوده مستند الى وجودها (وان سلمناه) اى كون العدم لا يصلح اثرا (فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء فعل العدم) فان العدم ليس اثرا مفعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم تتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا اولى مما قيل هو الذى ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان استناد العدم الى مشيئة القادر يقتضى حدوثه كما فى الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا ❊فروع على اثبات القدرة❊ كما هى (عندنا) اعنى ان تكون صفة زائدة على الذات قائمة بها (الاول القدرة) القائمة بذاته تعالى (قديمة والا كانت) حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى وقد مر بطلانه وكانت ايضا (واقعة) اى صادرة عن الذات (بالقدرة لما مر) فى هذا المقصد من ان الحادث لا يستند الى الموجب القديم الا بتسلسل الحوادث وهو باطل (و) اذا كانت واقعة بالقدرة (لزم التسلسل) لان القدرة الاخرى حادثة ايضا اذ المقدر حدوث القدرة القائمة به تعالى فتستند الى قدرة اخرى فيلزم تسلسل القدر الى ما لا يتناهى وهو ايضا محال (الثانى انها صفة واحدة والا لاستندت) تلك القدر المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول (الى الذات اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما باطل اما الاول فلان القديم لا يستند الى القدرة) كما عرفت فى مباحث القدم (واما الثانى فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت) القدر الصادرة عن الموجب (لزم ثبوت قدر غير متناهية) لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه ابو سهل الصعلوكى وهو

٢ متحيزا ولو بالتبع لم يكن بد من وضع مخصوص ومقدار معين فلا يطابق افرادا مختلفة الاوضاع والمقادير على ان تسليم العقلاء القائلين بوجودهما بعدم تحيزهما يكفى لنا اذ غرضنا انه لا يمتنع تعقل امر لا يثبت له العقل حيزا ضرورة فان هذا القدر يكفينا فى منع بداهة تلك المقدمة والاحتمال المذكور لا يقدح فى هذا الغرض كما لا يخفى

قوله فاما ان يتصلا او ينفصلا) قيل لو زيد عليه قوله او لا هذا ولا ذاك وهو خروج عن المعقول كما فعله فى الثالث لكان احسن والامر فيه سهل

قوله الثالث انه اما داخل العا بين الدليلين باعتبار كل من الشقين فان الاتصال هو المماسة سواء كان من داخل او خارج ولو اشترط فيه كونها من خارج فالفرق اظهر والانفصال عدم الاتصال عما من شانه ذلك واما الخروج فهو يتناول المماسة من خارج والانفصال

قوله والاولان فيهما المطلوب) اما الاول فلان العالم فى جهة فاهو فيه يكون فى تلك الجهة واما الثانى فلانه اذا كان خارجا عنه يكون فى احدى الجهات الست منه فلا عبرة بقول صاحب الكواشف ليت شعرى ما المحذور فى اختياره انه خارج ومنع ما ذكر فيه وكأنه توهم ان الخروج مجرد سلب الدخول ولاشك ان المتبادر اخص من ذلك السلب وهو ما يكون فى حيز مباين عن العالم وهذا المعنى الاخص هو مراد المستدل فلذلك لا يختار

قوله والجواب منع التفسيرين) ان كان المقصود بالوجه الرابع الزام المتكلمين القائلين بان معنى القيام بالغير مطلقا هو التحيز تبعا لم يتجه هذا الجواب لكن لا يفيد للخصم اثبات مطلوبهم وانما يحصل به الزام بعضهم

قوله وقد يقال فى تقريره الخ) جعل الآمدى هذا وجها آخر ولما كان قريبا من الرابع جدا حكم المصنف بانه تقرير آخر له وفى كلامه ايماء الى انه كلام ابتدائى قبل ملاحظة الجواب السابق وان علم منه اندفاعه ولذا سكت عن جوابه فلا يتجه انه لا وجه له بعد منع تفسير القائم بغيره بما ذكر والمراد بالاجماع على ان لله تعالى صفات اجماع المجسمة مع اهل السنة ولو اريد اجماع الكل وجب ان يعمم الصفات للاحوال والاضافات ليصح دخول المعتزلة والحكماء فيه ٢

باطل لان وجود مالا يتناهى محال مطلقا وقد تبين لك ضعف تساوي نسبة الاعداد بما تقدم من ان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعندك لا يفيد (و) يزداد ضعفه ههنا بان (هذا مصير الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد) ويلزم منه نفي ماعدا القدرة من سائر الصفات اذ تأثير الذات فيها لا يمكن ان يكون بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه بل يجب ان يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالايجاب لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو خلاف ماذهب اليه مثبتوا الصفات (الثالث قدرته تعالى غير متناهية) اي ليست موصوفة بالتناهي لا ذاتا ولا تعلقا (اما ذاتا فلان التناهي من خواص الكم ولا كم ثمه) اذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهي (واما تعلقا فتناه) اي معنى سلب التناهي عنه هو اثبات اللاتناهي له ومعنى لاتناهيه (ان تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره) اي بما وراء ذلك الحد (وان كان كل ما تعلق به بالفعل متناهيا فتعلقاتها متناهية بالفعل) دائما (غير متناهية بالقوة) دائما (وهذه الاحكام) الثلاثة التفريعية (مطردة في الصفات كلها فلا نكررها) يعني ان كل واحدة من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة وواحدة وغير متناهية ذاتا بمعنى سلب التناهي وغير متناهية تعلقا بمعنى اثبات اللاتناهي في تعلقها بالفعل والارادة ايضا كذلك لكن تعلقها غير متناه بالقوة كما في القدرة وعلى هذا فقس واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة فلا حاجة الى التكرار * تنبيه * القدرة صفة زائدة) على الذات (لما بينا) من اثبات زيادة الصفات على وجه عام (وقد يحتج المعتزلة على نفيه بوجهين الاول القدر في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك) بينها (سوى كونها قدرة فلو كان لله تعالى قدرة لم تصلح لخلق الاجسام) لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها ايضا (والجواب ان التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم) فان القبح حكم واحد وقد علل تارة بكون الشيء ظلما واخرى بكونه جهلا الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات (وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ثم) نقول (لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة) تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديمة (وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود) اي عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها (الثاني القدر في الشاهد مختلفة) اختلافا ظاهرا (ففي الغائب ان كانت) القدرة (مثلها) اي مثل احدى القدر التي في الشاهد (لم تصلح) قدرة الغائب (لخلق الاجسام) كنظيرتها (والا لم يكن مخالفتها لها اشد من مخالفة بعضها لبعض فلم تصلح لذلك) ايضا (والجواب منع ان مخالفتها للقدر الحادثة ليست اشد من مخالفة بعضها لبعض) فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر * البحث الثاني * في ان قدرته تعالى تعم سائر الممكنات) اي جميعها (والدليل عليه ان المقتضى للقدرة) هو (الذات) لوجوب استناد صفاته الى ذاته (والمصحح للمقدورية) هو (الامكان) لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية (ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء) فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبتت على كلها (وهذا) الاستدلال (بناء على ماذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه) اصلا (ولا تخصيص) قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه (خلافا للمعتزلة و) من ان المعدوم (لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته) تعالى (دون بعض كما يقوله الخصم) فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان تستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا تكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء قيل ولا بد ايضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر منها * واعلم ان المخالفين في هذا الاصل * اعني عموم قدرته تعالى الممكنات كلها (وهو اعظم الاصول فرق) متعددة كما ستتلى عليك (الاولى الفلاسفة) الالهيون فانهم (قالوا انه) تعالى (واحد حقيقي

قوله من الآيات والاحاديث نحو قوله الخ) الاستواء يشعر بالتحيز يقال استوى فلان على دابته اي استقر والمجيء والاتيان والنزول الانتقال من مكان الى مكان والعندية مشعرة بالتحيز والجهة والصعود والعروج الحركة الى جهة العلو فكونهما اليه تعالى يشعر بكونه في تلك الجهة ايضا تعالى عن ذلك ومن في السماء يكون متحيزا فيه والدنو مشعر بالتحيز لكن الاستدلال به مبني على رجوع ضمير دنا الى الله تعالى والرجوع الى جبريل عليه السلام مذكور ايضا في كتب التفاسير وقد يستدل على التحيز لشيوع رفع الايدي الى السماء عند الدعاء فانه طريقة متوارثة من السلف والجواب ان ذلك الرفع ليس لان المدعو في السماء تعالى عن ذلك بل لان السماء قبلة الدعاء كما ان الكعبة شرفها الله تعالى قبلة الصلوة فكما ان الله عز وجل خصص بعض الامكنة ببعض العبادات كذلك له تعالى تخصيص بعض الجهات بالتقرب اليه بالدعاء

قوله اتيان عذابه) وانما خصصه بالظلل من الغمام لان اكثر العقوبات يتقدمها ظلل منه كما نقل في القصص

قوله والدنو هو قرب الرسول عليه السلام الخ) يعني ان دنو الله تعالى من رسوله عليه السلام كناية عما ذكره فلا يظن انه مبني على ان الضمير في دنا راجع الى الرسول عليه السلام والاظهر ان يقال دنوه تعالى منه عليه السلام رفع مكانته

قوله وخص بالليل الخ) وخص بالسماء الدنيا مبالغة في التلطف

قوله فلما اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها الخ) ادعاء هذا العلم والحمل ان كان باسنادهما الى الوحي المقارن لاشارتها الى السماء فلا كلام فيه وان كان باسنادهما الى نفس الاشارة المذكورة كما هو الظاهر من العبارة ففيه انها لا تدل على ذلك لو كان السؤال باين الاله واما اذا كان باين الله تعالى كما هو المذكور في الاستدلال فالدلالة المذكورة محل بحث لان الله تعالى اسم خاص لذاته تعالى لم يطلق على غيره لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما صرحوا به فمن اين يعلم من تلك الاشارة انها ليست وثنية وانها تريد انه تعالى خالق السماء اوليست على معتقد كفار العرب من كونه ٢٠

فلايصدرعنه اثران والصادرعنه) ابتداءهو (العقل الاول والبواقى صادرةعنه بالوسائط كما شرحناه) من قبل (والجواب منع قولهم الواحد لايصدر عنه الاالواحد) وماتمسكوا به فى اثباته فقدزيفناه * الفرقة (الثانية المنجمون ومنهم الصابئية قالوا الكواكب) المتحركة بحركات الافلاك (هى المدبرات امرا) فى عالمناهذا (لدوران الحوادث السفلية) والتغيرات الواقعة فى جوف فلك القمر وجودا وعدما (مع مواضعها) اى مواضع الكواكب (فى البروج واوضاعها بعضها الى البعض والى السفليات واظهرها مانشاهده من اختلاف الفصول) الاربعة ومايتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما (وتأثير الطوالع) فى المواليد بالسعادة والنحوسة (والجواب ان الدوران لايفيد العلية سيما اذا تحقق التخلف) كما فى توأمين احدهما فى غاية السعادة والآخر فى غاية الشقاوة ولايمكن ان يحال بذلك على مابينهما من التفاوت فى وقت الولادة لان التفاوت بقدردرجة واحدة لايوجب تغير الاحكام عندهم باتفاق فيمابينهم (و) سيما (اذاقام البرهان على نقيضه) فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لامؤثر فى الوجود الاالله (كيف ونقول لهم) ماأثبتموه من الاحكام لايستتب لكم على قواعدكم لانكم (قدادعيتم ان الافلاك بسيطة فاجزاؤها متساوية) فى الماهية (فلايمكن) حينئذ (جعل درجة حارة اونيرة اونهارية و) جعل درجة (اخرى باردة اومظلمة اوليلية الاتحكما بحتا) وكذا الحال فى جعل بعض البروج بيتا لكوكب و بعضها بيتا لكوكب آخر وفى جعل بعض الدرج شرفا وبعضها وبالا الى غيرذلك من الامور التى تدعونها فانها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة (ثم نردد ونقول الفلك ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام) التى تزعمونها (لماذكرناه والابطل علم الهيئة اذمبناه ان الفلك بسيط فحركاته بسيطة) متشابهة فى انفسها (والحركات المختلفة) المشاهدة والمرصودة منها (تقتضى بحركات مختلفة) على اوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها اوحدها متشابهة غيرمختلفة ويلزم منها حركات مخالفة (كما عرفت واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام) النجومية (لانها مبنية عليها على الهيئات المتخيلة انهم والافلا اوج ولاحضيض ولاوقوف ولارجوع فكيف يثبت لها احكام) مترتبة عليها (لايقال الافلاك وان كانت بسيطة) متساوية الاجزاء فى الماهية (فالبروج مكوكبة) بالثوابت المخالفة فى الطبايع (والعبرة) فى تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل (بقرب كواكبها الثابتة من السيارات (وبعدها) عنها (ومسامتتها وعدمها) فمدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة فى البروج (لانانقول البروج كما علمت تعتبر من الفلك الاطلس الذى لاكوكب فيه على رأيهم) وان امكن ان يقال فيه كواكب صغار غيرمرئية فتختلف آثار السيارة بحلولها فى البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احدمنهم فان قلت البروج المعتبرة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الاانها تسامتها كواكب مخالفة الطبايع وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام والآثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة فيلزم ان تنتقل الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندكم (ثم) انا نقول (اختصاص كل كوكب بجزء) معين من اجزاء الفلك (يبطل بساطة الافلاك) اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلامرجح وعلى هذا (فيعود الاشكال) اعنى بطلان الهيئة المتخيلة ومايترتب عليه من بطلان الاحكام * الفرقة (الثالثة الثنوية ومنهم المجوس) فانهم (قالوا انه تعالى لايقدر على الشر والالكان خيرا شريرا معا) فلذلك اثبتوا الهين كما مر تفصيله (والجواب انا نلتزم التالى) فانه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها (وانمالايطلق لفظ الشرير عليه كما لايطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير) مع كونه خالقا لهما (لاحد امرين اما لانه يوهم ان يكون الشر غالبا فى فعله كما يقال فلان شرير اى ذلك مقتضى نحيزته) اى طبيعته (والغالب على نحيزته) اى دأبه وعادته (واما لعدم التوقيف) من الشرع (واسماء الله تعالى توقيفية) * الفرقة (الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لايقدر على) الفعل (القبيح لانه مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص) يجب تنزيهه تعالى عنه (والجواب انه لاقبيح بالنسبة اليه فان الكل

٣ تعالى فى السماء على ماذكره القاضى وغيره فى تفسير قوله تعالى ءامنتم من فى السماء من جواز كون الآية على زعم العرب فانهم زعموا ان الله تعالى فى السماء تعالى عن ذلك علوا كبيرا على انه يلزم مما ذكر عدم مطابقة جواب الخرساء للسؤال باين والقصد الى خلاف ماترقب السامع من الجارية الامية بعيد جدا ولارباب المكاشفة فيه وفى امثاله توجيه ذكر فى مفتاح الغيب وغيره والله اعلم

قوله وذهب بعض الجهال الخ) اذاكان النزاع مع البعض فى اللفظ لا فى المعنى فالحكم بالجهل مطلقا اما على التغليب او على اطلاق الاسم مع عدم ورود الاذن ومع الايهام بما لايجوز فى حقه تعالى اصلا على ان اجراء الجسم مجرى الموجود والقائم بنفسه من آثار الجهل لانه مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات

قوله لوكان جسما لكان متحيزا) هذا الاستدلال على تقدير تمامه انما يتأتى اذا لم يستدل على نفى التحيز بما يتوقف على نفى جسميته كما فى بعض الادلة السابقة

قوله فيلزم الترجيح بلامرجح) قيل لم لايجوز استناد الترجيح الى الارادة والجواب ان الاستدلال مبنى على تماثل الاجسام وقد ذكر فى جواهر المقاصد ان هذا اصل يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام فلايجوز حينئذ كون المخصص هو الارادة اذ ينقل الكلام حينئذ الى اختصاصه تعالى بتلك الارادة على ان بعض الصفات مماله مدخل فى تعينه المتقدم على اتصافه تعالى بالارادة فلاتكون الارادة مرجحة لاتصافه تعالى بها وايضا فالمستند الى الارادة حادث كما هو المشهور فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث

قوله يكون لمخصص خارج) هذا ايضا مبنى على تماثل الاجسام فنقضه باتصاف الواجب تعالى بصفاته دون اضدادها وهم محض اذ ذات الواجب تعالى مخالف لسائر الذوات فلامحذور فى اقتضائه خصوصية صفات بخلاف ما اذا كان مماثلا للاجسام

قوله انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته قد ذكر هذا الكلام فى اول موقف الاعراض ايضا وصرح الشارح هنالك بان قوله اذا وجدت يدل على زيادة الوجود وقد سبق منا المناقشة فيه بان زيادة الوجود المطلق ممالانزاع فيه ؟

مالكه) فله ان يتصرف فيه على اى وجه اراد (وان سلم) قبح الفعل بالقياس اليه (فغايته عدم الفعل اوجود الصارف)عنه وهو القبح (وذلك لاينفى القدرة) عليه * الفرقة (الخامسة)ابو القاسم (البلخى ومتابعوه قالوا لايقدر على مثل فعل العبد لانه اماطاعة) مشتملة على مصلحة (او معصية) مشتملة على مفسدة (اوسفه) خال عنهما او مشتمل على متساو بين منهما والكل محال منه تعالى (والجواب انها) اى ماذكرتموه من صفات الافعال (اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا (واما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات) فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف بالعوارض لاينافى التماثل فى الماهية ولما كان لقائل ان يقول ماصدر عنه من امثال افعالنا اما ان يشتمل على مصلحة اومفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير يكون متصفا بشئ من الاعتبارات المذكورة اجاب عنه بقوله (وهو)اى ذلك المثل الصادر عنه (خال عن الغرض كسائر افعاله) المنزهة عن الاغراض فلايتجه ان يقال هناك مصلحة اومفسدة (ولايلزم) من عدم ثبوت الغرض (العبث)انمايلزم ذلك اذاكان الفعل ممن شانه ان يتبع فعله الغرض لاممن تعالى عن ذلك * الفرقة (السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لواراد الله تعالى فعلا) من افعال العبد يوجد فيه (واراد العبد عدمه) منه (لزم اماوقوعهما فيجتمع النقيضان اولا وقوعهما فيرتفع النقيضان اووقوع احدهما فلاقدرة للآخر) على مراده والمقدر خلافه (لايقال يقع مقدور الله لان قدرته اعم) من قدرة العبد فلايتصور بينهما مقاومة كما يتصور فى قدرتى الهين (لانانقول معنى كون قدرته اعم تعلقها بغير هذا المقدور ولااثرله فى هذا المقدور فهما فى هذا المقدور سواء) فيتقاومان فيه (والجواب انه مبنى على تأثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فراجع ماتقدم) وعلى تقدير تأثيرها فتساويهما فى هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى اقدر عليه من العبد فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه ولايلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك ينافى الالوهية دون العبدية ﴿ المقصد الثالث ﴾ فى علمه تعالى وفيه بحثان * البحث الاول فى اثباته وهو متفق عليه بيننا و بين الحكماء وانما نفاه شرذمة) من قدماء الفلاسفة (لايعبأ بهم وسنذكره لكن المسلك) فى اثبات كونه تعالى عالما (مختلف اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله تعالى متقن) اى محكم خال من وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة (وكل من فعله متقن فهو عالم اما الاول) اعنى اتقان فعله (فظاهر لمن نظر فى الآفاق والانفس وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات سيما) اذا تأمل (فى الحيوانات وماهديت اليه من مصالحها واعطيت من الآلات المناسبة لها و يعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه التى قد كسرت عليها المجلدات واما الثانى) وهو ان من كان فعله متقنا كان عالما (فضرورى و ينبه عليه ان من رأى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة مونقة علم بالضرورة ان كاتبه عالم و كذلك من سمع خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر الى ان يجزم بانه عالم فان قيل المتقن ان اردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع) ان فعله تعالى متقن (اذلاشئ من مفردات العالم ومركباته الاو يشتمل على مفسدة ما) ويتضمن خللا (و يمكن تصوره على وجه اكمل) مماهو عليه (اوالموافق للمصلحة (من بعض الوجوه فلايدل على العلم) اذمامن اثر الاو يمكن ان ينتفع به منتفع سواء كان مؤثره عالما ولا كاحراق النار وتبريد الماء (اوامرا ثاثا فبينه لنا) ماهو (و كيف) يدل على علم الفاعل (و) نقول ايضا (انه) اى دليلك على اثبات علمه (منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة المتساوية (بلافرجار ومسطر واختيارها المسدس لانه اوسع من) المثلث و (المربع) والمخمس (ولايقع بينها) اى بين المسدسات (فرج كما) يقع (بين المدورات وماسواها) من المضلعات (وهذا) الذى ذكرناه (لايعرفه الاالحذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت) وتجعل لهاسدى ولحمة على تناسب هندسى (بلاآلة مع انه لاعلم لهما) بمايصدر عنهما ومايتضمنه من الحكم (والجواب عن الاول ان المراد) بالمتقن (مانشاهده من الصنيع الغريب والترتيب العجيب) الذى تحير

---

٢ للفلاسفة فلم لايكفى ذلك فى صدق هذا التعريف على الواجب و بسطنا القول فيه بعض البسط فليرجع اليه

قوله فلايكون جوهرا عندهم ايضا) قيل اطلاق الجوهر على البارى سبحانه بمعنى الموجود القائم بنفسه و بمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شايع بين الحكماء وعليه محمد بن كرام ان الله تعالى احدى الذوات احدى الجوهر

قوله كما يجر الى الجهة والمكان) لفظ يجر يدل على انهم لايصرحون بالجهة والمكان وقد سبق تصريحهم بهما وكأن مراده ان هذا الجر محقق ثابت باعتبار قولهم بالجسمية سواء صرحوا بهما ام لا ولايجوز ان يكون ايراد الجر للمشاكلة

قوله اوالذاتى)لفظة او بمعنى الواو والافسد المعنى اذ التسوية انماهى بين الامرين لابين احدهما وفى مثله توجيه آخر ذكرناه فى بحث الحمد من حواشينا على المطول

قوله والا لزم كونه تعالى واقعا فى الزمان) ظاهره مناقض لمايفهم من كلام الشارح فى مباحث الزمان من ان الثابت اذا نسب الى المتغير بالتقدم الزمانى لم يحتج المتقدم الى الزمان والظاهر ان التقدم الزمانى عند الفلاسفة تقدم لايجامع فيه القبل البعد و يكفى فيه مقارنة المتقدم لزمان لايقارنه المتأخر اللهم الا ان يقال ماذكره الشارح ههنا متابعة للمصنف وليس بمختاره كيف وتقدم البارى عزاسمه على الحوادث لابد ان يكون زمانيا عند الفلاسفة كما ان تقدم الاب على الابن كذلك عندهم ايضا اذ قد صرحوا بوجوب اجتماع المتقدم والمتأخر فى غير التقدم الزمانى و بذلك استدلوا على سرمدية الزمان و بهذا يعلم ان قوله بل هو تقدم ذاتى عندهم انما يستقيم بالنسبة الى القديم من اجزاء العالم

قوله عن وجوده فى زمانين) اى عن وجوده الواقع فيهما بان يكون امرا ممتدا منطبقا على الزمان كما هو المتبادر من لفظة فى بالنظر الى الاستعمال الشايع بخلاف المقارنة

قوله كان نسبة كلامه الازلى) سيجئ فى بحث الكلام مايفيد زيادة تبصرة

قوله منها اذا قلنا) قيل خلاصة هذا السر قد اتيح لها فيما سبق فالذى لم يتح به هو الثانى والثالث

٢

فيه العقول ولاتهتدى الى كمال مافيه من المصالح والمنافع ولاشك فى دلالته على علم الصانع (وتوضيحه ماذكرنا فى مثال الكتابة والخطاب اذلايشترط فى الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل) واشتماله على كل كمال (حتى لوامكن ان يكتب احسن منه او يتكلم بافصح منه لم يدل على علم و) الجواب (عن الثانى انالانسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز ان يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما او يلهمهما حالا فحالا ماهو مبدأ ذلك) الفعل الصادر منهما * المسلك الثانى * انه تعالى قادر لما مر (وكل قادر فهو عالم) لان القادر هو الذى يفعل بالقصد والاختيار ولايتصور ذلك الامع العلم (لايقال) كون كل قادر عالما ممنوع اذ (قد يصدر عن النائم والغافل) مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة (فعل قليل) متقن (اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشئ حكم مثله) ولاعبرة بالقلة والكثرة (لانا نقول لانسلم الملازمة اذالضرورة فارقة) فانها تجوز صدور قليل من المتقن من قادر غير عالم ولاتجوز صدور كثير عنه واما من جعل النوم ضدا للقدرة فالسؤال ساقط عنه (واما الحكماء فلهم) فى اثبات علمه تعالى (ايضا مسلكان الاول انه مجرد) اى ليس جسما ولاجسمانيا كما مر فى التنزيهات (وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقد برهنا) فيما سلف (على المقدمتين * الثانى انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ماعداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة) من العلائق المادية (للشئ المجرد) القائم بذاته (وهو حاصل فى شانه) لان ذاته مجردة غير غائبة من ذاته فيكون عالما بذاته (واما الثانى فلانه مبدأ لما سواه) اى لجميعه اما بواسطة او بدونها (والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول) فيكون عالما بذاته و بجميع معلولاته (و يرد على) المسلك (الاول منع الكبرى) القائلة بان كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية (و برهانه) الذى تمسكوا به (قدمر ضعفه و) يرد (على) المسلك (الثانى انا لانسلم ان التعقل ماذكرتم وتعريفه بذلك لايوجب الجزم بان حقيقته ذلك مالم يقم عليه برهان اذغايته انهم يعنون بالتعقل ذلك) المعنى الذى عرفوه به (ولكن من اين لهم ان الحالة التى نجدها من انفسنا ونسميه العلم حقيقته ذلك) الذى ذكروه (لابدله من دليل سلمناه) اى سلمنا ان حقيقة العلم ماذكرتموه (لكن لم لايجوز ان يشترط فيه التغاير) بين الحاضر وماحضر هو عنده فلايكون الشئ عالما بنفسه كما اشترط ذلك فى الحواس فانها لاتدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها (سلمنا) عدم اشتراط التغاير (لكن لانسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والازم من العلم بالشئ العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة) لانه اذا علم الشئ علم لازمه القريب الذى هو معلوله واذا علما معا علم البعيد ايضا لانه معلولهما (نعم يلزم ذلك اذا علم الشئ) الذى هو علة (وعلم انه علة له) اى للشئ الآخر الذى هو معلول (و) علم (انه موجود و) علم (انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول) فحينئذ يعلم وجود المعلول قطعا لكن ماذكرتم يدل على انه عالم بذات العلة التى هى ذاته الحاضرة عنده ولايدل على ثبوت العلوم الاخر (فلم قلتم ان ذلك) كله (حاصل له) حتى يتم مطلوبكم (تنبيه * مسلكا المتكلمين يفيد ان العلم بالجزئيات) كما يفيد ان العلم بالكليات وذلك (لان الجزئيات كالكليات (صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له) فيكون عالما بهما معا (واما مسلكا الحكماء فلايوجبان الاعلما كليا لان ماعلم بماهيته) المجردة كما استفيد من الاول (او) علم (بعلته) كما استفيد من الثانى (يعلم) علما كليا فان المعلوم ماهيته كذا اما وحدها) كما فى المسلك الاول (اومع كونها معللة بكذا) كما فى المسلك الثانى (والماهية كلية وكونها معللة بكذا كلى) ايضا (وتقييد الكلى بالكلى مرات كثيرة (لايفيد الجزئية) فضلا عن تقييده به مرة واحدة وههنا محل تأمل فانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بوسط او بغير وسط وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هى جزئية لاستلزامه التغير فى صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا فان الجزئيات معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجاوا فى دفعه الى تخصيص القاعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم

٢ **قوله** لان الحلول والحصول على سبيل التبعية) لم يرد بها التبعية فى التحيز حتى يرد ان الحلول هو الاختصاص الناعت بل ان الحال تابع للمحل فى الجملة وذلك ضرورى ومناف للوجوب الذاتى الذى هو منشأ الاستغناء المطلق واستدلالهم على انتفاء الوجوب الذاتى فى الصفات بغير هذا لايقدح فيما ذكرنا اذ تعدد العلل لاينفيه

قوله لواستغنى عن المحل لذاته) بحيث الذات علة مستلزمة لذلك الاستغناء فحينئذ لايرد جواز التخلف بخلف الكربة عن المناصرة والبرودة عن الماء

قوله فان الاستغناء عدم الاحتياج فلاواسطة بينهما) قد سبق الاعتراض على انتفاء الواسطة بين الاستغناء والاحتياج الذاتيين وجوابنا عنه فى ثانى مقاصد مرصد العلة والمعلول فلينظر فيه وقد يقال فى تصحيح اصل الاستدلال مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسط الاحتياج بالذات وهذا انما يتم اولم يكن وجوب استغناء الواجب معللا بان عدم استغنائه يستلزم الاحتياج المستلزم للامكان فتأمل

قوله فيلزم محالان معا) لايقدح فى لزوم المحالين معا عدم لزوم قدم المحل على تقدير حدوثه الحال لان استلزام الامكان للحدوث مطلقا ممنوع الايرى الى الصفات الممكنة القديمة ولوسلم فادعاء لزوم المحالين الزام للخصم القائل بالحلول وقدم الحال ولاشك فى صحته

قوله فان المحل ان قبل الانقسام الخ) اى ان قبله من حيث هو محل لزم الانقسام وان لم يقبله من هذه الحيثية سواء قبله من حيثية اخرى ام لا لزم الاحقرية فلايرد على الدليل منع لزوم الانقسام على الشق الاول بجواز ان يكون حلوله ضبرسمر بانى نعم يرد انما ذكر لايدل على عدم حلوله فى المجرد الا ان يبنى الكلام على عدم ثبوت المجردات بل على عدمها لكن فى تمام دليله كلام

قوله فلايمكن الجزم بعدم حلوله) وتجويز ان يكون لذاته تعالى خصوصية مرجحة للبعض مع تساوى الكل فى القبول مما لايلتفت اليه ٢

بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لايستقيم فى العلوم اليقينية * ﴿البحث الثانى﴾ ان علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات) وانما قلنا بعمومه للمفهومات (لمثل مامر فى القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات ومفهوماته ونسبة الذات الى الكل سواء) فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها (والمخالف فى هذا الاصل) ايضا (فرق) ست * (الاولى من قال) من الدهرية (انه لايعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لاتكون الابين شيئين) متغايرين هما طرفاها بالضرورة (ونسبة الشئ الى نفسه محال) اذلا تغاير هناك (والجواب منع كون العلم نسبة) محضة (بل هو صفة) حقيقية (ذات نسبة) الى المعلوم (ونسبة الصفة الى الذات ممكنة) فان قيل تلك الصفة تقتضى نسبة بين العالم والمعلوم فلايجوز ان يكونا متحدين قلنا هى تقتضى نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم فهى بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا اشكال (سلمناه) اى كون العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه (لكن لانسلم ان الشئ لاينسب الى ذاته نسبة علمية) فان التغاير الاعتبارى كاف لتحقق هذه النسبة (وكيف لا) يكون كذلك (وواحدنا يعلم نفسه) مع عدم التغاير بالذات (لايقال ذلك) اى علمنا بذواتنا انما جاز (للتركيب فى انفسنا بوجه من الوجوه) اى سواء كان تركيبا خارجيا اوذهنيا (وكلامنا فى الواحد الحقيقى) الذى لاتكثر فيه اصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين الشئ ونفسه قطعا بخلاف المركب اذفيه كثرة يمكن ان يتصور بينها نسبة فلا يتجه النقض به (لانا نقول احدنا) على تقدير علمه بنفسه (لوكان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المطلوب) اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه (والافلايعلم الا احد جزئيه فيكون العالم غير المعلوم) لان الجزء غير الكل (فلايعلم نفسه) والمفروض خلافه فان قلت من اين ثبت التغاير الاعتبارى المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشئ باعتبار صلاحيتها للمعلومية فى الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية فى الجملة وهذا القدر من التغاير يكفينا (الثانية) من تلك الفرق (من قال) من قدماء الفلاسفة (انه لايعلم شيئا اصلا والا علم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشئ انه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بينا امتناعه) فى مذهب الفرقة الاولى (لايقال لانسلم ان من علم شيئا علم انه عالم به والا لزم من العلم) بشئ العلم بالعلم بذلك الشئ وهكذا فيلزم من العلم (بشئ واحد العلم بامور غير متناهية) وهو محال (لانا نقول المدعى لزوم امكان علمه به) اى بانه عالم وذلك مما لاخفاء فيه (فان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة والاجاز ان يكون احدنا عالما بالمجسطى والمخروطات) وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية (ولكن لايمكنه ان يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ فى الاجتهاد وذلك سفسطة) ظاهرة واذا لزم الامكان ثبت المدعى لان امكان المحال محال (والجواب انه ان امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة) التى ذكرتموها انما هى (فيمن يمكنه العلم بنفسه وان امكن له) علمه بنفسه (منعنا بطلان التالى) المتضمن لهذا العلم الممكن بالفرض (وايضا فقد مر بطلان ماذكروه فى) اثبات (انه لايعلم نفسه الثالثة) من الفرق المخالفة (من قال انه لايعلم غيره) مع كونه عالما بذاته وذلك (لان العلم بالشئ غير العلم بغيره) اى بغير ذلك الشئ من الاشياء الاخر (والالكان من علم شيئا علم جميع الاشياء) لان العلم به حينئذ عين العلم بها وهو باطل واذا كان العلم بشئ مغايرا للعلم بشئ آخر (فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم) على حدة (فيكون فى ذاته كثرة) محققة (غير متناهية) هى العلوم بالمعلومات التى لاتتناهى وذلك محال بالتطبيق (والجواب انه) اى ماذكرتموه من كثرة العلم (كثرة فى الاضافات) والتعلقات (و) ذلك لانه لانسلم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل (العلم واحد) تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته (وذلك) اى تكثر الاضافات والتعلقات (لايمتنع) لانها امور اعتبارية لاموجودة * (الرابعة) من تلك الفرق (من قال انه لايعقل غير المتناهى اذ المعقول متميز عن غيره) لان العلم امانفس التميز اوصفة توجبه ولانه لولم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية اولى منه (وغير المتناهى غير متميز عن غيره) بوجه من الوجوه (والا لكان له حد) وطرف

٢ قوله بل الاجسام) الاولى ان يقول بل الجواهر المتحيزة لان الانتقال يتناول الجوهر الفرد والجسم وكأنه اكتفى بالاجسام لان انتقالها يستلزم انتقاله ضرورة ان انتقال الكل يستلزم انتقال الجزء اولان انتقال الجسم ظاهر متفق عليه

قوله وضبط مذهبهم) ليس المراد ضبط مذهبهم فى الحلول والاتحاد لان القول باحد الوجهين الاخيرين ليس قولا بشئ منهما بل المراد ضبط مذهبهم مطلقا ويكفى فى التقريب اشتماله على القول بالحلول والاتحاد لكن بقى قسمان لم يذكرا فى الضبط وهو اتحاد حقيقته تعالى ببدن عيسى عليه السلام واتحادها بروحه اللهم الا ان يكون عدم ذكرهما لبعدهما عن الوهم جدا على ان دليل بطلان الاتحاد يعم الذوات والصفة ثم الذين لم يقولوا بشئ من الاحتمالات الست طائفة منهم اذلا شبهة فى قول بعضهم بالحلول والاتحاد فلاينافى هذا الاحتمال الجزم بان المخالف للاصلين ثلث منهم النصارى واعلم ان ههنا احتمالات اربعة اخرى وهو القول بتولد بدنه اونفسه من ذاته تعالى اوصفته قال الامام الرازى فى نهاية العقول القول بالتولد مرجعه الى اتحاد الذات اوالصفة بعيسى عليه السلام اوحلول الذات اوالصفة فيه اذلايعقل التولد الا بان يكون من الاب شئ فى الابن ومن هذا مع ماسبق يعلم وجه ترك المصنف الاقسام الاربعة والله اعلم

قوله كلها باطلة الا الاخير) فهو ما عليه اهل الحق الا انه لم يرد فى شرعنا اطلاق الاب على الله تعالى ولا الابن على المسيح عليه السلام

قوله خوفا من الاملال) وضعفا فى البنية فانه املى الموقف السادس فى آخر الحيوة بعد الخمسة السابقة بخمسة وعشرين سنة كذا نقل من الشارح ثم نسخ الكتاب وقت رؤيته الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية كانت منتشرة فى الاقطار فلم يمكنه حذف الحوالة من جميعها

قوله فانه كثيرا ما يتصور الشيطان الخ) لايخفى ان الكلام فى ظهور الروحانى بالجسمانى بطريق الحلول اوالاتحاد ولاشئ منهما فيما ذكره من الصورتين بل المحقق فيهما مجرد تمثيل فلعل مرادهم التنظير لا التمثيل

قوله وهو العترة الطاهرة عترة الرجل نسله ٢

(به تميز) وينفصل (عن الغير) واذا كان له طرف (فليس غير متناه هذا خلف والجواب من وجهين *
الاول انه معقول من حيث انه غير متناه) يعنى ان المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره بوصف
اللاتناهى ومعقول بحسبه وان كانت آحاده غير متميز كما ذكرتم (وفيه نظر لان ذلك) الوصف اعنى
اللاتناهى (امر واحد عارض لغير المتناهى وهو غير ما صدق عليه انه غير متناه والنزاع انما وقع فيه)
لانه الموصوف باللاتناهى لا فى ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولما اتجه ان يقال المراد
ان مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه لا ان عارضه معقول فى نفسه اشار الى دفعه فقال
(وبالجملة فالنزاع فى غير المتناهى تفصيلا لا اجمالا) وما ذكرتم علم اجمالى لا منازعة فيه لاحد كيف
ولابد منه فى الحكم بعدم تميزه (الثانى المعقول كل واحد واحد) من غير المتناهى (وانه متميز عن غيره)
من تلك الآحاد ومن غيرها (ولا يضر) فى تميز كل واحد واحد (عدم تميز الكل) من حيث هو كل
واللازم من هذا الجواب كون غير المتناهى معلوما له تعالى تفصيلا لا اجمالا على عكس الجواب الاول
اعرض عنه ايضا فقال (والحق ان نقول لا نسلم ان) المعقول (المتميز) يجب ان يكون (له حد ونهاية)
يمتاز به عن غيره (وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه) وانفصاله عن غيره (بالحد والنهاية وانه
ممنوع) لان وجوه التميز لا تنحصر فى الحد (الخامسة) منها (من قال) وهم جمهور الفلاسفة (لا يعلم
الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم) مثلا (ان زيدا فى الدار الآن ثم خرج زيد) عنها (فاما ان يزول ذلك
العلم ويعلم انه ليس فى الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير) فى ذاته من صفة الى
اخرى (والثانى) يوجب (الجهل) وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى قالوا وكذا لا يعلم
الجزئيات المتشكلة وان لم تكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون
بآلات جسمانية وكذا الحال فى الجزئيات المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات
التى ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول (والجواب منع
لزوم التغير فيه بل) التغير انما هو (فى الاضافات) لان العلم عندنا اضافة محضة او صفة حقيقية
ذات اضافة فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثانى تتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم
تغير فى صفة موجودة بل فى مفهوم اعتبارى وهو جائز وادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية
اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون
الصورة فلا حاجة اليها (وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة) وكثير من الاشاعرة (بان العلم بانه وجد
الشئ (و) العلم بانه (سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم
بهذا العلم انه دخل البلد الآن) اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له (وانما يحتاج احدنا
الى علم آخر) متجدد يعلم به انه دخل الآن (لطريان الغفلة عن الاول والبارى تعالى يمتنع عليه
الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد) فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود
تغير فى علمه (وهذا) الذى ذكروه (مأخوذ من قول الحكماء علمه تعالى ليس) علما (زمانيا) اى واقعا
فى زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بأزمنة متعينة فانه واقع فى زمان مخصوص فاحدث منها
فى ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضيا او مستقبلا واما علمه تعالى
فلا اختصاص له بزمان اصلا (فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل) فان هذه صفات عارضة
للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه (اذ الحال معناه زمان حكمى هذا والماضى زمان) هو
(قبل زمان حكمى هذا والمستقبل زمان) هو (بعد زمان حكمى هذا فمن كان علمه ازليا محيطا
بالزمان) وغير محتاج فى وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه (لا يتصور فى حقه حال ولا ماض
ولا مستقبل) فالله سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هى فيها لا من
حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها فى الماضى وبعضها فى المستقبل فان العلم بها من هذه الحيثية
يتغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن
مكانيا كانت نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك

---

٢ ورهطه) وارادوا بها عليا واولاده رضى الله
عنهم ونقل عنهم انهم يستدلون على الاتحاد
مع على كرم الله وجهه بقوله تعالى ان الله هو
العلى الكبير فانظروا الى جهلهم وحماقتهم

قوله والا جاز الخ) اى ان لم يكن السلب منسوبا
الى ما يستحيل اتصاف البارى تعالى به جاز
تجدده فى الجملة ولم يرد جواز تجدده فى جميع
صوره الا يرى ان ترك ايجاد العالم فى زمان ما
لا يستحيل عليه تعالى مع ان سلبه قديم لا يمكن
ان يتجدد فتأمل

قوله فقيل هو الارادة) وقيل هو كن ومنهم
من زاد على ذلك حادثين آخرين وهما السمع
والبصر

قوله مستندا الى القدرة القديمة) لا يخفى ان القدرة
القديمة ان كان شانها التخصيص لم يحتج الى
اثبات الارادة بالنسبة الى سائر الحوادث ايضا
وان لم يكن من شانها ذلك كما هو مذهبنا لم يصح
اسناد هذين الحادثين اليها

قوله لا حادثا فرقا بينهما) ووجه التخصيص
فى الاطلاقين ان الحادث القائم بذاته قد يكون
منشأ لغير القائم به فيناسب ان يسمى الاول حادثا
بصيغة الفاعل والثانى محدثا بصيغة المفعول
ط فيه لطافة سعد

قوله الاول لو جاز الخ) فان قلت هذا الدليل
ينتقض بالمتجدد فانه لو جاز قيامه بذاته تعالى لجاز
ازلا الخ مع انهم جوزوا ذلك قلت بطلان
اللازم ههنا ممنوع اذ المحال هو جواز ازلية
الحادث الموجود لا جواز ازلية غير الموجود
الا يرى ان اعدام الحوادث ازلية نعم لو كان
مبنى استحالة ازلية الحادث منافاة وصف التجدد
الذى يتضمنه الحدوث لها لاستحال ازلية المتجدد
فيتم النقض فليتأمل

قوله والا لزم الانقلاب) فان قلت المراد
باللزوم ههنا امتناع الانفكاك كما سيصرح به
ولا يلزم من انتفائه الانقلاب بالفعل كما يقتضيه
سياق كلامه لجواز ان يكون القابلية جائزة
الزوال دائمة الثبوت للذات قلت مبنى اصلهم
على ان اتصاف الذات بالقابلية لا بد له من علة
تقتضيه اقتضاء تاما واذا لم يكن نفس الذات
والا لما جاز الانفكاك فهى الذات بارادته
اذ لا يجوز ان يكون علة قابلية الذات غيره على ان
الغير حادث فيلزم حدوث القابلية البتة وبهذا
يظهر توجيه قوله وايضا فتكون القابلية الخ
فليتأمل ٢

لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالمضى والاستقبال والحضور بل كان
نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل فى وقته وليس فى علمه كان
وكائن وسيكون بل هى حاضرة عنده فى اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها
لكن لامن حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لاتحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا
العلم يكون ثابتا مستمرا لايتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم
الجزئيات على وجه كلى لاماتوهمه بعضهم من ان علمه محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون
خصوصياتها ومايتعلق بها من الاحوال كيف وماذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ينافى ماتوهموه كما سبقت اليه الاشارة (وقد انكر ابو الحسين البصرى ذلك) الذى ذكره هؤلاء
المشايخ من ان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد (واحتج عليه بوجوه * الاول حقيقة انه سيقع غير
حقيقة انه وقع) بالضرورة (فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين) اى المعلومين (يستدعى
اختلاف العلم بهما * الثانى ان شرط العلم بانه وقع) هو (الوقوع وشرط العلم بانه سيقع) هو (عدم
الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما) اصلا فضلا عن التنافى بين شرطيهما (وقد يعبر عنه)
اى عن الوجه الثانى (بان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى مجئ الغد فى بيت مظلم)
مستديما لذلك العلم (فلم يعلم) لاجل الظلمة (دخول غد لم يعلم انه دخل البلد) بذلك العلم المستمر فكيف
يكون احدهما عين الآخر (نعم لو انضم اليه) اى الى العلم بانه سيدخل (العلم بدخول غد علم)
من هذين العلمين (ذلك) اى انه دخل فيكون حينئذ هذا العلم متفرعا على العلمين السابقين لاعين احدهما
وانما لم يجعله وجها ثالثا كما فعله الامام الرازى فى الاربعين لان محصوله هو ان العلم بانه سيدخل البلد
غدا ليس مشروطا بالعلم بمجئ الغد والعلم بانه دخل فى مثالنا هذا مشروط به فيكون راجعا
الى الوجه الثانى لاوجها على حدة (الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع) كما اذا علم الحادث
حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلا (وبالعكس) كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم يشعر به فى اوانه
(وغير المعلوم) اى ماليس معلوما فى زمان (غير المعلوم) اى مغاير لماهو معلوم فى ذلك الزمان
واذا تغاير المعلومان تغاير العلمان وعلى هذا فقد رجع الثالث الى الاول والصواب كما هو فى الاربعين
انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع مع الجهل بانه عالم بانه وقع و بالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فيثبت
حينئذ تغاير العلمين ابتداء ويشهد لما قلناه قوله (وقد يعبر عن هذا) الثالث (بان قبل الوقوع اعتقاد انه
سيقع علم واعتقاد انه وقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغايرا) لتنافى وصفيهما اعنى العلمية
والجهلية كما فى وصفى المعلومية والمجهولية المعتبرين فى الوجه الثالث وقد عده الامام الرازى
وجها برأسه ثم ان ابا الحسين بعد ابطاله جواب مشايخه التزم وقوع التغير فى علم البارى سبحانه
بالمتغيرات وزعم ان ذاته تعالى تقتضى كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند
وجودها ويزول عند زوالها و يحصل علم آخر ورد عليه بانه يلزم منه ان لايكون البارى فى الازل
عالما باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه * (السادسة) من الفرق المخالفين
(من قال لايعلم الجميع بمعنى سلب الكل) اى رفع الايجاب الكلى (لا) بمعنى (السلب الكلى)
كما زعمته الفرقة الثانية (اذ لو علم كل شئ فاذا علم شيئا علم) ايضا (علمه به) لان هذا العلم شئ من الاشياء
ومفهوم من المفهومات (وكذا علم علمه بعلمه) لانه شئ آخر (ويلزم التسلسل) فى العلوم (والجواب
انه تسلسل فى الاضافات) لافى امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا (وانه) اى
تسلسل الاضافات (غير ممتنع) كما مر غير مرة بل نقول (كيف) يلزم التسلسل فى الامور الموجودة على
تقدير كون العلم صفة حقيقية (و) الحال (انه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضى)
فانهما قالا كل شيئين لايجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف
فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف فى مباحث العلم من الموقف الثالث * تنبيه * العلم صفة زائدة * على ذاته
تعالى قائمة به (لما مر) من بيان زيادة الصفات على الاجمال (وانكره المعتزلة لوجوه * الاول لو كان له تعالى

٢ قوله فتكون صفة زائدة عليها عارضة لها)
قوله عارضة فى موضع الصفة الكاشفة لقوله
زائدة تنبيها على ان المراد بالزيادة فى كلام المصنف
العروض واستعمال الزيادة فى هذا المعنى شايع
منه قول الفقهاء الزيادة فى المبيع المعيب تمنع
الرد وحينئذ يظهر وجه تفريع قوله فتكون
صفة زائدة على تقدير عدم لزومها و يندفع
توهم ركاكته بناء على ان الزيادة ثابتة على تقدير
اللزوم ايضا

قوله و يلزم التسلسل فى القابليات) اورد عليه
ان التسلسل فيها لازم على تقدير لزومها
للذات ايضا فلا يدل هذا الوجه على اللزوم
وقد يجاب بان المراد بالقابلية الاستعداد الذى
لايجامع الفعل والصفة اذا كانت لازمة
للموصوف لايتصور استعدادها بالمعنى المذكور
وانت خبير بان هذا الجواب يدفعه قول المصنف
فى بيان بطلان اللازم وصحة القابلية ازلا يستلزم
صحة الطرفين ازلا اذ لاشك ان القابلية اذا اخذت
بمعنى الاستعداد المذكور كان ازليتها منافية
لازلية المقبول لامتناع اجتماعهما فكيف يستلزم
صحته ازلا مع ان هذا الاستدلال من طرف
المتكلمين وقولهم بالاستعداد المذكور غير
ظاهر فالصواب فى الجواب ان يقال القابلية
ههنا بمعنى جواز الاتصاف كما صرح به والصفة
اذا كانت لازمة للموصوف كان اتصاف الموصوف
بها واجبا لاممكنا فلا يكون له قابلية اخرى
بهذا المعنى بخلاف ما اذا كانت عارضة لكن
بقى ان يقال عدم لزوم مثل هذا التسلسل على
تقدير وجوب الاتصاف محل بحث اذ القابلية
بمعنى الامكان الخاص وان لم يتحقق حينئذ
لكن بمعنى الامكان العام المقيد بجانب الوجود
محقق قطعا والا لم يتحقق الاتصاف ثم
ان القابلية بالمعنى المذكور امر اعتبارى
فاللازم تعاقب امور اعتبارية غير متناهية
على الذات القديمة واستحالته ممنوعة واما قوله
المحصورة بين حاصرين فقد يعترض عليه
بان الذات وان كان معروضا للسلسلة لكنه ليس
بطرف لها وتحقيق ذلك ان الانتهاء طولا
لاينافى التسلسل عرضا فالقابليات التى هى شروط
لاعالى لو تسلسلت لم يلزم الا عدم الانتهاء عرضا
والذات انما وقع فى جانب الطول فليس طرفا
لغير المتناهى فى جهة عدم تناهيه فليتدبر الالهم ٢

علم فاذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجه واحد) وهو تعلق العلوم بمعلوماتها اما اجمالا او تفصيلا (فيلزم) حينئذ (تماثلهما) لان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان (ويلزم) اما (قدمهما) معا (او حدوثهما) معا لان المتماثلات يجب اشتراكها في اللوازم (فان قيل) في جوابهم (هذا لازم عليكم في العالمية) فانه اذا تعلق عالميته تعالى بشيء وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما في القدم والحدوث (فما هو جوابكم) في العالمية (فهو جوابنا) في العلم (قلنا) لهم ان تقولوا في دفع هذا النقض (عالميته تعلق الذات) بالمعلوم (وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم (فليسا) اي هذان التعلقان (من وجه واحد) فلا يكونان متماثلين (والجواب انه لا يلزم من الاشتراك في وجه التعلق) وطريقه (التماثل اذ المختلفات) بل المتضادات (تشترك في لازم واحد فان قيل) اذا لم يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين (فبم يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان) هناك (طريق آخر الى معرفة تماثلها (فذاك) يتوصل به اليها (والا توقف) كما في سائر الاشياء التي لا سبيل لنا الى معرفتها (سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث) لان المتماثلات قد تختلف فيهما (كما في الوجود) فان وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما وسره ان المتماثلين لا بد ان يتمايزا بشيء فربما كان ذلك الشيء مبدأ لحكم مختص (الثاني) من الوجوه (انه تعالى عالم بما لا نهاية له) فاذا فرض ان علمه زائد على ذاته (فيلزم) ان يكون له (علوم) موجودة (غير متناهية) ضرورة ان العلم بشيء غير العلم بشيء آخر (والجواب ان التعدد في التعلقات) العلمية (وهي اضافية) فيجوز لا تناهيها واما ذات العلم فواحدة (الثالث) منها (يلزم) على تقدير كونه عالما بعلم ان يكون (علمه بعلمه) ايضا زائدا على علمه (وتسلسل) العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له (والجواب انه في الاضافات) لان علمه واحد وله تعلقات بمعلومات لا تتناهى من جملتها علمه الذي يخالفه بالاعتبار دون الذات * (الرابع لو كان) تعالى (ذا علم لكان فوقه عليم واللازم باطل اتفاقا بيان الملازمة قوله تعالى * وفوق كل ذي علم عليم * والجواب المعارضة بقوله وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشيء من علمه) وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر (ان الله عنده علم الساعة كيف وانه) اي قوله وفوق كل ذي علم عليم دليل (لفظي) عام (يقبل التخصيص) فيجب تخصيصه بما عدا الباري سبحانه ليوافق ما ذكرناه من الدليل القطعي على ثبوت علمه تعالى * المقصد الرابع * في انه تعالى حي هذا مما اتفق عليه الكل) من اهل الملل وغيرهم (لانه عالم قادر) لما مر من الدلائل (وقد اطبقوا ايضا عليه) اي على انه عالم الا شرذمة لا يعبأ بهم كما عرفته (وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حياته لانها في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي) كما يشعر به كلام المحصل حيث قال المراد من الحياة ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فهو معقول وان كان امرا ثالثا فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه (واما قوة تتبع ذلك الاعتدال) سواء كانت نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا كما مر (ولا تتصور) الحياة بشيء من هذه المعاني (في حقه تعالى فقالوا انما هي) كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور) من اصحابنا ومن المعتزلة (انها صفة توجب صحة العلم) والقدرة (اذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم) الكامل والقدرة الشاملة (لكان اختصاصه بصحة العلم) والقدرة المذكورين (ترجيحا بلا مرجح واجابوا عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة) الموجبة للصحة (فانه لو كان بصفة اخرى لزم التسلسل) في الصفات الوجودية هذا خلف (فلا بد من الانتهاء الى ما لا يكون) اختصاصه به (بصفة اخرى) فيكون ترجيحا بلا مرجح ولما كان استدلالهم هذا مبنيا على تماثل الذوات اشار الى بطلانه بقوله (والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي) هو لذاته (الاختصاص بامر) فلا يلزم ترجيح من غير مرجح (و) من العلوم ان (ليس جعل ذلك) الامر الذي يقتضيه ذاته لذاته (علة صحة العلم اولى من جعلها) اي جعل ذلك الامر انه نظر الى قوله (نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة) على نفس الصحة (فعليه بالدليل * المقصد الخامس * في انه تعالى مريد وفيه بحثان * الاول في اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها اولا ثم تقريرها)

٢ الا ان يقال القابلية اعتبارية نفس امرية فيستحيل التسلسل فيها ببرهان التطبيق على ان مجموع القابليات الغير المتناهية بحيث لا يشذ عنها شيء قائم بالذات فلها قابلية اخرى بالنسبة الى هذا المجموع فيلزم ان يكون تلك القابلية الاخرى داخلة في المجموع وخارجة عنه وهو باطل وقد سبق البحث في مثله

قوله واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة) المراد بهذه القابلية القبول بالفعل الذي هو مآل قيام الحادث به تعالى لا القابلية التي اثبتها ازلية بل القابلية الازلية صحة هذه القابلية التي هي بمعنى القبول بالفعل كما يدل عليه التأمل في سياق الكلام والاظهر في العبارة ان يقال في بيان بطلان اللازم جواز القيام عبارة عن صحة الاتصاف والاتصاف نسبة تقتضي موصوفا وصفة وصحته ازلا يستلزم صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا

قوله الثاني من تلك الوجوه الخ) قيل لم لا يجوز ان يكون بعض الصفات بحيث لا يكون كمالا الا في بعض الاوقات فحينئذ لا يكون الخلو عنه في بعض آخر منها نقصا على ان هذا الوجه منقوض بالمتجدد فانه صفة كمال فالخلو عنه نقص فان قلت الذي يجوز تجدده في ذاته تعالى هو الاضافات العدمية التي ليست صفات كمال قلت ان كان قولك التي ليست صفات كمال ان جعل صفة مساوية للموصوف ورد ان بعض العدميات قد يكون صفة كمال ككونه العالم مثلا وان جعل صفة مقيدة يتجه ان عدم مثله في الحوادث غير ظاهر اللهم الا ان يقال اتصافه تعالى بالمتجدد ككونه رازقا لعمرو لما امتنع قبله اعني قبل وجود عمرو فلم يكن الخلو عنه نقصا ومثل هذا الاحتمال في الصفة الحادثة انما يكون على ما ذكر من تلاحق الصفات لا الى نهاية وهو باطل عند المتكلمين

قوله الثالث منها انه تعالى الخ) فان قلت هذا الوجه ايضا منقوض بالمتجدد قلت ممنوع فان التأثر عن غير الموجود اعتباري محض

قوله وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان الخ) قد سبق في الامور العامة اعتراض الشارح على هذا الكلام و بيان الاستلزام بلا محذور فلذا لم يتعرض له ههنا ٢

وتحقيقها بالبرهان ثانيا (فقال الحكماء ارادته) تعالى هى (نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية) قال ابن سينا العناية هى احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير فى الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق (وقال ابو الحسين) وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وابى القاسم البلخى ومحمود الخوارزمى ارادته تعالى (هو علمه بنفع فى الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه ان ظنه او اعتقاده بنفع فى الفعل) او علمه به (يوجب الفعل ويسميه) ابو الحسين (بالداعية) ولما استحال الظن والاعتقاد فى حقه تعالى انحصر داعيته فى العلم بالنفع ونقل عن ابى الحسين وحده انه قال الارادة فى الشاهد زائدة على الداعى (وقال) الحسين (النجار انه) اى كونه مريدا (امر عدمى وهو عدم كونه مكرها) ومغلوبا (وقال الكعبى هى فى فعله العلم) بما فيه من المصلحة (وفى فعل غيره الامر به وقال اصحابنا) ووافقهم جمهور معتزلة البصرة (انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب) تلك الصفة (تخصيص احد المقدورين بالوقوع واحتجوا عليه) اى على ثبوت تلك الصفة (بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع بها هذا) الضد (يمكن ان يقع بها ذلك) الضد (من غير فرق) بينهما فى امكان الوقوع بها (وكل واحد منهما فرض) وقوعه بها (فان نسبته الى الاوقات) المعينة كلها (سواء فكما يمكن ان يقع فى وقته الذى وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد) لتخصيصه بالوقوع دون ضده والتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر الاوقات (من) ثبوت (مخصص) يقتضيه (والا لزم ترجح احد المتساويين) على الآخر (لا لمرجح) هذا خلف (وليس) ذلك المخصص (القدرة لاستواء نسبتها اليهما) والى الاوقات كلها كما عرفت (ولا العلم لانه تبع الوقوع) اى العلم بوقوع شئ فى وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه (فلا يكون الوقوع تبعا له والا لزم الدور) فاذن هو (امر ثالث) اى المخصص (امر ثالث) يكون مغايرا للحياة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شئ منها للتخصيص قطعا (وهو المطلوب فان قيل الارادة من حيث هى ارادة نسبتها الى الضدين) والى الاوقات (سواء) اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما فى وقت يجوز ارادة وقوعه فى وقت آخر (فيعود الكلام فيها) فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فتثبت صفة رابعة (ويلزم التسلسل قلنا لا نسلم ذلك) اى تساوى نسبة الارادة الى الضدين والاوقات حتى يلزم التسلسل (بل) هى صفة (تعلقها باحدهما) ووقوعه فى وقت معين (لذاتها) المخصوصة فلا حاجة الى صفة اخرى (لا يقال) اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبى الفعل فى وقت معين وعلى وجه مخصوص (فيجب ذلك الجانب) فى ذلك الوقت على ذلك الوجه (و يمتنع) الجانب (الآخر) وحينئذ (فيلزم) الايجاب و (سلب الاختيار قلنا) اى لانا نقول وقد مر مثله (وجوب الشئ بالاختيار لا ينافى الاختيار) بل يحققه لانه فرعه وههنا بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال اذا لزم احد الارادتين ذات المريد لم يمكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم تلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر و يلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح فى القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر (وربما قال الحكماء لا نسلم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك فى العلم الانفعالى) التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلى الذى كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما اخبرناه فى البارى سبحانه (والاصحاب) فى جواب الحكماء (يدعون الضرورة فى استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شئ منهما مخصصا وان كان العلم فعليا) ✽ (البحث الثانى) ✽ ارادته تعالى قديمة اذ لو كانت حادثة) ولا شك انها مستندة الى المختار الذى هو ذاته تعالى لاحتاجت الى ارادة اخرى) مستندة الى

قوله كما اشرنا اليه) اى بقوله موصوف فى الازل بصحة ايجاد العالم

قوله ولا يلزم الخلو من الكمال المشترك الخ) يعنى ان نوع الكمال قديم محفوظ وجوده بتعاقب الافراد الغير المتناهية وحدوث كل فرد لا يستلزم حدوث ذلك النوع وان لم يوجد الا فى ضمن فرد كما زعمه شارح المقاصد وههنا بحث ذكره الاستاذ المحقق الطوسى فى الزخر وادعى فيه المتانة جدا وهو ان القول بتوارد حوادث غير متناهية على قديم كلام متناقض لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث وعدم خلوه منه فى حال من الاحوال فلا يكون سابقا على كل فرد منها اذ المنافاة بين المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية انتهى كلامه والحق ان التناقض انما يلزم اذا استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعى الذى هو عين مجموع الافراد الموجودة اولزم سبق القديم على كل ما يصدق عليه الحادث فى زمان واحد اذ لو لم يلزم وكفى السبق فى ازمنة متعددة كما هو الظاهر لم يلزم ذلك كما لا يخفى على المنصف

قوله كما سيشير اليه المصنف) اى فى بحث القدرة حيث قال بيان امتناع ذلك يسهل عليك بعد حاطتك بما تقدم

قوله ويمكن الجواب عن الوجه الثالث) قيل هذا الوجه للحكماء فلعلهم ارادوا بقولهم لا يتأثر ذاته عن غيره انه ليس له جهة التأثر والقبول لانه واحد حقيقى فليس له الا جهة التأثير والفاعلية غايته ان يدل هذا على نفى الصفات مطلقا او ارادوا بالغير فاعل تلك الصفة لا نفسها على انه تعالى لما لم يكن فاعلا لمقبوله لم يكن بد من الفاعل المغاير وانت خبير بان فيما ذكره فى حيز المنع ايماء الى بطلان ذلك المبنى فلا اعتبار على الجواب حينئذ ايضا ٢

ارادة ثالثة وهكذا (ولزم التسلسل) فى الارادات الموجودة (وقالت المعتزلة) اى الجبائيات وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة (انها حادثة قائمة بذاتها) لا بذاته تعالى (فكأنه مأخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض) وتوجيه الاخذ على ما نقل عن المصنف ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا تكون صفة وهو ضرورى البطلان فكأنهم ارادوا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن الذى يحدث فى المادة وذلك لان المعد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين بما فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة الا امر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة الى غير النهاية والاظهر ان يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا ان مخصص الحادث بوقته يجب ان يكون حادثا فيه اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته تعالى حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجأوا الى انها قائمة بذاتها (وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته تعالى ويعرف بطلانهما بما ذكرنا) من لزوم التسلسل فى الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه ❊ (خاتمة ❊ فى ضبط مذاهب المتكلمين فى كونه تعالى مريدا) (قال الامام الرازى) فى الاربعين (كونه تعالى مريدا اما ان يكون نفس ذاته وهو قول ضرار) واما ان لا يكون نفس ذاته (و) حينئذ (اما) ان يكون (امرا سلبيا وهو احد قولى النجار) كما مر من كونه غير مغلوب ولا مكره (واما) امرا (ثبوتيا) ولا بد له من علة لامكانه فيكون (اما معللا بذاته) تعالى (وهو القول الآخر له واما معللا) بغير ذاته وحينئذ اما ان يعلل (بمعنى قديم) قائم بذاته تعالى (وهو قول اصحابنا واما بمعنى حادث اما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية او موجود لا فى محل وهو قول الجبائية) وعبد الجبار (من المعتزلة او قائم بذات غير ذات الله تعالى ولم نر احدا ذهب اليه ويبطل الاول انا نعلمه ونشك فى كونه مريدا و) يبطل (الثانى لزوم كون الجماد مريدا) لانه غير مغلوب (و) يبطل (الخامس والسادس لزوم التسلسل) فى الارادات (و) يبطل (الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس) خاصة (انه يلزم عرض لا فى محل وان نسبة ما لا محل له الى جميع الذوات سواء) فاذا كانت الارادة قائمة بذاتها فليس كونه تعالى مريدا بها اولى من كون غيره مريدا بها (وكونه ذاته تعالى لا فى محل) كتلك الارادة (لا يوجب اختصاصه به) لان كونه لا فى محل امر سلبى فلا يكون علة للثبوت ❊ (المقصد السادس ❊ فى انه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم) فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية (والقرآن و) كذا (الحديث مملوء به) بحيث (لا يمكن انكاره ولا تأويله) لانه معلوم ضرورى بلا اشتباه فيه (وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حى وكل حى يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وانهما من صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى بهما فوجب اتصافه (بالسمع و) يتوقف) هذا الاحتجاج (على مقدمات) لا صحة لها (الاولى انه حى بحياة مثل حياتنا) المصححة للاتصاف بالسمع والبصر (وانه ممنوع اذ حياته مخالفة لحياة غيره) فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف (ولهذا لا يصح عليه) بسبب حياته (الجهل والظن والشهوة والنفرة) مع صحتها علينا بسبب حياتنا ❊ المقدمة ❊ (الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو) ايضا (ممنوع بل هما (عدم ملكة لهما) فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية رأسا (و) اما (اتصافه بعدمهما) مع انتفاء القابلية فانه (ليس نقصا) عندنا كيف (وهو اول المسئلة) المتنازع فيها بيننا ❊ المقدمة (الثالثة ان المحل لا يخلو عن الشئ وضده وهو دعوى بلا دليل) عليها (وقد تقدم ضعفه) بان الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة كلها ❊ المقدمة (الرابعة انه تعالى منزه عن النقائص) كلها (والعمدة فى اثباته الاجماع) على ان ساحة عزته مبرأة عن شوائب النقص وحينئذ

---

٢ **قوله** اذ لا دليل على صحتها) اذ للقائل ان يقول ان اردتم بالضد معنى وجوديا يستحيل اجتماعه مع الصفة الحادثة فى محل واحد فلا نسلم ان لكل صفة حادثة ضدا وان اردتم به ما هو اعم من ذلك فلا نسلم ان ضد الحادث حادث كيف ولو صح ذلك لزم ان يكون عدم العالم حادثا ولو كان عدمه حادثا لكان وجوده سابقا عليه وهو محال وايضا لا نسلم ان ما قبل حادثا لا يخلو عنه وعن ضده اذ الجسم يقبل الالوان ويخلو عن الجميع كما فى الشفاف

قوله والرابعة اذا تمت تم الدليل الثانى) لكنها ليست بتامة لان الحوادث المذكورة اذا كانت غير متناهية يجب قدم ما لا يخلو عنها لئلا يلزم بقاء الصفة بلا موصوف نعم اذا كانت متناهية يلزم حدوث محلها الغير الخالى عن واحد منها

قوله احتج الخصم بوجوه ثلثة الاول الخ) قد سبق ان الخصم هو الكرامية والمجوس والدليل لا يصلح للكرامية على ما نقل المصنف منهم من انهم لا يجوزون الا حدوث ارادته تعالى او قوله تعالى كن فاما ان يجعل الهم دليلا الزاميا او تحمل الادلة على التوزيع فتأمل

قوله وانه اضافة) فان قلت اى احتياج الى بيان اضافة التعلق مع ان محله نفس الصفة لا ذات البارى تعالى سبحانه فعلى تقدير وجوده لا يلزم كونه تعالى محل الحوادث قلت الدليل الاول يدل على ان القديم مطلقا لا يكون محلا للحادث فوجه الاحتياج على هذا ظاهر

قوله الثانى المصحح للقيام به تعالى اما كونه صفة الخ) سياق كلامهم يدل على انهم يجعلون المصحح للقيام نفس كونه صفة فيرد عليهم انه يقتضى صحة اتصافه تعالى بكل صفة حادثة وقد سبق انهم لا يجوزون قيام الصفة الحادثة التى لا يحتاج اليها فى الايجاد

قوله وانه سلب لا يصلح جزأ المؤثر) فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان ما ذكر حقيقة القدم بل هو عارض لها ولهذا عده البعض من الصفات الحقيقية واما ثانيا فلان صحة القيام امر عدمى فيجوز ان يكون علتها عدمية كما سيأتى مثله فى بحث الرؤية واما القول على تسليم وجودية المعلول بكون القدم شرط التأثير لا جزأ من المؤثر او كون الحدوث مانعا فلم يلتفت اليه المصنف لانه ينفى القيام بالفعل لا امكانه الذى هو مدعى الخصم ٢

(فليعول عليه) اى على الاجماع (فى هذه المسئلة ابتداء) اذ قد اطبقوا على انه تعالى سميع بصير (و) اذا اكتفوا بالاجماع (يكفون مؤنة سائر المقدمات كيف وحجية الاجماع) الدال على التنزه (ان اثبتناها بالظواهر) من الآيات والاحاديث التى تدل على حجية الاجماع (فالظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى منها) اى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج الى دفعها فلا معنى للعدول عما هو اقوى فى اثبات المدعى الى التمسك بشئ يحتاج فى اثباته الى ما هو اضعف لانه تطويل للمسافة مع التشبث بالاضعف (وان اثبتناها) اى حجية الاجماع (بالعلم الضرورى من الدين فذلك العلم) الضرورى (ثابت فى المسئلة) التى نحن فيها (سواء بسواء) فلا حاجة بنا فى اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك فى حجيته بالعلم الضرورى فانه تطويل بلا طائل بل نقول ابتداء هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه ﴿تنبيه﴾ قد تقدم ﴿ فى مباحث العلم (ان طائفة يزعمون ان الادراك) اعنى السمع والبصر وسائر اخواتهما (نفس العلم) بمتعلقه الذى هو المدرك وقد ابطلناه بانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه فانا نجد بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار وللمصنف فى هذا الابطال مناقشة قد مرت هناك (فهؤلاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين) وراجعين الى العلم لا صفتين زائدتين عليه وفى المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه فقالت الفلاسفة والكعبى وابو الحسين البصرى ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر فى ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما ﴿احتج﴾ على نفيهما عنه تعالى (بوجهين * الاول انهما تأثر الحاسة) عن المسموع والمبصر (او مشروطان به) كسائر الاحساسات (وانه) اى التأثر المذكور (محال فى حقه) تعالى (والجواب منع ذلك) اذ المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا مع التأثر (ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس) ذلك (التأثر او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك فى الشاهد فلم قلتم انه فى الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به * الثانى اثبات السمع والبصر فى الازل ولا مسموع ولا مبصر) فيه (خروج عن المعقول والجواب ان انتفاء التعلق) فى الازل (لا يستلزم انتفاء الصفة) فيه (كما فى سمعنا وبصرنا فان خلوهما عن الادراك) بالفعل فى وقت (لا يوجب انتفاءهما اصلا) فى ذلك الوقت ﴿ المقصد السابع ﴾ فى انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام) فانه (تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام) ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى (فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله اياه) اذ لا طريق الى معرفته سواه (وانه) اى تصديق الله اياه (اخباره عن كونه صادقا وهو) اى هذا الاخبار (كلام خاص له تعالى) فاذا قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى (فاثبات الكلام) لله سبحانه (به) اى بصدق الرسول (دور قلنا لا نسلم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثبت الكلام) بان تكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذى يعلم اولا انه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى (ام لم يثبت) كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر ثم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة فى الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى

(حادث)

كما توهم اذا المفروض هو الشرطية او المانعية للتأثير فى الصحة لا فى نفس القيام بل لان اجزاء العلة التامة للوجود كلها وجودية على زعم المصنف كما سبق فى بحث العلة والمعلول

قوله اومن الحقيقية) بناء على القول بالتكوين

قوله لكن المريدية والكارهية الخ) فان قلت هذا ينافى ما ذكره المصنف سابقا اخذا من ابكار الافكار ووافق ما نقله الشارح من نهاية العقول قلت هذا شبهة الخصم والمذكور فيما سبق هو القول الحق فلا محذور

قوله فيكونان حادثين) هذا مدفوع بان الكلام فى الوجود بعد العدم لا فى العكس على ان الانتهاء صفة الحكم لا الواجب تعالى فالاولى ان يقول الشارح بعد قول المصنف وهما عدم بعد الوجود وما ثبت قدمه امتنع عدمه فيلزم حدوث الحكم القائم بذاته تعالى وهذا التقرير هو الانسب بالجواب

المتجددتين لذاته تعالى) فى تجدد القبلية بحث الآن يحمل ذكرها على التغليب والجواب ان الكلام مبنى على وجود القبلية وان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولما ثبت عدمها تحقق المعية تحقق انه ليس بقديم كما مر هذا فى مباحث المقولات النسبية فليتأمل

قوله وكذا مراد ابى الحسين والجبائية الخ) القول بتجدد العالمية على معنى تجدد تعلقها وكذا فى غيرها لا يختص بابى الحسين ثم ان الجبائية لما قالوا بتعليل المريدية بارادة حادثة لا فى محل مثلا تعين حدوث المريدية عندهم فالحق هو الجواب الثانى

قوله لا يثبتون كل اضافة) اذ الاضافات التى يخترعها العقل عند ملاحظة امرين لا وجود لها عندهم والمعية والقبلية من هذا القبيل فلا يرد عليهم الالزام بهما كذا فى الكواشف وفيه ما فيه لا يقال صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور اعتبارية لا تقرر لها فى ذاته تعالى عندهم كما صرح به فى اواخر النمط السابع من المحاكمات فاذا جوزوا تغير الاعتباريات فلم لا يجوزون تغيرها لانا نقول تغير تلك الصفات سلبها عن الله تعالى فى بعض الاوقات وانه محال بخلاف تغير الاضافات فان سلبها فى بعض الاوقات ليس بمحال

حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما فى صغرى القياس الثانى وقدحت الاخرى فى كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثانى وقدحوا فى احدى مقدمتى الاول على التفصيل المذكور والى ماذكرناه اشار المصنف رحمه الله بقوله (ثم قال الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان) فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثانى (وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف) من الحروف التى تركب منها كلامه على زعمهم (مشروط بانقضاء الآخر) منها (فيكون له) اى للحرف المشروط (اول فلا يكون قديما) وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو ايضا قديما بل حادثا (فكذا المجموع المركب منها) اى من الحروف التى لها اول زمان وجودا وآخره او اجتماعها فيها فيكون حادثا لاقديما والكرامية وافقوا الحنابلة فى ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثانى وقدحوا فى كبرى القياس الاول (وقالت المعتزلة) كلامه تعالى (اصوات وحروف) كما ذهب اليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل (يخلقها الله فى غيره كاللوح المحفوظ اوجبريل اوالنبى وهو حادث) كما ذهب اليه الكرامية خلافا للحنابلة فهم ايضا صححوا القياس الثانى لكنهم قدحوا فى صغرى القياس الاول وهى ان كلامه تعالى صفة له (وهذا) الذى قالته المعتزلة (لاننكره) نحن بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى (لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس) الذى يعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى فنمنع صغرى القياس الثانى (ونزعم انه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام) ولا يختلف ذلك المعنى النفسى (بل) نقول ليس ينحصر الدلالة عليه فى الالفاظ اذ (قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب) الذى هو معنى قائم بالنفس (واحد لا يتغير) مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات (وغير المتغير غير المتغير) اى ماليس متغيرا وهو المعنى النفسى مغاير للمتغير الذى هو العبارات (و) نزعم (انه) اى المعنى النفسى الذى هو الخبر (غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه) وان المعنى النفسى الذى هو الامر (غير الارادة لانه قد يأمر) الرجل (بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا) فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمأمور به (وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمر وهو يريد ان لا يفعل المأمور به) ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود فى هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كالارادة قطعا (فاذن هو) اى المعنى النفسى الذى يعبر عنه بصيغة الخبر والامر (صفة ثالثة) مغايرة للعلم والارادة (قائمة بالنفس ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى) قال المصنف (ولو قالت المعتزلة انه) اى المعنى النفسى الذى يغاير العبارات فى الخبر والامر (هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او) يصير سببا لاعتقاده (ارادته) اى ارادة المتكلم (لما امر به لم يكن بعيدا) لان ارادة فعل كذلك موجودة فى الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يأمر بما لا يريد وحينئذ لا يثبت معنى نفسى يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة كما يدعيه الاشاعرة (لكنى لم اجده فى كلامهم) بل الموجود فيه ان مدلول العبارات فى الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم وفى الامر راجع الى ارادة المأمور به وفى النهى الى كراهة المنهى عنه فلا يثبت كلام نفسى مغاير لباقى الصفات وقدمر مافيه (اذا عرفت هذا) الذى قررناه لك (فاعلم ان ما يقوله المعتزلة) فى كلام الله تعالى (وهو خلق الاصوات والحروف) الدالة على المعانى المقصودة (وكونها حادثة قائمة) بغير ذاته تعالى (فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم فى ذلك) كما مر آنفا (وما نقوله) نحن ونثبته (من كلام النفس) المغاير لسائر الصفات (فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه) الذى ندعيه فى كلامه تعالى (فصار محل النزاع) بيننا وبينهم

٢ **قوله** ويجوز فى القسم الثالث) مطلقا اراد بالاطلاق عدم التفصيل باعتبار نفس الصفة وتعلقها لانه يجوز التغير فى جميع افرادها كيف وقد ادرج الصفات السلبية فى عدادها ولا يجوز التجدد فى بعضها كما مر واعترض عليه بان الادلة المذكورة لوثبت لدلت على امتناع التغير فى صفاته تعالى مطلقا اى من اى قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطأ وقد اشرنا الى اندفاعه حيث بينا عدم انتقاض الدلائل المذكورة بالتجددات

قوله فانها كلها تابعة للمزاج) هذا مذهب الفلاسفة واما المتكلمون فقد جوزوا حصول هذه كلها فى الجوهر الفرد الغير المنضم الى غيره كما صرح به فى اوائل حواشى التجريد فالدليل لا يفيد عدم الاتصاف بشئ منها عند جميع العقلاء كما هو المدعى

قوله قالوا اللذة ادراك الملايم) قيل الحق انه مسامحة منهم والا فاللذة هو الابتهاج المترتب على ذلك الادراك لا نفسه كما يشهد به الوجدان

قوله ولو قدم هذا السؤال الخ) وجه الاولوية ان منع قابليته ينبغى ان يكون بعد تسليم الشركة فى العلة لا بالعكس واعلم ان كلام الشارح يشعر بان السؤال ثلثة وتلخيص الكلام يقتضى ان يكون اثنين لان قوله واذا كان سببا الخ من تتمة منع كون اللذة نفس الادراك نعم ههنا سؤال ثالث وهو انه لو كان ملتذا بادراك الملايم وجب ان يكون متألما بادراك المنافر كاثبات التثليث مثلا لكنه باطل بالاتفاق فليتأمل

قوله فى توحيده تعالى) التوحيد يطلق بالاشتراك على معان من جملتها اعتقاد الوحدانية اى عدم مشاركة الغير له فى الالوهية وهذا هو المقصود ههنا والمشاركة فيها تستلزم الاشتراك فى الوجوب الذى هو معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فاكتفى الفلاسفة بنفى اللازم فان قلت نفى المثل مستلزم للتوحيد فلا حاجة الى ذكره قلت نفى الشريك المماثل فى النوع لا يستلزم نفى الشريك فى الالوهية ووجوب الوجود لجواز كون كل منهما مقتضى الهوية ولو سلم فذكر ما فهم بالالتزام فى باب التنزيه جائز للاهتمام

قوله وذلك لوجهين) كل من الوجهين مبنى على كون الوجوب طبيعة نوعية وهو ممنوع لجواز ان يكون مفهوم الوجوب كليا عارضا ٢

(فى المعنى) النفسى (واثبـاته فاذن الادلة الدالة عـلى حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة) القائلين بقدم الالفاظ (واما بالنسبة الينا فيكون نصبا للدليل فى غير محل النزاع واما مادل على حدوث القرآن مطلقا) اى بلا تقييـد بالنفسى واللفظى (فحيث يمكن حمله على حدوث الالفـاظ لايكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدى عليهم) اى لايعطيهم فائدة وجدوى بالقياس الينا (الا ان يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة) حينئذ ينفعهم اذ على هذا التقدير ينحصر القرآن فى هذه الالفاظ والعبارات ولاسبيل لهم الى هذا البرهان فلا حجة لهم ايضا فى تلك الادلة المطلقة (لكنا نذكر بعض ادلتهم) التى من هذا القبيل ونجيب عنها (تكميلا للصناعة) الكلامية وتثبيتا لطلاب الحق فى مزالق الاقدام (وهو من المعقول والمنقول ﴿ اما المعقول فوجهان ﴾ الاول الامر والخبر) فى الازل (ولا مأمور ولا سامع) فيه (سفه) فكيف يتصور ثبوته لله سبحانه وتعالى (الثانى لو كان) كلامه تعالى (قديما لاستوى نسبته الى) جميع (المتعلقات) لانه حينئذ يكون (كالعلم) فى ان تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع مايصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل مايصح تعلقه به ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح فى كل فعل ان يؤمر به وان ينهى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مأمورا به ومنهيا عنه معا هذا خلف وقد وقع فى بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم فان القـدرة كما صرح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل مايصح ان يتعلق به بخلاف العلم (والجواب عن الاول ان ذلك) السفه الذى ادعيتموه انما هو (فى اللفظ واما الكلام النفسى فلا سفه فيـه كطلب التعلم من ابن سيولد) ويرد عليه ان مايجده احدنا فى باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه واما نفس الطلب فلا شك فى كونه سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شئ محال (و) الجواب (عن الثانى ان الشئ القديم الصالح للامور) المتعددة (قد يتعلق ببعض) من تلك الامور (دون بعض كالقدرة القديمة) فانها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الارادة به منها دون بعض فان قيل مخصص القدرة هو الارادة فلا بد فى الكلام ايضا من مخصص و يعود الكلام اليـه و يلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الارادة لذاتهـا ببعض مايصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على مامر ﴿ واما المنقول فوجوه ﴾ الاول القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك) وقوله (وانه لذكر لك ولقومك مع قوله مايأتيهم من ذكر من ربهم محدث) وقوله (ومايأتيهم من ذكر من الرحمن محدث) فانهما يدلان على ان الذكر محدث فيكون القرآن محدثا (الثانى) قوله تعالى (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون) اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن (فيكون) قوله (كن) وهو قسم من كلامه (متأخرا عن الارادة) الواقعة فى الاستقبال لكونه جزاء له (و) يكون (حاصلا قبيل كون الشئ) اى وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلا مهلة (وكلاهما يوجب الحدوث) اما التأخر عن الارادة الحادثة فى المستقبل فلان التأخر عن الشئ يوجب الحدوث خصوصا اذا كان ذلك الشئ حادثا واقعا فى الاستقبال واما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر ايضا دلالته على الحدوث (الثالث) قوله تعالى (واذ قال ربك للملائكة واذ ظرف زمان) ماض فيكون قوله الواقع فى هذا الظرف مختصا بزمان معين (والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب احكمت آياته ثم فصلت) فانه يدل على ان القرآن مركب من الآيات التى هى اجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله (انا انزلناه قرآنا عربيا) يدل على ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا تارة وعبريا اخرى فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه (الخامس حتى يسمع كلام الله) فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا لان المسموع لا يكون الا حرفا وصوتا (السادس انه) اى القرآن (معجز) اجماعا (و يجب مقارنته) اى مقارنة المعجز (للدعوى) حتى يكون تصديقا للمدعى فى دعواه فيكون حادثا مع حدوثها (والا) اى وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها (فلا اختصاص له به) اى بذلك المدعى وتصديقه (السابع انه) اعنى القرآن موصوف بانه (منزل وتنزيل) وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى (الثامن) قوله عليه السلام فى دعائه

٢ لا بحثة من افراد الوجوب المختلفة الحقايق ولا شك ان الذى يتوهم كونه عين ماهية الواجب ليس ذلك المفهوم الكلى بل ماصدق عليـه وحينئذ يمايز الواجبان بالذات فلا يلزم التركيب ويقتضى الوجوب الخاص الذى هو نفس ماهية الواجب تعينا فلا يمتنع التعدد وبما ذكرنا ظهر انه لا تعويل على دليل الفلاسـفة ولا صحة لقول المصنف فان صح ذلك تم الدست.

قوله فيلزم تركيبهما) فان قلت يجوز كون التعين عارضا كما ذكرته فى ثانى مقاصد المرصد الاول من هذا الموقف فلا يلزم التركيب قلت قد اشرنا هنـالك الى الجواب على ان ماذكرنا هنـاك كان مبنيا على اصل المتكلمين كما نبهنـاك عليه واما الفلاسفة فعلهم يقولون كون التعين عارضا للماهية لا يدفع لزوم تركب الهوية واما كونه عارضا للهوية فغـير معقول لان الهوية شخص جزئى يمتنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه فلو لم يعتبر فيه سـوى الماهية الكلية شئ اما بالعينية او الجزئية لم يكن نفس مفهومه من حيث هو متصور مانعا من وقوع الشركة فيه فلا يكون شخصا جزئيا

قوله مبنى على ان الوجوب وجودى) مع انه ليس كـذلك لانه اما اقتضاء الذات للوجود او الاستغنـاء عن الغـير وكل منهما اعتبارى لا تحقق له فى الخارج فكيف يكون عين ما استحال عدم تحققه فيـه على ان الوجوب يحمل على ذاته تعالى بالاشتقاق حملا صحيحا مفيدا فلو كان عينه لما كان كذلك بل كان مثـل ان يقال هذا الذات ذو هذا الذات والمشار اليه فيهما واحد عـلى انه يعقـل وجوب الوجو د ولا تعقـل خصوصية ذات الواجب وغير المعقول غير المعقول واعلم ان الشارح اشار فى مباحث الوجوب الى ان برهان التوحيد يبطل اشتراك الوجوب ولو كان عدميا زائدا على الماهية فبناء الدليلين ههنا على وجودية الوجوب وكونه عين الماهية يناقضه وقد اشرنا هناك الى جوابه فلينظر فيه

قوله ويلزم الدور لان الوجوب الخ) اعترض عليـه بان اقتضاء التعـين الوجوب على تقدير عدم اقتضاء الوجوب التعين لا يسـتلزم الدور وانما يلزم لو لم يفرض اولا ذلك العـدم واجيب بان ذلك الفرض لا يمنع لزوم الدور فى نفس الامر لكونه غير مطابق للواقع لان الواجب علة لجميع ٢

(يارب القرآن العظيم و يارب طه و يس) فالقرآن مربوب كلاو بعضا (والمربوب محدث) اتفاقا (التاسع
انه تعالى اخبر بلفظ الماضي نحو انا انزلناه انا ارسلنا) ولاشك انه لاانزال ولاارسال في الازل فلو كان
كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولايتصور ماهو ماض بالقياس الى الازل
(العاشر النسخ) حق باجماع الامة وواقع في القرآن وهو (رفع) اوانتهاء (و) لاشئ منهما يتصور في القديم
لان (ماثبت قدمه امتنع عدمه) والامام الرازي جعل هذين الوجهين في الاربعين من الادلة المعقولة
والحق مااختاره المصنف (والجواب) عن الوجوه العشرة (انها تدل على حدوث اللفظ) كمالايخفى على
المتأمل (وهو غير المتنازع فيه) كما حققناه * تنبيه * كلامه) تعالى (واحد عندنا لما مر في القدرة) من انها
لوتعددت لاستندت الى الذات اما بالاختيار او بالايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لايستند الى
المختار واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قدر لاتتناهى (و) اما
(انقسامه الى الامر والنهي والاستفهام والخبر والنداء) فانما هو (بحسب التعلق) فذلك الكلام
الواحد باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشئ آخر اوعلى وجه آخر
يكون امرا وكذا الحال في البواقي (وقيل) كلامه (خمسة) هي الاقسام المذكورة (وقال ابن سعيد)
من الاشاعرة هو في الازل واحد وليس متصفا بشئ من تلك الخمسة (وانما يصير احدها فيما لايزال
واورد عليه انها انواعه فلايوجد دونها) اذ الجنس لايوجد الا في ضمن شئ من انواعه (والجواب
منع ذلك في انواع تحصل بحسب التعلق) يعني انها ليست انواعا حقيقية له حتى يلزم ماذكرتم بل هي
انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا فليس
كلام ابن سعيد ببعيد جدا كما توهموه (تفريع على) ثبوت (الكلام) لله تعالى وهو انه (يمتنع عليه
الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة فلوجهين * الاول انه) اي الكذب في الكلام الذي هو عندهم
من قبيل الافعال دون الصفات (قبيح وهو) سبحانه (لايفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات
حكم العقل) بحسن الافعال وقبحها مقيسة الى الله تعالى وستعرف بطلانه (الثاني انه مناف
لمصلحة العالم) لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب
وسائر مااخبر به من احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح لاتحصى (والاصلح واجب عليه
تعالى عندهم فلايجوز اخلاله به (والجواب منع وجوب الاصلح) اذ لايجب عليه شئ اصلا بل هو متعال
من ذلك قطعا (واما) امتناع الكذب عليه (عندنا فلثلاثة اوجه * الاول انه نقص والنقص على الله تعالى
محال) اجماعا (وايضا فيلزم) على تقدير ان يقع الكذب في كلامه (ان نكون) نحن (اكمل منه في بعض
الاوقات) اعني وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسي الذي هو صفة
قائمة بذاته يكون صادقا والا لزم النقصان في صفته تعالى مع كمال صفتنا ولايدل على صدقه
في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة ولما كان لقائل ان يقول خلق
الكاذب ايضا نقص في فعله فيعود المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله * واعلم انه لم يظهر لي فرق
بين النقص في الفعل و بين القبح العقلي) فيه (فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه) فيها
(وانما تختلف العبارة) دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب
عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى (الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما
اذ لايقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق) المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال
ذلك الكذب وهو محال (فان ماثبت قدمه امتنع عدمه واللازم) وهو امتناع الصدق عليه (باطل
فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن) له (ان يخبر عنه على ماهو عليه وهذا) الوجه الثاني ايضا
(انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا (واما هذه العبارات) الدالة على الكلام
النفسي (فلا) دلالة على صدقها الا انها حادثة فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذي يقابلها مع ان الاهم
عندنا هو بيان صدقها (الثالث وعليه الاعتماد) لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي
واللفظي معا (خبر النبي عليه السلام) بكونه صادقا في كلامه كله (وذلك) اي خبره عليه السلام

٢ ماعداه في نفس الامر واليه اشار بقوله لان
الوجوب الذاتي الخ فان قلت هذه المقدمة
اعني ان الوجوب الذاتي علة لماعداه متقدم عليه
يغني عن التفصيل المذكور اذ يكفي ان يقال حينئذ
اما الاول فلان الوجوب الذاتي علة لماعداه
قلت بعد تسليم كفاية مجرد العلية في المقصود
مثله من باب تعيين الطريق وليس بقادح
في صحة الدليل عند المصنف كما مر مرارا نعم
يمكن ان يناقش فيه بان المقدمة المذكورة مبنية على
مسئلة التوحيد فكيف يبنى دليل هذه المسئلة
عليها وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان قوله
الوجوب هو المقتضي للتعين يفيد انحصار الاقتضاء
في الوجوب على ماعلم من قاعدة العربية فقوله
واذ لولاه نفي لذلك الانحصار لا لاصل الاقتضاء
فيحتمل اقتضاء الوجوب وعدم اقتضائه ولزوم
الدور مبني على الاحتمال الاول وجواز الانفكاك
مبني على الثاني واما الاحتمال الآخر وهو اقتضاء
التعين الوجوب بدون العكس فلم يلتفت اليه
لما عرفت من انه غير مطابق للواقع والاوجه ان
يقال المفروض اولا هو عدم استلزام الوجوب
التعين وهو اعم من عدم العلية لان العلية تتناول
التامة المستلزمة والناقصة الغير المستلزمة ونقيض
الاعم اخص مطلقا من نقيض الاخص فلايلزم
من فرض عدم الاستلزام فرض عدم العلية
لان فرض الاعم لايستلزم فرض الاخص
و يكفي في لزوم الدور العلية في الجملة باي وجه
كان

قوله ويجوز التعين بلاوجوب) اي يجوز تحقق
التعين في شئ بلاوجوب قائم بذلك الشئ
اذ المفروض عدم اللزوم بين الوجوب والتعين
المجتمعين فيه وليس المراد جواز التعين بلاوجوب
قائم به فلاغبار في تفريع قوله فلايكون ذلك
التعين واجبا كما توهم بناء على ان الواجب من له
الوجوب لا ما يقارن ماله الوجوب وان المدعى
وجوب الكل لا التعين فعدم وجوبه غير محذور
ولا احتياج الى بناء التفريع على امتناع الماهية
الحقيقية بدون الاحتياج بين الاجزاء كما مر على
ان في جواز افتراق الاجزاء جواز عدم الكل
كمالايخفى

قوله وللمقدورية الامكان) ظاهره انه معطوف
على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم
والتقدير والمقتضي للمقدورية الامكان فيعترض
عليه بمنع اقتضاء الامكان للمقدورية بل انما هو

بصدقه (يعلم بالضرورة من الدين) فلاحاجة الى بيان اسناده وصحته ولا الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن الانبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه تعالى متكلما (فان قيل) صدق النبي انما يعلم بتصديقه تعالى اياه و (انما يدل تصديقه) اياه (على الصدق) اى صدق النبي (اذا امتنع عليه) تعالى (الكذب) ووجب ان يكون كلامه صدقا فصدق النبي انما يعرف بصدق الله تعالى (فيلزم الدور) اذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبي كما فعلتم (قلنا التصديق بالمعجزة) كما مر فهو تصديق فعلى لاقولى ودلالتها على التصديق دلالة عادية لايتطرق اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق مااشار اليه في خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ماهو كلام حقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية مابين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لايخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة ومايقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل تعرف حقيته تم كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولاشبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة

*﴿ المقصد الثامن ﴾ فى صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل) احدى عشرة ﴿ فالمقدمة ﴾ هى انه (هل لله تعالى صفة) وجودية زائدة على ذاته (غير ماذكرناه) من الصفات السبع التى هى الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام (فمنعه بعض اصحابنا مقتصرا) فى نفيها (على انه لادليل عليه) اى على ثبوت صفة اخرى (فيجب نفيه ولايخفى ضعفه) لمامر من ان عدم الدليل عندك لايفيد وعدمه فى نفس الامر ممنوع وان سلم لم يفد ايضا لان انتفاء الملزوم لايستلزم انتفاء لازمه (ومنهم من) زاد على ذلك فاستدل على نفيها بان (قال نحن مكلفون بكمال المعرفة) وانما يحصل بمعرفة جميع صفاته (فلو كان له صفة غيرها لعرفناها) لكنا لانعرفها بل لاطريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص ولايدل شئ منهما على صفة زائدة على ماذكر (والجواب منع التكليف بكمال معرفته اذ هو) اى التكليف (بقدر وسعنا) فنحن مكلفون بان نعرف من صفاته ماتوقف تصديق النبي عليه السلام على العلم به لابمعرفة صفات اخرى (او) بان نقول سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لايلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما (يعرفه) معرفة كاملة (بعض) منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم (دون بعض) وهو من عداهم وهؤلاء وان كانوا هم الاكثرين (و) لكن (لايمتنع كثرة الهالكين) بسبب تركهم ماكلفوا به من كمال معرفته (واثبت بعض) من المتكلمين (صفات اخر) بيانها فى المسائل الاحدى عشرة (الاولى البقاء) اتفقوا على انه تعالى باق لكن اختلفوا فى كونه صفة ثبوتية زائدة كما اشار اليه بقوله (اثبته الشيخ) ابو الحسن واتباعه وجمهور معتزلة بغداد (صفة) وجودية (زائدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه) اى دون البقاء كما فى اول الحدوث) بل يتجدد بعده صفة هى البقاء (واجيب عنه بانه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث) يعنى ان البقاء حصل بعد مالم يكن والحدوث زال بعد ان كان لانه

(الحروج)

٢ علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر امام وجب اوفا د ر

والجواب ان الحكم القدرة فى البين لماثبت بالبرهان من قدرة الصانع والافخصوصية القدرة مما لايتوقف عليه الاستدلال اذ يكفى ان يقال لو وجد الهان لكان نسبة المعلولات اليهما سواء لان المقتضى للعلية ذاتهما وللمعلولية الامكان ولك تقدر المبدأ اى والمصحح للمقدورية كما سيشير اليه قوله لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية

قوله امابهما) اى بكل منهما لابمجموعهما اذ المحذور على هذا عدم استقلال واحد منهما لاوقوع مقدور بين قادرين وكأن عدم تعرضه لهذا الشق لظهور بطلانه بناء على كونه مخالفا للمفروض بقوله قادران على الكمال

قوله لاستلزامه احد المحالين) رد عليه الاستاذ المحقق بان وجود شئ من الممكنات على تقدير تعدد الاله لايستلزم شيئا من المحالين لجواز ان يوجد باحدهما لتعلق ارادته واختياره دون ارادة الآخر والصواب فى تقرير هذا الدليل ان يقال لو وجد الهان لجاز ان يتعلق ارادتهما جميعا بمقدور معين وحينئذ ان لم يوجد لزم عجزهما وان وجد لزم احد المحالين وقد يجاب بان المراد بالقدرة فى قوله قادر ان على الكمال القدرة المستجمعة بجميع شرائط التأثير ومن جملتها تعلق الارادة فمعنى كلام الشارح لو تعدد الاله القادر المستجمع بشرائط التأثير يوجد شئ من الممكنات لاستلزامه احد المحالين والتالى باطل بشهادة الحس بوجوده ولزوم العجز وفيه نظر اذ لايكون حينئذ دليلا على انتفاء تعدد الاله مطلقا ومن البين ان المدعى ذلك سواء تعلق ارادتهما بالفعل بايجاد شئ من الاشياء او تعلق ارادة احدهما دون الآخر

قوله لان الممكن لايلزم من فرض وقوعه محال) اى نظرا الى ذاته واما لزومه نظرا الى الامتناع الغيرى فلايقدح فى الاستدلال لتعين ان المحال فيما نحن فيه انما لزم من تعدد الاله فيمتنع وهو المطلوب

قوله فيلزم عجزهما) فان قلت المعتزلة يجوزون تخلف المراد عن الارادة فيلزم ان لايتم هذا الدليل عندهم مع انه للمتكلمين قاطبة قلت المشية عندهم نوعان مشية قسر ومشية تفويض الى اختيارهم فالعجز واقع فى الاول اذا لم يحصل المراد والكلام مسوق على ذلك ولك ان تقول هم انما يجوزون التخلف فى الفعل الاختيارى ٢

الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لامسبوقية الوجود به (فلو دل دلك) الذى ذكرتموه فى البقاء (على كونه) وجوديا (زائد الكان الحدوث) ايضا وجوديا (زائدا) لما ذكرناه لان العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم فى الدلالة على الوجود فى الجملة اذ حاصلهما الانتقال الواقع بين العدم ومايقابله اعنى الوجود (ولزم التسلسل) فى الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث لابد ان يكون حادثا ثم ان الشيخ معترف بان الحدوث ليس امرا زائدا وحله بعد نقضه ان تجدد الاتصاف بصفة لايقتضى كونها وجودية كتجدد معية البارى تعالى مع الحادث وكذا زواله ايضا لايقتضيه وذلك كله لجواز اتصافه بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف (ونفاه) اى نفى كون البقاء صفة موجودة زائدة (القاضى ابو بكر والامامان امام الحرمين والامام الرازى) وجمهور معتزلة البصرة (وقالوا البقاء هو نفس الوجود فى الزمان الثانى) لاامر زائد عليه (لوجهين* الاول لوكان) البقاء (زائدا لكان له بقاء) اذ لولم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله (و) حينئذ (يتسلسل) البقاآت المترتبة الموجودة معا (والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء) كما قيل فى وجود الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلاتسلسل اصلا ويرد على هذا الجواب ان ماتكرر نوعه يجب كونه اعتباريا كما مر (الثانى لو احتاج) البقاء على تقدير كونه وجوديا (الى الذات لزم الدور)لان الذات محتاج الى البقاء ايضا فان وجوده فى الزمان الثانى معلل به (والا) اى وان لم يحتج البقاء الى الذات (لكان الذات محتاجا اليه وكان مستغنيا عن الذات) مع استغنائه عن غيره ايضا (فكان) البقاء (هو الواجب دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه) وماقيل من ان وجوده فى الزمن الثانى معلل به ممنوع غاية مافى الباب ان وجوده فيه لايكون الامع البقاء وذلك لايوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان يكون تحققهما على سبيل الاتفاق واليه الاشارة بقوله (وان اتفق تحققهما معا ✲ تنبيه ✲ اثبات البقاء قد يفسر بان الوجود فى الزمان الثانى امر زائد على الذات) يريدان المثبتين للبقاء يفسرونه تارة باستمرار الوجود ويدعون ان الوجود فى الزمان الثانى زائد على الذات (و) اخرى (بانه معنى يعلل به الوجود فى الزمان الثانى واول الوجهين) للنافين (ينفى) المعنى (الاول) من معنى البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولاينفى الثانى لان البقاء اذا كان امرا يعلل به الوجود فى الزمان الثانى لايلزم ان يكون له بقاء آخر (و) الوجه (الثانى) ينفى المعنى (الثانى) دون الاول اذ لايلزم من استمرار الوجود وكونه زائدا على الذات احتياج الذات فى وجوده الى البقاء الذى هو الاستمرار فلايلزم الدور ✲ الصفة ✲(الثانية)✲ القدم واحاله الجمهور متفقين على انه قديم بنفسه لابقدم) وجودى (زائد) على ذاته (واثبته ابن سعيد) من الاشاعرة (ودليله) على كونه صفة موجودة زائدة (مامر فى البقاء) وتصويره ههنا ان يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم والجسم لايوصف بهذا القدم فى اول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد مالم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات فكذا القدم الذى هو التقدم بلانهاية لابمجرد مدة متطاولة (بابطاله) اى مامر مع ابطاله فلاحاجة الى اعادة شئ منهما وحمل مامر على الوجهين السابقين مما لاوجه لصحته (و) الذى (يخصه)اى يختص بابطاله (انه ان اراد به) اى بالقدم (انه لااول له فسلبى) فلايتصور كونه وجوديا (او انه صفة لاجلها لايختص) البارى سبحانه (بحيز كما فسره) اى كما فسر كلام ابن سعيد بذلك (الشيخ ابو اسحاق الاسفرائنى) فانه قال معنى كلامه انه تعالى مختص بمعنى لاجله ثبت وجوده لافى حيز كما ان المتحيز يختص بمعنى لاجله كان متحيزا ولايخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه (فكذلك) يكون القدم امرا سلبيا اذ مرجعه حينئذ الى وجوده لافى حيز فان قلت هذا السلبى معلل بالقدم لانفسه قلت ان الصفات السلبية لاتعلل بخلاف الثبوتية (اوغيرهما) من المعانى (فالتصوير) ى فعليه تصويرذلك المعنى المراد اولا (ثم التقرير) والتحقيق باقامة الدليل عليه ثانيا (هذا) الذى اوردناه ههنا فى ابطاله (منضم الى ماسبق) فى مباحث الامور العامة (من انه) اى القدم امر (اعتبارى) لاوجود له فى الخارج فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله ايضا ✲

٢ لغيره لافى فعل نفسه و البحث فيه واما قوله كحركة جسم وسكونه فلايقتضى فرضهما اختيار بين لذلك الجسم وهو ظاهر

قوله وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع الخ)
فيه بحث لاحتمال ان يكون نفس تعلق ارادة احدهما بالضد مانعا من وقوع الضد الآخر لابسبب استلزام حصول المراد حتى يرجع الى ماذكره الشارح من ان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر بل بسبب لزوم الترجيح بلامرجح لانه لما تعلق ارادة كل منهما وامتنع وقوع مرادهما معا كان وقوع مراد احدهما دون الآخر ترجيحا بلامرجح فليتأمل

قوله فالذى لايقع مراده لايكون قادرا كاملا)
اذ المفروض امكان تعلق ارادته ووقوع ذلك الممكن فحديث جواز التفويض وهم واما منع لزوم انتفاء القدرة الكاملة بناء على ان تعلق الارادة الاخرى بالطرف الآخر اخرجه عن حد الامكان فلا يكون عدم وقوعه منافيا لتحقق القدرة الكاملة فهو ايضا مدفوع بان وقوعه لما كان ممكنا فى نفس الامر وسد الغير طريق القدرة عليه لزم عجزه بتعجيز الغير اياه وهذا ظاهر جدا

قوله فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر)
فيكون هذا عاجزا فان قلت جاز ان يكون المانع من ذلك علمه المصلحة فى الضد الآخر قلت كون الارادة تابعة للمصلحة ممنوع واما مايقال بعد تسليمه من انا نفرض الكلام فى ضدين استوت وجوه المصلحة فيهما ولاشك فى امكان ضدين كذلك غايته انه لم يثبت وجودهما ولاضير فان الفرض يكفينا فقد يناقش فيه بانه يحتمل ان يكون عدم التخالف عند استواء المصالح فيهما من جملة المصالح وان امكن ان يدفع عن اصل الدليل بفرض الارادتين معا فليتأمل فان قلت لانسلم لزوم العجز فان تعلق قدرة احدهما جعل تعلق قدرة الآخر ممتنعا ولاعجز فى مثله قلت قد عرفت مماسبق الآن اندفاعه وبهذا ايضا يندفع منع لزوم عجزهما على تقدير عدم حصول مرادهما بناء على ان تعلق القدرتين اخرجهما من حد الامكان فليتدبر.

قوله لايقولون بالهين واجبى الوجود الخ)
فعدهم من المشركين لقولهم بتعدد المستحق للعبادة لالقولهم بواجبى الوجود . ٢

الصفة (الثالثة الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء فى قوله الرحمن على العرش استوى اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء و يعود) الاستواء حينئذ (الى) صفة (القدرة قال الشاعر

* قد استوى عمرو على العراق * من غير سيف ودم مهراق * اى استولى وقال الآخر *

فلما علونا واستوينا عليهم * تركناهم صرعى لنسر وطائر * اى استولينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء (يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة) اى يشعر بسبق هذه الامور التى تستحيل فى حقه تعالى (وايضا لا فائدة لتخصيص العرش) لان استيلاءه يعم الكل (لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار) الا ترى ان الغالب لا يشعر به كما فى قوله تعالى والله غالب على امره نعم ربما يفهم سبق تلك الامور من خصوصية من اسند اليه الاستيلاء فى امر مخصوص (وعن الثانى بان الفائدة) هى (الاشعار بالاعلى على الادنى اذ مقرر فى الاوهام ان العرش اعظم الخلق) فاذا استولى عليه كان مستوليا على غيره قطعا وهذا عكس ماهو المشهور من التنبيه بالادنى على الاعلى و كلاهما صواب فانه كما يفهم من حكم الادنى حكم الاعلى اذا كان به اولى كذلك يفهم عكسه اذا كان الادنى بالحكم اولى (وقيل هو) اى الاستواء ههنا (القصد) فيعود الى صفة الارادة (نحو) قوله تعالى (ثم استوى الى السماء) اى قصد اليها (وهو بعيد اذ ذلك تعدى بالى) كالقصد (دون على) كالاستيلاء (وذهب الشيخ فى احد قوليه الى انه) اى الاستواء (صفة زائدة) ليست عائدة الى الصفات السابقة وان لم نعلمها بعينها (ولم يقم دليل عليه ولا يجوز التعويل) فى اثباته (على الظواهر)من الآيات والاحاديث (مع قيام الاحتمال) المذكور وهو ان يراد به الاستيلاء او القصد على ضعف فالحق التوقف مع القطع بانه ليس كاستواء الاجسام * الصفة * الرابعة * الوجه

قال تعالى ويبقى وجه ربك كل شئ هالك الا وجهه اثبته الشيخ فى احد قوليه وابو اسحاق الاسفرائينى والسلف صفة) ثبوتية (زائدة) على ما مر من الصفات وقال فى قول آخر ووافقه القاضى انه الوجود وهو كما قبله) اعنى الاستواء (فى عدم القاطع) وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال (تنبيه * الوجه وضع) فى اللغة (للجارحة) المخصوصة حقيقة ولا يجوز ارادتها فى حقه تعالى (ولم يوضع لصفة اخرى) مجهولة لنا (بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب) اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المعانى (فتعين المجاز والتجوز به عما يعقل وثبت بالدليل متعين وهو ان يتجوز به عن الذات وجميع الصفات فان الباقى هو ذاته تعالى مع مجموع صفاته وما سواه هالك غير باق * الصفة * الخامسة *

اليد قال الله تعالى * يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى فاثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين) على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين (وعليه السلف واليه ميل القاضى فى بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجاز عن القدرة فانه شايع وخلقته بيدى اى بقدرة كاملة) اذ لم يرد بقدرتين (وتخصيص خلق آدم بذلك) مع ان الكل مخلوق بقدرته تعالى (تشريف) وتكريم له (كما اضاف الكعبة الى نفسه) فى قوله ان طهرا بيتى للتشريف مع انه مالك للمخلوقات كلها (و) كما (خصص المؤمنين بالعبودية) لذلك فى قوله ان عبادى ليس لك عليهم سلطان (وقالت المعتزلة بل) اليد مجاز (عن القادرية بناء على اصلهم) الذى هو نفى الصفات واثبات الاحوال (و) قال (بعضهم) مجاز (عن النعمة) وهو فى غاية الضعف اذ لا يلائم نسبة الخلق الى اليد (وقيل صفة زائدة) وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد فى بعض النسخ بدله وقيل صلة اى لفظة بيدى زائدة كما فى قوله * دعوت لما نابنى مسورا * فلبى فلبى يدى مسور * وهو فى غاية الركاكة (وتحقيقه كما فى الاول) اى كالتحقيق الذى ذكرناه فى الوجه من انه موضوع للجارحة وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول هو القدرة * الصفة (السادسة العينان قال تعالى تجرى باعيننا ولتصنع على عينى وقال الشيخ تارة انه صفة زائدة) على سائر الصفات (وتارة انه البصر والكلام فيه ما مر آنفا) فان اثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها يوجب الاجمال فوجب ان يجعل مجازا عن البصر او عن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم * الصفة * السابعة * الجنب قال تعالى) ان تقول نفس (يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله وقيل صفة زائدة وقيل المراد فى امر الله كما قال الشاعر

* اما *

٢ قوله فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا الخ) لا فائدة فى التخصيص فان المزدكية ايضا قالوا بذلك اما المانوية فهو اصحاب مانى بن مانى الحكيم الذى ظهر فى زمان شابور بن اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور بعد مبعث عيسى عليه السلام وهم معتقدون فى الشرايع والانبياء وان اول مبعوث بالحكمة والنبوة آدم عليه السلام ثم شيث ونوح وابراهيم وزرداشت والمسيح وقولس ومحمد صلوات الله عليه وعلى سائر انبيائه وكانوا يوجبون فى اليوم والليلة اربع صلوات ويحرمون الزنا والقتل والسرقة والكذب والسحر وعبادة الاوثان وغير ذلك واما الديصانية فهم اصحاب ديصان ومعتقدهم معتقد المزدكية اصحاب مزدك الذى ظهر فى زمن نوشروان وهو وهم قدم النور والظلمة على الوجه الذى اعتقده المانوية الا ان المزدكية يقولون النور عالم حساس وانه يفعل ما يفعل بالقصد والاختيار بخلاف الظلام فانه جاهل اعمى وان ما يفعله بحكم الاتفاق والخبط والديصانية يخالفونهم فى ذلك ويقولون ما يحدث من الشر كائن عن الظلام بطبعه لا بحكم الاتفاق وللثنوية فرقتان آخريان يقال لهما المرقونية والكمونية اما المرقونية فقد وافقوا من تقدم ذكره فى اثبات النور والظلمة وخالفوه فى اثبات اصل ثالث هو المعدل الجامع بين النور والظلمة قالوا وذلك الاصل دون النور فى المرتبة وفوق الظلمة واما الكمونية فقالوا اصول العالم ثلثة النار والماء والارض فالنار خير بطبعها يصدر منها الخيرات المحضة والماء ضدها يصدر منه الشرور المحضة وما كان متوسطا فمن الارض وهؤلاء هم المتقدون فى النار وعن مذهبهم نشأ اتخاذ بيوت النيران فى البلدان وعبادتها تعظيما لها

قوله وكأنهم ارادوا الخ) قال فى الابكار معتقد المانوية ان النور والظلمة جسمان قديمان ابديان حساسان سميعان بصيران

قوله والمجوس منهم) سياق كلام الشارح صريح فى ان المجوس من الثنوية وسياق كلام الآمدى صريح فى خلافه حيث قال اولا الفرع السادس فى الرد على الثنوية والمجوس اما الثنويه فهم فرق خمس وفصل فرقها ثم قال واما المجوس فقد اتفقوا ايضا على ان اصل العالم ٢

* اما تتقين الله فى جنب عاشق * له كبد حرى وعين ترقرق *) اى تلع وتتحرك ورقراق الشراب مانلألأ منه اى جاء وذهب وكذلك الدمع اذا دار فى الحملاق اواراد الجناب يقال لاذ بجنبه اى بجنابه) وحرمه * الصفة (الثامنة القدم قال عليه السلام) فى اثناء حديث مطول (فيضع الجبار قدمه فى النار) فتقول قط قط اى حسبى حسبى وفى رواية اخرى حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوى بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفى اخرى يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وتأويل الجبار بمالك خازن النار او بمن يرفع نفسه عن امتثال التكاليف مما لا يلتفت اليه كيف وقد ورد فى رواية انس فى اثناء حديث واما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها * الصفة * التاسعة * الاصبع قال عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن) وفى رواية ان قلوب بنى آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجارحة واما وجه التأويل فكما فى اليدين * الصفة * العاشرة * اليمين قال تعالى والسموات مطويات بيمينه) وتأويلها بالقدرة التامة ظاهرة * الصفة * الحادية عشر * التكوين اثبته الحنفية) صفة زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات اعنى وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق (قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون) فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثر التكوين هو الكون (الجواب ان الصحة هى الامكان وانه للممكن ذاتى فلا يصلح اثرا للقدرة) لان ما بالذات لا يعلل بالغير (بل به) اى بامكان الشئ فى نفسه (تعلل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون) اى كون المقدور وجوده لا صحته وامكانه (فاستغنى عن) اثبات (صفة اخرى (كذلك) اى يكون اثرها الكون (فان قيل المراد بالصحة) التى جعلناها اثر القدرة هو (صحة الفعل بمعنى التأثير والايجاد من الفاعل (لا صحة المفعول فى نفسه) وهذه الصحة هى امكانه الذاتى الذى لا يمكن تعليله بغيره) واما الصحة الاولى فهى بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة (فان القدرة هى الصفة التى باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك) على سواء من الشئ المقدور له (فلا يحصل بها منه (احدهما بعينه) بل لا بد فى حصوله من صفة اخرى متعلقة به اى بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هى التكوين (قلنا كل منهما) اى من ذينك الطرفين (يصلح اثرا لها) اى للقدرة (وانما يحتاج صدور احدهما) بعينه عنها (الى مخصص) بعينه (وهو الارادة) المتعلقة بذلك الطرف (و) حينئذ (لا حاجة الى مبدأ للكون غير القدرة) المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد فى حديث ليلة المعراج وضع كفه بين كتفى فوجدت بردها فى كبدى ولا يجوز اثبات الجارحة كما ذهبت اليه المشبهة فقيل هو موصوف بكف لا كالكفوف وقيل مأول بالتدبير يقال فلان فى كف فلان اى فى تدبيره فالمقصود من الحديث بيان الطافه فى تدبيره له وبيان انه وجد روح الطافه فان البرد يطلق على كل روح وراحة وطمانينة وقد ورد فى الاحاديث انه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه ويمتنع حمله على حقيقته فقيل هو ضحك لا كضحكنا وقيل مأول بظهور تباشير الخير والنجح فى كل امر ومنه ضحكت الرياض اذا بدت ازهارها فمعنى ضحك ظهر تباشير الخير والنجح منه وبدو النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقعا منه ومن كان له رسوخ قدم فى علم البيان حمل اكثر ما ذكر من الآيات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا عما يوجب ركاكته فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها والله المستعان وعليك التكلان

* المرصد الخامس *

فيما يجوز عليه تعالى) اى يجوز ان يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه (وفيه مقصدان * المقصد الاول *

---

٢ النور والظلمة كمذهب الثنوية وقد اختلفوا وتفرقوا فرقا اربعا ثم فصل فرقها وما ذكره الشارح اظهر

قوله وفاعل الشر هو اهرمن الخ) واختلف المجوس فى ان اهرمن قديم او حادث من يزدان

قوله ولم يفعله فهو شرير) لان كل واحد من التروك المتعلقة بدفع كل شر لذلك الشرير الكثير الشر شر فى نفسه فان قلت يجوز ان يكون ترك الخير دفع شر الشرير لاشتماله على حكمة قلت فحينئذ يجوز ان يكون ايجاد الشرور ايضا كذلك فلا يلزم من ايجادها كون الواحد خيرا وشريرا

قوله وان لم يقدر عليه فهو عاجز) قيل انما يلزم العجز اذا استند الشرور الى الشرير بالاختيار كما يشير اليه قولهم فى النور انه حى عالم قادر واما اذا استندت اليه بالايجاب فلا وقد عرفت مما سبق ان امكان الاندفاع فى نفس الامر يكفى فى لزوم العجز ولا ينافيه الوجوب بالغير

قوله فتعارض خطابتهم بخطابة احسن من ذلك ما) لا) ليس المراد بخطابتهم ما يفيد الظن كيف وشبهتهم لا يفيد الشك فضلا عن الظن بل ما لا يفيد اليقين واما اطلاق الخطابة على دليلنا فللتشاكل ثم ان فى العبارة مناقشة وهى ان صيغة التفضيل يدل على حسن خطابتهم مآلا ايضا ولا يخفى بطلانه كيف ومآله الخلود فى النار اعاذنا الله تعالى منه والجواب ما حققناه فى حواشى المطول وحاصله ان افعل التفضيل قد يقصد به تجاوز صاحبه وتباعده عن الغير فى الفعل لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد الاشتراك فى اصل الفعل بل بمعنى ان صاحبه متباعد فى اصل الفعل متزائدا الى كماله فالمعنى ههنا بخطابة متباعدة بحسب الحسن من خطابتهم القبيحة متزائدا الى كماله

قوله فمنهم من لم يطلق شيئا منها عليه) لا يخفى ان عدم الاطلاق مع وروده فى القرآن المجيد والاحاديث الصحيحة من آثار الجهل ثم الانسب ان يقول بدل قوله ومنهم من لم يجوز خلوه عنها ومنهم من اطلق كلا منها عليه تعالى

قوله والمعتزلة لهم فى الصفات تفصيل) قال فى حواشى التجريد مذهب قدماء المعتزلة ان الصفات ليست بموجودة ولا معدومة وهؤلاء مثبتوا الاحوال والمشهور باثباتها البهشمية ٢

في الرؤية والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه المنكرين فههنا ثلاث مقامات المقام الاول في صحة الرؤية
وقد طال نزاع المنتمين الى الملة فيها فذهب الاشاعرة الى انه تعالى يصح ان يرى ومنعه الاكثرون) قال
الآمدي اجتمعت الائمة من اصحابنا على ان رؤيته تعالى في الدنيا والاخرى جائزة عقلا واختلفوا في جوازها
سمعا في الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع
من هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقية ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته
عقلا لذي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته (ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى الشمس
فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي
الرؤية بالضرورة) فان الحالتين وان اشتركا في حصول العلم فيهما الا ان الحالة الاولى فيها امر زائد
هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين وان في الثانية
زيادة ليست في الاولى (قالت الفلاسفة هي) اي تلك المغايرة والزيادة (عائدة الى تأثر الحدقة) لا الى زيادة
في الانكشاف هي الرؤية والابصار (لوجوه * الاول ان من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه
يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لا يتأتى له ان يدفعه) اي هذا التخيل (عن نفسه اصلا) وما ذلك الا لان
الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد ان زالت الرؤية * (الثاني ان من نظر)
بالاستقصاء (الى روضة خضراء زمانا) طويلا (ثم حول عينيه الى شيء ابيض) فانه (يرى لونه ممتزجا
من البياض والخضرة) فقد تحقق ان حدقته تأثرت عن الخضرة وبقي صورتها فيها بعد التحول *
الثالث ان الضوء القوي يقهر الباصرة) وكذلك البياض الشديد يقهرها بحيث لو نظر الرائي
بعد رؤيتهما الى ضوء ضعيف او بياض ضعيف لم يرهما (فلولا تأثرها) اي تأثر الحاسة (منه) بل منهما
(لما كان) الامر (كذلك قلنا كل ذلك) الذي ذكرتموه (يدل على تأثر الحدقة) عند الابصار (واما عود
تلك الزيادة التي هي (الابصار اليه) اي الى التأثر (فلا) دلالة عليه (فلا هي) اي فلا الابصار بتأويل الرؤية
(هو) اي تأثر الحاسة (ولا) هي (مشروطة به عندنا) فجاز ان يرى الله سبحانه من غير ان يتأثر عنه الحاسة
(وقد سبق ما فيه كفاية) وهو ان الرؤية امر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما
من الشرائط التي اعتبرها الحكماء (ثم علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا في جهة و يستحيل عليه مقابلة
ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر) كما ورد
في الاحاديث الصحيحة (و) ان (يحصل لهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية) هذا ما تفرد به
اهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا رؤيته لكن بناء على اعتقادهم
كونه جسما وفي جهة واما الذي لا مكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته وسيرد
عليك زيادة تقرير لمذهبهم (وقد استدل عليه) اي على جواز رؤيته تعالى (بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين
* المسلك الاول النقل * وانما قدمه لانه الاصل في هذا الباب (والعمدة) من المنقولات في ذلك (قوله
تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل
فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين * الاول ان موسى) عليه السلام (سأل
الرؤية ولو امتنع) كونه تعالى مرئيا (لما سأل لانه حينئذ اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل
لا يطلب المحال فانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليما) وقد وصفه
الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة
والاعمال الصالحة * (الثاني انه) تعالى (علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن في نفسه
وما علق على الممكن فهو ممكن) اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم * الاعتراض
اما على الاول فمن وجوه * الاول ان موسى عليه السلام لم يسئل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري
لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع) سيما استعمال رأى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكأنه
قال اجعلني عالما بك علما ضروريا (وهذا تأويل) ابي الهذيل (العلاف وتبعه) فيه (الجبائي واكثر
البصريين والجواب ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالى فبعيد جدا) والصواب ان يقال

٢ وانهم قد اثبتوا لله تعالى احوالا خمسة من جملتها الالوهية المميزة لذاته تعالى عن غيره ومذهب المحدثين من المعتزلة موافقة الحكماء في نفي الصفات القديمة والقول بانها عين الذات

قوله وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله له) فيه ان اللازم من هذا كون الصفات امورا وراء الذات واما انها امور موجودة على ما هو المدعى في هذا المقام فلا يثبت بهذا والجواب بظهور ان العلم وكذا القدرة مثلا وغيرهما ليس من الامور الاعتبارية العقلية التي لا وجود لها في الاعيان والا لم يتمايز الا ان المعدومات غير متمايزة كما سبق واذ لا حال تعين وجودها يدفعه ان جمهور المتكلمين ذهبوا الى ان العلم اضافة محضة ولا شك ان الاضافة عندهم من الاعتبارات العقلية ودعوى ان علم الله تعالى من المعاني الحقيقية وان لم يكن علم الممكن كذلك دون اثباتها خرط القتاد

قوله في المرصد الاخير الخ) حيث قال ثمة وهو مشكل لجواز كون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا

قوله كما وقع في كلام الآمدي) ايماء الى انه الاظهر لان المتبادر من لفظ الخصم ههنا نفاة الصفات مع ان المراد به الاشاعرة

قوله والارادة فيه لا تخصص) اي لا تخصص ايجاد احد المقدورين لان القدرة غير مؤثرة عندنا

قوله وكذا الحال في باقي الصفات) فان علمه تعالى يتعلق بما لا يتناهى بخلاف علمنا وحيوته تعالى مصححة للعلم والقدرة التامين بخلاف حيوتنا

قوله كيف وقد يمنع ثبوتها الخ) قد يقال هذا احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه وبكون هذه الاحكام معللة في الشاهد بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتجه منع الامرين ولما كان الاحتجاج على المطلوب بدليل الزامي لا يفيد الا الزام بعض الخصوم بعيدا في امثال هذه المقامات لم يلتفت اليه

قوله فكان قولنا الله الواجب الخ) ايراد هذا المثال مع ان الوجوب عندنا ليس من الصفات الوجودية التي كلامنا فيها بطريق التنظير وفيه رد لمن يقول انه عين الذات

قوله بمثابة حمل الشيء على نفسه) قد سبق ٢

لوكانت الرؤية المطلوبة فى ارنى بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد مخالف للظاهر قطعا (ومخالفة الظاهر لاتجوز الا لدليل) ولادليل ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة نحو المرئى المؤدى الى رؤيته فيكون الطلب للرؤية ايضا (ثم) نقول (يمتنع حملها) اى حمل الرؤية المطلوبة (عليه) اى على العلم الضرورى (ههنا اما اولا فلانه يلزم ان لايكون موسى عالما به بضرورة مع انه يخاطبه وذلك لايعقل) لان المخاطب فى حكم الحاضر المشاهد وماهو معلوم بالنظر ليس كذلك (واما ثانيا فلان الجواب ينبغى ان يطابق السؤال وقوله لن ترانى نفى للرؤية) لاللعلم الضرورى (باجماع المعتزلة) فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يطابقا اصلا * (الثانى) من وجوه الاعتراض على الاول (انه) لم يسئله اراءة ذاته بل (سأل ان يريه علما) وامارة (من اعلامه) واماراته (الدالة على الساعة) وتقدير الكلام انظر الى علمك (فحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه) فقال انظر اليك (نحو واسئل القرية) اى اهلها فكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى ارنى علما من اعلامك انظر الى علمك (وهذا تأويل الكعبى والبغداديين والجواب انه خلاف الظاهر) فلا يرتكب الا لدليل (و) مع ذلك (لايستقيم اما اولا فلقوله لن ترانى) فانه نفى لرؤيته تعالى لا لرؤية علم من اعلام الساعة باجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال حينئذ (واما ثانيا فلان تدكدك الجبل) الذى شاهده موسى عليه السلام (من اعظم الاعلام) الدالة عليها (فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية الآية) اى العلامة الدالة على الساعة المستفاد من قوله لن ترانى على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها وايضا قوله فان استقر مكانه لايلائم رؤيتها لان الآية فى تدكدك الجبل لا فى استقراره * (الثالث) من تلك الوجوه (انما سألها بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة وانما نسبها الى نفسه فى قوله ارنى (ليمنع) من الرؤية (فيعلم قومه امتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى) وفيه مبالغة لقطع دابر اقتراحهم وفى اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسؤل (وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه والجواب انه خلاف الظاهر)فلا بد له من دليل (و) مع ذلك (لايستقيم اما اولا فلانه لوكان) موسى (مصدقا بينهم لكفاه) فى دفعهم (ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان يردعهم عن طلب مالايليق بجلال الله كما) زجرهم و (قال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة والا) اى وان لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكرين اصدقه (لم يصدقوه) ايضا (فى الجواب بلن ترانى اخبارا عن الله تعالى لان الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم لمعجزاته الباهرة (واما ثانيا فلانهم لما سألوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى فى زجرهم الى سؤال الرؤية واضافتها الى نفسه وليس فى اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤل لانهم (لم يروا الا ان اخذتهم الصاعقة) عقب سؤالهم (وليس فى ذلك مايدل على امتناع ماطلبوه بل) جاز ان يكون (ذلك) الاخذ (لقصدهم اعجاز موسى) عن الاتيان بماطلبوه (تعنتا) مع كونه ممكنا فانكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم انزل علينا كتابا من السماء بسبب التعنت وان كان المسؤل امرا ممكنا فى نفسه (فاظهر الله) عليهم (مايدل على صدقه معجزا) وردعا لهم عن تعنتهم * (الرابع) من وجوه الاعتراض على الاول (انه سألها) لنفسه (وان علم استحالتها) بالعقل (ليتأكد دليل العقل بدليل السمع) فيتقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد الادلة وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة فى العلم بالمدلول فكيف اذا كانت من جنسين وانما سأل هذا السؤال وفعله (فعل ابراهيم) وسؤاله (حين قال) رب (ارنى كيف تحيى الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى) فقد طلب الطمانينة فيما يعتقده و يعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل (والجواب ان العلم لايقبل التفاوت) فانه كما مر صفة توجب تميزا لايحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه (ولذلك يأول قول الخليل) تارة (بما يضعف) وهو انه مخاطبة منه لجبريل عند نزوله اليه بالوحى ليعلم انه من

---

٢ اعتراض البعض بان الحمل بين الشئ ونفسه اشتقاقا ممايفيد ويصير مبحثا للعقلاء كما فى الوجود وقد سبق جوابنا عنه فلا حاجة الى الاعادة

قوله بخلاف قولنا ذاته ذاته) الاظهر ان يقول ذاته ذوذاته لان مدعاهم ان العلم مثلا نفس الذات والحمل الذى ذكروه حمل بالاشتقاق بدليل قوله وكان قولنا الله الواجب فنظيره ماذكرناه لاماذكره لكن تبع الشارح المصنف فى ذلك وقد سبق منه فى بحث الوجود اشارة الى انه خلاف الاظهر

قوله اعنى مفهوم العالم والقادر) حق العبارة ان يقول مفهوم العالمية او يقول مفهوم العلم حتى يظهر صحة قوله واما زيادة ماصدق عليه هذا المفهوم الخ اذ المفهوم منه ان زيادة ماصدق عليه هو المدعى فلا يظهر فى العالم بل لايصح وانما يظهر فى العلم ولعله اراد بمفهوم العالم مثلا مفهومه التضمنى وهو مفهوم العلم فتأمل

قوله وامكن حمل احدهما دون الآخر حصل المطلوب) لايخفى انه لااحتياج بعد تصورهما بالكنه الى توسيط امكان الحمل وعدمه لان البداهة حينئذ حاكمة بان هذين المفهومين متحدان اومتغايران ولئن اغمض عن هذا فجه ان المطلوب كون الوصف موجودا زائدا على الذات وفى حصوله مماذكره بحث اذ الغير الموجود ايضا كنه قد يصح حمله على الموجودات وقد لايصح اللهم الا ان يحمل الحقيقة على الهوية

قوله فان قلت كيف يتصور الخ) منشأ السؤال حمل الصفة على مصطلح الحكماء ومن يحذو حذوهم والا فالصفة عند المتكلمين تعم نفس الماهية فان الذاتيات تسمى الصفات النفسية عندهم

قوله لابصفة زائدة عليه كما فى ذواتنا) هذا الكلام يدل على ان ذواتنا مؤثرة بصفة زائدة ولايقدح فيه عدم قولنا بالقدرة المؤثرة فينا لان الكلام من طرف المعتزلة والفلاسفة القائلين بها وبناؤه على الفرض والتقدير بعيد

قوله لاستناد جميع الممكنات اليه) كأن هذا الكلام الزامى والا فاكثر الاشياء عند الحكماء اثر للغير والاستناد بالواسطة لايصحح استدلالهم وهو ظاهر فلو قال لامتناع احتياجه فى صفاته الى الغير لكان اظهر ٢

عند الله وضعفه انه خاطب الرب وجبريل ليس برب وايضا احياء الموتى ليس مقدورا لجبريل فكيف يطلب عنه (و) تارة (بما يقوى) وهو ماروى من انه اوحى الله تعالى اليه انى اتخذت نسـانا خليلا وعلامته انى احيى الموتى بدعائه فظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن به قلبه (مع انه كان يمكنه) اى يمكن موسى (ذلك) اى طلب ائتأ كد (من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن) من الرؤية بان يطلب اظهار الدليل السمعى على استحالتها بلا طلب لها فيكون حينئذ طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء خصوصا الانبياء *(الخامس) من تلك الوجوه (انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر) ذلك فى نبوته (مع العلم بالوحدانية) لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل قبيحـا والغرض من البعثة هو الدعوة الى انه تعالى واحد وانه كلف عباده باوامر ونواه تمر بضالهم الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته واما من جعل الوجوب شرعيا فعنده يجوز ان لا تكون شريعة موسى آمرة بمعرفة انه تعالى يستحيل رؤيته (او) يعلم موسى امتناع الرؤية و (لسؤال) بطلبها (صغيرة لا تمتنع على الانبياء والجواب التزام ان النبى المصطفى) المختـار (بالتكليم فى معرفة الله تعـالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة و) دون (من حصل طرفا من علم الكلام هى البدعة الشنعاء) والطريقة العوجاء التى لا يسلكها واحد من العقلاء (واحتجاجنا بلزوم العبث) على تقدير العلم بالاستحالة (وهو مما تنزه عنه من له ادنى تمييز فضلا عن الانبياء كيف ومثل هذا التجاسر على الله تعـالى) بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجسيم على رأيكم (لا يعد من الصغائر) بل من الكبائر التى يمتنع صدورها عنهم (و) على تقدير كون السؤال من الصغائر نقول (فى جوازها من الانبياء ما سيأتى) من المنع والتفصيل (واما على الوجه الثانى) اى الاعتراض عليه (فمن وجهين* الاول انه علق الرؤية على استقرار الجبل اما حال سكونه او) حال (حركته الاول ممنوع والثانى مسلم بيانه انه لو علقه) اى وجود الرؤية (عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية) لحصول الشرط الذى هو الاستقرار وهو باطل (فاذن قد) تعين انه (علقه عليه حال حركته ولا خفـاء) فى (ان الاستقرار حال الحركة محـال) فيكون تعليق الرؤية عليها تعليقـا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق بل على استحالته (والجواب انه علقه على استقرار الجبـل من حيث هو من غير قيد) بحـال السكون او الحركة والا لزم الاضمار فى الكلام (وانه) اى استقرار الجبل من حيث هو (ممكن قطعـا اذ لو فرض) وقوعـه (لم يلزم منـه محال لذاته وايضـا فاستقرار الجبل عند حركته) اى فى زمانها (ليس بمحال اذ فى ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة) ولا محذور فيه (انما المحال) هو (الاستقرار مع الحركة) اى كونهما مجتمعين لا وقوع شئ منهما فى وقت الآخر بدل صاحبه * (الثانى) من الوجهين (انه لم يقصد) من التعليق المذكور (بيان امكان الرؤية وامتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به) وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او ممتنعا فلا يلزم امكان المعلق (والجواب انه قد لا يقصد الشئ) فى الكلام قصدا بالذات (ويلزم) منه لزوما قطعيا (و) الحال (ههنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط) الذى هو ممكن فى نفسه (فاما ان يقع المشروط فيكون) هو ايضا (ممكنا والا فلا معنى للتعليق به و) ايراد (الشرط والمشروط) لانه حينئذ منتف على تقديرى وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر فى اللغة من مثل قولنا ان ضربتنى ضربتك هو الربط فى جانبى الوجود والعدم معا لا فى جانب العدم فقط كما هو المعتبر فى الشرط المصطلح * تذنيب * كل ما ستتلوه عليك) فى المقام الثانى (مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها) وصحتها بلا شبهة (فلا نطول بذكرهـا) ههنا (الكتاب) كما فعله جمع من الاصحاب والله الموفق للصواب * المسلك الثانى * من مسلكى صحة الرؤية (هو العقل والعمدة) فى المسلك العقلى (مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ) ابى الحسن (والقاضى) ابى بكر (واكثر ائمتنا وتحريره انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهـا) من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق (وهذا ظاهر ونرى الجوهر) ايضا وذلك (لانا نرى الطول والعرض فى الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض ونميـز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضـين

٢ قوله وقد تقدم بطلانه) حيث بين فى مباحث العلة والمعلول ان البسيط الحقيقى لا يكون قابلا وفاعلا وفيه نظر لان كونه تعالى بسيطا حقيقيا مبنى على نفى الصفات فالاحتجاج على هذا النفى بما يبتنى على البساطة دور فليتأمل

قوله واحتج المعتزلة الخ) فيه حزازة لانه ماببين مدعى المعتزلة فى تحرير المبحث بل قال لهم تفصيل يأتى فى كل مسئلة فلا معنى لذكر ادلتهم قبل تحرير مدعاهم اللهم الا ان يقال قوله فيمـا سبق والمعتزلة معطوف على الفلاسفة فى قوله وذهب الفلاسـفة ويكون قوله لهم تفصيـل حالا منه فيفهم حينئذ مشاركة المعتزلة للفلاسفة فى نفى الصفات الموجودة الزائدة وان كان لهم تفصيل يأتى فى كل مسئلة هذا وانما قدر الشارح والشيعة موافقا لما فى الابكار اشارة الى ان المصنف انما تركه لاشتراكهما فى الوجوه الثلثة فكأن ذكر احدهما ذكر الآخر

قوله الثانى عالميته وقادريته) لا اكتفاء بهما لدلالة السياق على ان المراد هو التمثيل والمراد عالميته وقادريته وكذا سائر احواله فيكون هذا الدليل ايضا نفيا للصفات على وجه عام

قوله والجواب ان العالمية) ان ارادوا بهذا الاستدلال الزام قدماء الاشاعرة حيث قالوا العالمية فى الشاهد معللة بالعلم فكذا فى الغائب لم يتجه هذا الجواب المبنى لكن قد عرفت ما فى مثله من البعد

قوله وان سلم ثبوت العالمية) الانسب ان يقول وان سلم انها امور وراء الخ

قوله فيمتنع اتصافهما بالوجوب الذاتى) وايضا العالمية انما تكون واجبة لذاتها اذا كانت موجودة فهم لا يقولون به والا لزم وجود الصفة الزائدة

قوله لكن يتجه الخ) قال الاستاذ المحقق ذاته تعالى ليست بفاعلة لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالذات بالنسبة اليها دون غيرها او مختـارا اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته تعالى ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل وانت خبير بان هذا مشكل جدا فان مآله الى تعدد الواجب اذ كل موجود لا يخلو من ان يكون وجوده عن ذاته او عن غيره فاذا انتفى الثانى تعين الاول ويلزم الوجوب ولهـذا قال المحقق التفتازانى فى شرح المقاصد استناد ٢

قايمين بالجسم لماتقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكبر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم (فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لهما علة) مختصة بحال وجودهما وذلك (لتحققها عند الوجود) كما عرفت (وانتفائها عند العدم) فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق) ولولا تحقق امر مصحح (حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك) اى اختصاص الصحة بحال الوجود (ترجيحا بلا مرجح) لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء (وهذه العلة) المصححة للرؤية لابد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والالزم تعليل الامر الواحد) وهو صحة كون الشئ مرئيا (بالعلل المختلفة) وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض (وهو غير جائز لما مر) في مباحث العلل (ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما) فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين (لكن الحدوث لا يصلح ان يكون (علة) للصحة (لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة) لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه (واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هي) اى العلة المشتركة (الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم) من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها (فعلة صحة الرؤية محققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم ان هذا) الدليل (يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم والشيخ) الاشعري (يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية) لشئ (تحقق الرؤية له وانما لا نرى) هذه الاشياء التي ذكرتموها (لجريان العادة من الله بذلك) اى بعدم رؤيتها فانه تعالى اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا (ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها) كما خلق رؤية غيرها (والخصم يشدد عليه النكير) اى الانكار ويقول هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية (و) نحن نقول (ما هو) اى انكاره (الا استبعاد) ناشئ عما هو معتاد في الرؤية (والحقائق) اى الاحكام الثابتة المطابقة للواقع (لا تؤخذ من العادات) بل مما تحكم به العقول الخالصة من الهواء وشوائب التقليدات ولا شبهة في ان الرؤية بالمعنى الذي حققناه فيما سلف ليست ممتنعة في سائر المحسوسات * ثم الاعتراض عليه * بعد النقض المذكور (من وجوه * الاول لا نسلم انا نرى العرض والجوهر) معا (بل المرئي) هو (الاعراض فقط قولك نرى الطول والعرض) وهما جوهران (قلنا) الحكم برؤيتهما صحيح (و) لكن (المرجع بهما الى المقدار وانه عرض قائم بالجسم والجواب انا قد ابطلنا ذلك) اى كونهما مقدارا قائما بالجسم (بما فيه كفاية) فان وجود المقدار الذي هو عرض مبني على نفي الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة وقدمر بطلانه بما لا حاجة الى اعادته (ونزيد ههنا) لابطال وجود المقدار العرضي (انا لو فرضنا تألف الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة) جدا (وان لم يخطر ببالنا شئ من الاعراض) فعلم انه لا حاجة في الطول الى شئ سوى الاجزاء فالمرئي هو تلك الاجزاء لا عرض قائم بها (وايضا فالامتداد) الحاصل فيما بين الاجزاء (شرط لقيام العرض) الواحد الذي هو المقدار (بها والا لقام) المقدار الواحد (بها) اى بتلك الاجزاء (وان كانت متناثرة) متفاصلة وهو ضروري البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضي بالاجزاء (فلا يكون) الامتداد (عرضا) قائما بها والالزم اشتراط الشئ بنفسه فرجع الطول الى الاجزاء المتألفة في سمت مخصوص فرؤيته رؤية تلك الاجزاء المتحيزة وهو المطلوب * (الثاني) من وجوه الاعتراض (لا نسلم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدمي) لما تقدم في باب الامكان) والعدمي لا حاجة به الى علة (والجواب جدلا المعارضة بما سبق فيه) اى في باب الامكان من الادلة الدالة على كونه وجوديا (و) الجواب (تحقيقا ان المراد بعلة صحة الرؤية) كما صرح به الآمدي (ما يمكن ان يتعلق به الرؤية) لا ما يؤثر

---

٢ الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخص بغير الصفات نعم يرد على هذا انه من قبيل التخصيص في القواعد العقلية كما لا يخفى

قوله ودعوى ان ايجاب الصفات كمال الخ) يمكن ان يقال ايجاب الصفات كمال لاجل ان الخلو عنها نقص بخلاف ايجاب غيرها ودعوى ان افاضة الوجود على الممكنات جود وكمال فلو لم يلزم ذاته تعالى لجاز انفكاك الكمال عنه وهو نقصان في حيز المنع بل كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب تعالى قبل كل شئ من المباينات وبعده كما لا يخفى على العاقل المنصف على ان نفي الايجاب بالنسبة الى المصنوعات بناء على لزوم قدم ذات ما ممكنة كما علم من قواعد الفلاسفة وقد تقدم حدوث ما سوى الله تعالى وصفاته واجتمع اهل الاسلام على كفر القائلين بتعدد الذوات القديمة فتأمل والله الهادي

قوله في قدرته تعالى) اعلم ان القدرة صفة تؤثر في المقدور ولها به تعلقان تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من ايجاده وتركه ولا شك ان هذا التعلق عام لكل ممكن لازم للقدر قديم بقدمها ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه ذلك وهذا التعلق حادث كما صرح به الشارح في مباحث القدرة وكلام المقاصد يشعر بجواز قدمه على معنى ان القدرة تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وكلام المصنف والشارح ايضا فيما سيأتي يشعر به فان قلت القول بعدم التعلق التأثيري يفضي الى القول بتوقف صدور خصوصيات الحوادث على شروط او استعدادات تحصل في المواد والالم يتخلف عن ذلك التعلق فلا يلائم اصول المتكلمين قلت انما لا يلائمها اذا لم يكف في وقوع المقدور تعلق القدرة في وقت معين مما لا يزال وحصول ذلك الوقت والله اعلم

قوله الا ان الحكماء ذهبوا) قد سبق منا ان الاستاذ المحقق قال هذا المنقول عنهم كلام لا تحقق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فعلى ما ذكروه من لزوم مشية الفعل واستحالة عدمها ليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد ٣

في الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضرورى (ونعلم) ايضا (بالضرورة انه) اى متعلق الرؤية (امر موجود) لان المعدوم لاتصح رؤيته قطعا * (الثالث) من تلك الوجوه (لانسلم ان علة صحة الرؤية يجب ان تكون مشتركة اما اولا فلان صحة الرؤية ليست امرا واحدا) بالشخص وهو ظاهر (بل) نقول صحة رؤية الاعرض لاتماثل صحة رؤية الجواهر اذ التماثلان مايسد كل) منهما (مسد الآخر ورؤية الجسم لاتقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس) اذ يستحيل ان يرى الجسم عرضا او العرض جسما (واما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لمامر) فى مباحث العلل والمعلولات فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين (والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما) اى من الجوهر والعرض (فانا نرى الشبح من بعيد ولاندرك منه الا انه هوية ما) من الهويات (واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا) ندركها (فضلا عن) ادراك (انها اى جوهر او عرض هى واذا رأينا زيدا فانا نراه رؤية واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما يقوله الفلاسفة) حيث يزعمون ان المرئى بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهى مرئية بالعرض والتبعية (بل نرى هويته ثم ربما نفصله الى جواهر) هى اعضاؤه (و) الى (اعراض تقوم بها) اى بتلك الجواهر (وربما نغفل عن ذلك) التفصيل (حتى لو سئلنا عن كثير منها) اى من تلك الجواهر والاعراض (لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها اذ كنا) اى زمان كنا (ابصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التى بها الاشتراك) بين خصوصيات الهويات (بل) كان متعلق الرؤية (الامر الذى به الافتراق) بينها اعنى خصوصية هوية زيد مثلا (لما كان) الحال (كذلك) لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا تكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين البارى سبحانه فتصح رؤيته * (الرابع) من وجوه الاعتراض (لانسلم ان المشترك بينهما) اى الجوهر والعرض (ليس الا الوجود او الحدوث فان الامكان) ايضا (مشترك بينهما) وكذا المذكورية والمعلومية وسائر المفهومات العامة (والجواب انا قد بينا ان متعلق الرؤية) الذى فسرنا به علة الصحة (هو ما يختص بالموجود والا لصح رؤية المعدوم والامكان ليس كذلك) لشموله الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما فلا يصح شئ منهما متعلقا للرؤية (وما لايعلم لايكون متعلق الرؤية) لان متعلقها يجب ان يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر (والذى نعلمه فيهما) اى فى الجوهر والعرض الموجودين (خصوصية كل) منهما (وقد ابطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق) لتعلقها (الا المشترك بينهما وهو الوجود اما مع خصوصية بها امتاز) كل منهما (عن القديم وانما هو مطلق الحدوث) وقد ابطلناه ايضا (واما بدون ذلك وهو مطلق الوجود) وبذلك يتم المطلوب * (الخامس لانسلم ان الحدوث لايصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك) اى عدميا (والجواب ما سبق من ان المراد) بسبب الصحة (متعلق الرؤية) لا ما يؤثر فيها (و) لاشك فى انه (لايصلح العدم لذلك) اى لكونه متعلق الرؤية (فان قيل ليس الحدوث هو العدم السابق) كما ذكرتم (بل مسبوقية الوجود بالعدم) فلا يكون عدميا (قلنا وذلك) اى كون الوجود مسبوقا بالعدم (امر اعتبارى لايرى ضرورة والا لم يحتج حدوث الاجسام الى دليل) لكونه مدركا محسوسا * السادس لانسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزمتم القول بان وجود كل شئ نفس حقيقته وكيف تكون حقائق الاشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان) بل تكون جميع الموجودات مشتركة فى حقيقة واحدة هى تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لايقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك فى الوجود عندكم لفظيا لامعنويا كما علم فى صدر الكتاب وقد اجاب الآمدى عن هذا السؤال بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضى وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لايعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما

٢ اللفظ وايضا متعلق الارادة يجب ان يكون حادثا والعلم قديم عندهم فليس هذا المنقول عنهم الاتمويها وتلبيسا هذا كلامه وقد سبق فى مباحث القدم منع المقدمة الاخيرة فليرجع اليه

قوله كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية) فان قلت هذا يشعر بزيادة الصفات قلت اوسلم فالتنظير لايلزم ان يكون على مذهب الفلاسفة ولعل المراد كلزوم الصفات الكمالية عندنا

قوله فان لم يوجد فهو الامر الاول) اعترض عليه فى شرح المقاصد بان التالى فى كل من الشرطيتين الاولين عين المقدم وقد يجاب بان المقدم فى الشرطية الاولى عدم وجود الحادث والتالى نفى الحادث والمغايرة بينهما ظاهرة ولاضرورة داعية الى جعل النفى بمعنى الانتفاء حتى يلزم ماذكر والمقدم فى الثانية ان لايكون مستندا والتالى عدم الاستناد والعدم المضاف الى الاستناد يجوز ان يكون متعديا ولا يلزم ان يجعل مصدرا من المجهول ولايخفى ما فيه من التعسف فتأمل

قوله فان لم ينته فهو الثالث) قيل عليه كان الانسب ان يقول فان لم ينته الى قديم او انتهى بواسطة صفات لاتتناهى واجيب بان المذكور فى الدليل هو التسلسل فى الحوادث الممكنة الغير القائمة بذاته تعالى واما احتمال التسلسل فى الحوادث القائمة به تعالى فقد اشار الى بطلانه بقوله واعلم ان هذا الاستدلال الخ

قوله واعلم ان هذا الاستدلال الذى اشار اليه بقوله وان شئت قلت) جعل الشارح لفظ هذا اشارة الى الاستدلال الاخير ولم يلتفت الى ماذكره شارح المقاصد من انه اشارة الى الاستدلال السابق على التقديرين مع انه لايرد حينئذ اعتراضه الذى سيذكره بقوله ولقائل ان يقول الخ اتباعا للشارح الابهرى فانه تلميذ المصنف فالظاهر ان ماذكره سماع منه ولانه حمل الكلام على استدلالين كما يدل عليه حديث التفرد الذى نقله من الابهرى فى الاول ومن البين ان لفظ هذا لايكون اشارة اليهما معا الا بالتأويل فجعله اشارة الى القريب على ما هو مقتضى القاعدة من ان هذا يشار به الى القريب

قوله وان يبين مع ذلك ايضا الخ) فان قلت لم خصص فى هذا الطريق الاول الحوادث المتعاقبة لا الى نهاية بصفاته تعالى مع انه اذا ٢

تمسك به ولما لم يكن هذا مرضيا عند المصنف قال (والجواب ان لامعنى للوجود الا كون الشئ له هوية) لما عرفت من ان الوجود الخارجي ليس الا كون الماهية ممتازة بحسب الهوية الشخصية (وذلك) اى كون الشئ ذا هوية يمتاز بها (امر مشترك) بين الموجودات باسرها (بالضرورة وماذكرتم مما به الافتراق) كالانسانية والفرسية وغيرهما (والزمتم الاشتراك فيه) على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا (فشيأت الاشياء) اى خصوصياتها التى يمتاز بها بعضها عن بعض (وهى هيئات) وخصوصيات (الهويات) المتمايزة بذواتها (وان عاقلا لايقول بالاشتراك فيها) ولا بما يستلزم هذا الاشتراك استلزاما مكشوفا لاسترة به فما ذكره الشيخ من ان وجود كل شئ عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشئ ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشئ حتى يلزم من الاشتراك فى الاول الاشتراك فى الثانى بل اراد ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذى ادعاه الشيخ على مامر فى الامور العامة انما هو باعتبار ماصدقا دليه وذلك لاينافى اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذى صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها والاكثرون توهموا ان مانقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافى دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال (واعلم ان هذا المقام مزلة للاقدام مضلة للافهام وهذا) الذى حققناه لك هو (غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم نأل فيه جهدا ولم ندخر نصحا وعليك باعادة التفكر وامعان التدبر والثبات عند البوارق) اللامعة من الافكار (وعدم الركون الى اول عارض) يظهر ببادى الرأى كما ركن اليه من حكم بان كلام الشيخ فى مباحث الرؤية حيث ادعى اشتراك الوجود ينافى ما تقدم حيث قال وجود كل شئ عينه (ولله العون والمنة فى ادراك الحقائق والاهتداء الى الدقائق * (السابع) من الاعتراضات (لا نسلم ان علة صحة الرؤية اذا كانت موجودة فى القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه) كما فى الحوادث (لجواز ان تكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والجواب تعلمه مما قدمناه اليك) وهو بيان ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا اعنى كون الشئ ذا هوية ما لا خصوصيات الهويات والوجودات كما فى الشبح المرئى من بعيد بلا ادراك لخصوصيته واذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع ولقد بالغ المصنف فى ترويج المسلك العقلى لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لايلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتبارى كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجمالى لايتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لايخفى على ذى بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا يرى الى قولك كل شئ فهو كذا وفى هذا الترويج تكلفات اخر يطلعك عليها ادنى تأمل فاذن الاولى ما قد قيل من ان التعويل فى هذه المسئلة على الدليل العقلى متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدى من التمسك بالظواهر النقلية وقدم عمدتها ❊ المقام الثانى ❊ فى وقوع الرؤية ان المؤمنين سيرون ربهم يوم القيمة) اى فى الدار الآخرة (قال الامام الرازى) مستدلا على وقوع الرؤية (الامة فى هذه المسئلة على قولين) فقط الاول (يصح ويرى و) الثانى (لا يرى ولا يصح وقد اثبتنا انه يصح فلو قلنا) مع القول بالصحة انه (لا يرى لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع) على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع فى النفى والاثبات بل كلاهما مثبتان معا او منفيان معا (وهو) اى هذا الاستدلال (غير صحيح) كما ذكره الآمدى (لان خرق الاجماع اثبات ما نفاه) كما اذا ذهب بعض المجتهدين الى السالبة الكلية وآخرون الى السالبة الجزئية فاحدث القول بالموجبة الكلية (او نفى ما اثبته) كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فاحدث القول بالسالبة الكلية واما اذا ذهب

٢ كان حوادث متعاقبة لا الى نهاية غير قائمة بذاته تعالى شرطا فى صدور الحوادث عن الموجب لم يلزم ايضا تخلف محال قال لعل السر فى ذلك ان عدم جوازها متبين من بيان حدوث ماسوى ذاته تعالى وصفاته فلا حاجة الى افراده بالبيان وذلك لان تحقق تلك الحوادث المتعاقبة لا الى نهاية يستلزم القول بالمادة القديمة كما علم من قواعد الفلاسفة وسيشير اليه فى الطريق الثانى واما ما قيل فى بيان تبين عدم جوازها بما ذكر من ان تحقق تلك الحوادث يستلزم قدم مطلقها كما هو المشهور وذلك المطلق مندرج حينئذ فيما سوى ذاته تعالى وصفاته مع انه غير حادث على الفرض ولا يمكن حوادث متعاقبة الى غير النهاية بدون ان يشترك فى امر كلى لئلا يلزم قدم المطلق فيصح الاشتراط ففيه تأمل

قوله فانها ذات جهتين استمرار وتجدد) قيل مرادهم بجهة استمرار الحركة استمرار الحركة البسيطة اعنى الحركة بمعنى التوسط فانها فى كل فلك امر واحد شخصى مستمر من الازل الى الابد عند الفلاسفة وبجهة حدوثها حدوث ما يلزمها بواسطة عدم استقرارها من الاوضاع الجزئية لان الحركة بمعنى القطع لا تحقق لها ولا لافرادها لتكون مستمرة او حادثة فلا جهة لحمل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ما هية الحركة بل يجب ان يحمل على استمرار ما هى الحركة بالحقيقة اعنى تلك الحالة البسيطة وتأويل العبارات المشعرة بارادة الاول بعد وضوح الحق امر هين وحينئذ يبطل كلامهم باجراء برهان التطبيق فى الاوضاع لا فى الحركات كما يدل عليه كلام الشارح

قوله فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا) لاشك ان الطريق الثانى غير واف اذ لو لم يجوز ما اشير اليه فى هذا وجوز ما اشير اليه فى الطريق الاول لم يلزم محذور وكان اتمام الشارح لفظا ايضا وحصر التمام فى كونه بالطريق الاول حيث قال ولقائل ان يقول ذلك البرهان البديع ايضا لايتم الا بالطريق الاول ايماء الى هذا اللهم الا ان يكون القول بان الاستدلال يتم بالطريق الثانى الزاميا حيث وافقنا الخصم على عدم قديم مختار متوسط يستند اليه الحوادث وعلى عدم جواز قيام حوادث متعاقبة لا الى نهاية بذاته تعالى ٢

بعضهم الى الموجبة الكلية وآخرون الى السالبة الكلية فاحداث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية معاليس خارقا للاجماع اذليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل وموافقة لطائفة فى احدى المسئلتين ولاخرى فى اخرى كما فيما نحن بصدده واليه اشار بقوله (وهذا القول الثالث انما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشئ منهما لايخالف الاجماع) ولايخرقه (بل كل واحد) من قولى التفصيل (مما قال به طائفة) من طائفتى المجمعين وان كان خارقا لما قال به الطائفة الاخرى (وذلك) الذى ذكرناه فى مسئلتنا هذه (كما فى مسئلة قتل المسلم بالذمى والحر بالعبد فان القائل قائلان مثبت لهما) معا كالحنفية (وناف لهما) معا كالشافعية (والتفصيل) بينهما مما لم يقل به احد من الامة ولكن لوقيل به (لايكون خارقا للاجماع) بل موافقة للمثبت فى مسئلة وللنافى فى مسئلة اخرى (ولا) يكون هذا التفصيل (ممنوعا عنه) بل يكون جائزا (بالاجماع) فهذا المسلك فى اثبات الوقوع مردود

* والمعتمد فيه مسلكان * المسلك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج) بالآية الكريمة (ان النظر فى اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة) بل يتعدى بنفسه (قال تعالى انظرونا نقتبس من نوركم) اى انتظرونا وقال ماينظرون الاصيحة واحدة اى ماينتظرون ومنه قوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون اى منتظرة وقول الشاعر * وان يك صدر هذا اليوم ولى * فان غد الناظره قريب * اى لمنتظره (و) جاء (بمعنى التفكر) والاعتبار (و يستعمل) حينئذ (بفى يقال نظرت فى الامر الفلانى) اى تفكرت واعتبرت (و) جاء (بمعنى الرأفة) والتعطف (ويستعمل) حينئذ (باللام يقال نظر الامير لفلان) اى رأف به وتعطف (و) جاء (بمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر نظرت الى من احسن الله وجهه * فيا نظرة كادت على وامق تقضى * والنظر فى الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية) فتكون واقعة فى ذلك اليوم وهو المطلوب (واعترض عليه بوجو * الاول لانسلم ان) لفظ (الى صلة) للنظر (بل) هو (واحد الآلاء) ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار (فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة ومنه قول الشاعر * ابيض لايرهب الهزال ولا * يقطع رحما ولايخون الى *) اى نعمة ويقرب منه ما قد قيل ان الى بمعنى عند كما فى قوله * فهل لكم فيها الى فاننى * طبيب بما اعيى النطاسى حذيما * اى فيما عندى ومعنى الآية حينئذ عند ربها منتظرة نعمته (والجواب ان انتظار النعمة غم ومن ثمة قيل الانتظار الموت الاحمر فلايصح الاخبار به بشارة) مع ان الآية وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام والاكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك فى رؤيته تعالى فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لافى الانتظار المؤدى الى عبوسه * (الثانى ان النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال * كما نظر الظماء حيا الغمام *) ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه (وقال * وجوه ناظرات يوم بدر * الى الرحمن يأتى بالفلاح *) اى منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح (وقال * كل الخلائق ينظرون سجاله * نظر الحجيج الى طلوع هلال *) اى ينتظرون عطاياه انتظار الحاج ظهور الهلال (والجواب لانسلم ان النظر ههنا) اى فيما ذكر من الامثلة (للانتظار ففى الاول اى يرون بلالا كما يرى الظماء ماء) يطلبونه ويشتاقون اليه (ولايمتنع حمل النظر المطلق) عن الصلة كالمذكور فى المشبه به (على الرؤية) بطريق الحذف والايصال (انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها) اى غير الرؤية كالانتظار * (وفى الثانى) اى ناظرات الى جهة الله وهى العلو فى العرف ولذلك ترفع اليه الايدى فى الدعاء او) ناظرات (الى آثاره) اى آثار الله (من الضرب والطعن) الصادرين من الملائكة التى ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا * وجوه ناظرات يوم بكر * وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بنى حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر * (وفى الثالث اى يرون سجاله ويجوز) النظر (المجرد) عن الصلة (للرؤية) كما مر (آنفا وان سلم مجيئه مع الى للانتظار فلا) يصح حمله عليه فى الآية (اذ لايصلح بشارة لما مر) من ان انتظار النعمة غم ووصولها سرور * (الثالث) من وجوه الاعتراض (ان النظر مع الى)

قوله اوجاز تعاقب صفاته تعالى الخ) قيل عليه [ت]وقف البرهان المذكور على امتناع قديم سواه [تع]الى مسلم واما توقفه على بيان امتناع تعاقب [ص]فاته التى لاتتناهى فممنوع لانه لوتعاقب صفاته [تع]الى كذلك لزم التسلسل فيندرج فى الامر [ال]ثالث وانت خبير بان المذكور فى البرهان البديع [ه]و التسلسل المحال بالاتفاق وهو التسلسل [ف]ى الامور الموجودة المترتبة المجتمعة فى الوجود [ف]لايندرج تعاقب الصفات فيه على ان المصنف [ق]د اشار الى بطلان مطلق التسلسل فى الدليل الثانى اعنى قوله وان شئت قلت مع انه ذكرنا [ا]ن تمام الدليل موقوف على بيان بطلانه فغرض [ال]شارح ان البرهان البديع يشاركه فى هذا التوقف وهذا معنى صحيح لايرد عليه ماذكر فان قلت اذا كان بيان لزوم التخلف فى البرهان البديع ولزوم قدم الحادث فى قوله وان شئت قلت الخ يتضمن الاشارة الى بطلان التسلسل مطلقا كان عدم جواز تعاقب الصفات والحوادث الغير المتناهيين معلوما منه فاى حاجة الى التصريح بان الدليل الثانى اوالاول انما يتم بكذا قلت لما كان نزاع الخصم فى ابطلان التسلسل قويا صرح بان تمام الدليل موقوف على ابطاله وانه قد ابطل فيما سبق اهتماما بشانه ولاضير فى ذلك

قوله لانه الذى عليه يقولون وبه يصولون) توجيه لكلام المصنف فان التعبير عن هذا الوجه بالاول سيما بعد قوله بوجوه يستدعى ظاهرا ان يورد بعده الثانى والثالث بهذين العنوانين ولذا قال الكرمانى فى شرحه ان المصنف خط القلم على قوله بوجوه اذلاتعدد فيما ذكر فى الكتاب من جانبهم فالنسخة هكذا احتج الحكماء بان تعلق الخ

قوله اذ تعلق القدرة) اراد به التعلق الذى يترتب عليه وجود المقدور كما دل عليه قوله باحد الضدين اذا لتعلق المعنوى الذى لايترتب عليه ذلك عام الكل ممكن كما بينا

قوله اما لذاتها بلا مرجح وداع) اذا حمل قولهم لذاتها على نفى سبب مخصص فى تعلق القدرة باحد الطرفين مع انه يساوى تعلقها بالطرف الآخر لاعلى نفى المرجح الخارجى لم يندفع هذا الشق بما ذكره من الجواب بل الجواب حينئذ ٢

حقيقة (لتقليب الحدقة) لاللرؤية (يقال نظرت الى الهلال فارأيته) ولو كان بمعنى الرؤية لكان مناقضا (ولم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته) ولو حمل على الرؤية لكان الشئ غاية لنفسه (وانظر كيف ينظر فلان الى والرؤية لاينظر اليها) وانما ينظر الى تقليب الحدقة (وقال تعالى وتريهم ينظرون اليك وهم لايبصرون) فالنظر الموصول بالى محمول على تقليب الحدقة لماذكرنا (ولانه يوصف بالشدة والشزر والازورار والرضى والتجبر والذل والخشوع وشئ منها لايصلح صفة للرؤية بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة) نحو المرئى (هذا) كماذكرناه (وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية) وهو ظاهر فلايكون النظر الموصول بالى حقيقة فيها والالزم الاشتراك (ولاملزومها) لزوما عقليا حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز (ثم) نقول (انه للرؤية مجازو) لكنه مجاز (لايتعين) كونه مرادا في الآية (لجواز ان يراد ناظرة الى نعم الله ولم) اى ولاى شئ يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز والجواب اما النظر مع الى) حقيقة (للرؤية بالنقل) الذى مرذكره فلايكون حقيقة في غيرها (و) ما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لايجدى نفعا اذ (قوله نظرت الى الهلال فارأيته لم يصح) نقله (من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال و) ان سلمناه قلنا (ربما يحذف المضاف ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن قولهم لم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته) اى الى مطلع الهلال (والبواقى) من الامثلة (كلها مجازات) اى النظر فيها وقع مجازا عن تقليب الحدقة من باب اطلاق اسم المسبب الذى هو الرؤية على سببها الذى هو التقليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقليب الذى ليس بمراد يجب حمله في الآية على الرؤية مجاز الرجحانه على الاضمار الذى يحتمل وجوها كثيرة واليه الاشارة بقوله (مع ان الاشياء التى يمكن اضمارها كثيرة) كنعمة الله وجهة الله وآثار الله (ولاقرينة) ههنا (معينة) لبعضها (فالتعيين تحكم لايجوز لغة) فوجب المصير الى المجاز المتعين (ثم) نقول ايضا (تقليب الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية لايكون نعمة) بل فيه نوع عقوبة فلايكون مرادا في الآية (و) تقليب الحدقة (مع الرؤية يكفيه التجوز)وحده(فلايضم اليه الاضمار تقليلا لما هو خلاف الاصل فان تقليب الحدقة يكون سببا) عاديا (للرؤية واطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور)فلنحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلااضمار شئ وهو المطلوب (وانت لايخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لاتفيد الاظنونا ضعيفة) جدا وحينئذ (لاتصلح) هذه الظواهر (للتعويل عليها في المسائل العلمية) التى يطلب فيها اليقين ❁ المسلك الثانى ❁ في اثبات الوقوع (قوله تعالى في الكفار كلاانهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكرذلك تحقيرالشانهم فلزم) منه (كون المؤمنين مبرئين عنه) فوجب ان لايكونوا محجوبين عنه بل رائين له وهذا المسلك ايضا من الظواهر المفيدة للظن (والمعتمد فيه) اى في اثبات الوقوع بل وفي صحته ايضا (اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية) المستلزم لصحتها (وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر) المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين

❁ المقام الثالث ❁

في شبه المنكرين وردها وتنقسم) تلك الشبه (الى عقلية ونقلية اما العقلية فثلاث * الاولى شبهة الموانع) وهى ان يقال (لوجازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن والتالى باطل) بطلانا ظاهرا واما (بيان الشرطية) فهو انه (لوجازت رؤيته تعالى لجازت في الحالات كلها لانه) اى جواز الرؤية (حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة لذاته) فلايتصور انفكاكه عنه في شئ من الازمنة (فجازت رؤيته الآن) قطعا (ولوجازت رؤيته) الآن (لزم ان نراه)الآن (لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية) في زمان (وجب حصول الرؤية) في ذلك الزمان (والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لانراها وانه سفسطة) رافعة للثقة عن القطعيات (وشرائط لرؤية) ثمانية امور * الاول (سلامة الحاسة) ولذلك تختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الابصار وتنتفى بانتفائها (و) الثانى (كون الشئ جائز الرؤية مع حضوره

---

٢ اختيار الشق الثانى بالمعنى المقابل لما اريد من الشق الاول والزام التسلسل في التعلقات كما تحققه في ابحاث الممكن واما القول بان التعلق اعتبارى لايحتاج تجدده الى سبب مؤثر ففيه ان كل امر متجدد وجوديا كان اوعدميا يحتاج الى سبب يخصصه بوقت تجدده كما صرح به الشارح في مواضع

قوله وايضا يلزم قدم الاثر) وايضا يلزم ان لايصح الترك ويلزم الايجاب كما سيشار اليه في بحث الارادة

قوله وكذا قدرته وتعلقها) الظاهر ان قولهم بازلية التعلق المذكور بناء على انه لازم من كونه لذات القدرة القديمة بزعمهم الفاسد

قوله لان اثر القادر حادث اتفاقا) فقد سبق في مباحث القدم منع الاتفاق بناء على قدم حركة كل فلك مع كونها واحدة بالشخص وصادرة عنه بالارادة كل ذلك عند الفلاسفة

قوله وخصوصا على رأيكم) حيث تستدلون بالقدرة على حدوث الاثر كما سبق مع مافيه

قوله والجواب ان تعلقها انما هو بذاتها) ليس هذا مبنيا على اعتبار الترجيح في نفس القدرة كما يتوهم من ظاهره فانه مع كونه مخالفا للمشهور مستلزم للاستغناء عن اثبات الارادة بل المراد نفى لزوم الداعى كما صرح به سابقا ولاحقا واثبات الارادة للترجيح لاينافى تعلق القدرة لذاتها بالمعنى المذكور ولهذا قال الشارح وليس يحتاج تعلق ارادة المختار الخ مع ان الظاهر حينئذ وليس يحتاج تعلق قدرة المختار كما لايخفى نعم لم يصرح بكون المخصص هو الارادة واكتفى بالاشارة اكتفاء بالشهرة وبه اندفع ماذكره في شرح المقاصد بعد جوابه عن اصل الشبهة بالتزام افتقار تعلق القدرة الى مرجح ومنع لزوم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التى يتعلق باحد المتساويين لذاتها من ان هذا اولى مما قال في المواقف اقتداء بالامام ان القدرة تتعلق باحد المتساويين لذاتها فليتأمل

قوله ولايلزم من صحته صحته) قال رحمه الله ولقائل ان يقول المآل في الصورتين واحد اذ نقول اتصاف الفاعل باحد الترجيحين دون الآخر ترجيح بلامرجح فان قيل المرجح هو ارادة احدهما دون الآخر قلنا فاذا ننقل الكلام ٢

الى الارادتين وحينئذ يلزم الترجيح بلا مرجح وقد اشرنا الى ان المخلص التزام التسلسل فى التعلقات فلا تغفل

قوله احد من العقلاء) كأنه اخرج ذى مقراطيس باتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق بناء على شبه مر ذكرها فى مباحث الامكان من زمرة العقلاء

قوله وربما يختار) قيل الباعث على توسيط جواب الشق الثانى بين جواب وجهى الفساد الناشئين عن الشق الاول هو قرب احد المتقابلين من الآخر مع ان التعرض بجواب الوجه الاول منه كاف فى اختيار الشق الاول اذ الظاهر ان كلا من الوجهين ملحوظ بالاستقلال فى ابطال الشق الاول على ان فى دفع الوجه الاول اشعارا باندفاع الوجه الثانى فليتدبر

قوله ولا ينتهى الى الوجوب) قيل عليه انتهاء الفعل الى الوجوب بسبب الداعى لا يضرنا ولا ينفعه فاى فائدة فى نفيه وادعاء كفاية الاولوية والجواب ان وجوب الفعل مع الداعى يتضمن وجوب تعلق القدرة معه فيؤل الى الايجاب كما اشار اليه الشارح فى تقرير الاحتجاج وما اشتهر من ان الوجوب بالاختيار لا ينافيه بمراحل عما نحن فيه فان مبنى عدم المنافاة هنالك عدم وجوب تعلق الاختيار وان وجب الفعل بعده

قوله واما القادر الذى هو مؤثر تام) اشار الى اخذ الاختيارية معه فان مجرد القادر بلا ارادة ليس مؤثرا

قوله بالايجاد فى ذلك اوقت) الظاهر انه متعلق بتعلق ويحتمل ان يتعلق بالايجاد وقد سبق الاشارة الى المبنى

قوله بلا سبب يخص ذلك الوقت) الانسب للسياق ولقاعدة اثبات الارادة ان يراد بالسبب السبب الخاص ههنا و بالمرجح فى قوله فلو توقف فعل المختار على مرجح المرجح الخارجى الذى يسمونه بالداعى

قوله فقال اذا كان قدرته تعالى الخ) لا يخفى ان المناسب للسياق ان يقول اذا كان قدرته وارادته كما اشار اليه الشارح بقوله وتقريره ان يقال الخ لكن المصنف لم يتعرض للارادة لتقرر ان تعلق القدرة بانضمام الارادة فالتعرض للاول تعرض للثانى هذا وقد سبق منا ان القول ٢

للحاسة) بان تكون الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شئ آخر (و) الثالث (مقابلته) للباصرة فى جهة من الجهات او كونه فى حكم المقابلة كما فى المرئى بالمرآة (و) الرابع (عدم غاية الصغر) فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعا (و) الخامس (عدم غاية اللطافة) بان يكون كثيفا اى ذا لون فى الجملة وان كان ضعيفا (و) السادس (عدم غاية البعد) وهو مختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها (و) السابع عدم غاية (القرب) فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية (و) الثامن (عدم الحجاب الحائل) وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع هو ان يكون مضيئا بذاته او بغيره ولم يذكره ههنا لكونه مذكورا فى بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه فى حضوره للحاسة المعتبر فى الشرط الثانى (ثم لا يعقل من هذه الشرائط فى حق رؤية الله تعالى الاسلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون) الست (البواقى) منها (مختصة بالاجسام وهما) اى الشرطان المعقولان فى رؤيته (حاصلان الآن) فوجب حصول رؤيته ❊ (والجواب) ❊ عن هذه الشبهة اما اولا فهو (انا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية) وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه (لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا انا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوى الكل فى حصول الشرائط) فظهر انه لا تجب الرؤية عند اجتماعها (لا يقال يتصل بطرفى المرئى من العين خطان شعاعيان كساقى مثلث قاعدته سطح المرئى ويخرج منها) اى من العين (الى وسطه خط قائم عليه) اى على سطحه (يقسم) ذلك الخط (المثلث) المذكور (الى مثلثين قائمى الزاوية) الواقعة عن جنبتى الخط القائم (فيكون) الخط الوسط (وتر الكل واحدة من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وتر الزاوية قائمة ووتر القائمة) فى المثلث (اطول من وتر الحادة فلم تكن اجزاء المرئى متساوية فى القرب والبعد) بالنسبة الى الرائى بل يكون وسط المرئى اقرب اليه من طرفيه فجاز ان يرى الوسط وحده بدون الطرفين (لانا نقول نفرض هذا التفاوت) الذى ذكرتموه فى هذه الخطوط (ذراعا فلو) كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا فرض انه (بعد المرئى بقدر ذلك) البعد الذى لطرفيه (وجب ان لا يرى اصلا واذا يرى فهذا البعد لا اثر له فى عدم الرؤية) فتكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية فى حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئى فلا تجب الرؤية مع حصولها (قال بعض الفضلاء) اى صاحب اللباب معترضا على هذه المعارضة (لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا) وانما يلزم ذلك ان لو كانت رؤيته صغيرا وكبيرا بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وهو ممنوع (فلعل رؤيته صغيرا وكبيرا تختلف بضيق الزاوية الحاصلة فى الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفى المرئى وسعتها) فان القائلين بالانطباع ذهبوا الى صورة المرئى انما ترتسم من الرطوبة الجليدية فى زاوية رأس مخروط متوهم قاعدته عند المرئى وان اختلافه بالصغر والكبر فى الرؤية انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها (ولهذا اذا قرب المرئى فى الغاية او بعد) فى الغاية (صارت) الزاوية (لسعتها فى الغاية) حال القرب (او لضيقها فى الغاية) حال البعد (كالمعدومة فانعدمت الرؤية) حينئذ لعدم انطباع الصورة قال المصنف (وضعفه ظاهر بناء على تركب الاجزاء التى لا تتجزى) اذ على هذا التقدير ان رأى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو فى الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك (لان رؤية كل) منها او بعضها (اصغر مما هو عليه ، توجب الانقسام) فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه (ورؤيته) اى رؤية كل من الاجزاء (اكبر مما هو عليه بمثل) او بازيد منه (توجب ان لا يرى الاضعفا ضعفا) او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا (و) رؤيته اكبر (باقل من مثل توجب الانقسام) ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل توجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حاله فلا تفاوت حينئذ بالصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض فتمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها . ثم نقول (قوله) ان لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها (يلزم تجوز جبال شاهقة) بحضرتنا (لا نراها) وهو سفسطة (قلنا هذا معارض) اى منقوض (بجملة العاديات) فان الامور العادية يجوز نقائضها

مع جزمنا بعدم وقوعها ولاسفسطة ههنا وكذا الحال فى الجبال الشاهقة التى لانراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لايستلزم الوقوع ولاينافى الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لايكون سفسطة (ثم) نقول (ان كان مأخذ الجزم بعدم الجبل) المذكور (ماذكرتم) من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها (لوجب ان لانجزم به الابعد العلم بهذا واللازم باطل لانه يجزم به من لايخطر بباله هذه المسئلة ولابه يحتاج الى ان يكون) ذلك الجزم (نظريا) مع اتفاق الكل على كونه ضروريا واما ثانيا فهو انا (سلمنا الوجوب) اى وجوب الرؤية (فى الشاهد) عند حصول تلك الشرائط (و) لكننا نقول (لم يجب) اى لماذا يجب وجوب الرؤية (فى الغائب) عند حصولها (اذ ماهية الرؤية فى الغائب غير ماهية الرؤية فى الشاهد فجاز اختلافهما فى اللوازم) والشرائط (كما يشترط فى الشاهد الشروط الستة دون الغائب) وحينئذ جاز ان تجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب ❊ (الثانية) من تلك الشبه (شبهة المقابلة وهى ان شرط الرؤية) كما علم بالضرورة من التجربة (المقابلة اوما فى حكمها كالمرئى فى المرآة وانها) اى المقابلة (مستحيلة فى حق الله تعالى) لتنزهه عن المكان والجهة والجواب منع الاشتراط) اما (مطلقا كامر) من ان الاشاعرة جوزوا رؤية مالايكون مقابلا ولا فى حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس (اوفى الغائب) لاختلاف الرؤيتين فى الحقيقة فجاز ان لايشترط فى رؤيته المقابلة المشروطة فى رؤية الشاهد وتحقيقه على مافى اللباب ان المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف فى الاختصاص بجهة وحيز وفى عدمه ❊ (الثالثة ❊ منها (شبهة الانطباع وهى ان الرؤية انطباع صورة المرئى فى الحاسة وهو على الله تعالى محال) اذلا يتصور له صورة تنطبع فى حاسة والجواب مثل مامر) وهو ان نمنع كون الرؤية بالانطباع اما مطلقا اوفى الغائب لاختلاف الرؤيتين ❊ واما ❊ الشبه (السمعية فاربع) لاست كما وقع فى بعض النسخ (الاولى قوله تعالى لاتدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية) فمعنى قولك ادركته ببصرى معنى رأيته لافرق الافى اللفظ (اوهما) امران (متلازمان لايصح نفى احدهما مع اثبات الآخر) فلايجوز رأيته وما ادركته ببصرى ولاعكسه (فالآية نفت ان تراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار) بواسطة اللام الجنسية فى مقام المبالغة (فى جميع الاوقات) لان قولك فلان تدركه الابصار لايفيد عموم الاوقات فلابد ان يفيده مايقابله فلايراه شئ من الابصار لافى الدنيا ولافى الآخرة لماذكرنا (ولانه تعالى تمدح بكونه لايرى) فانه ذكره فى اثناء المدائح (وماكان) من الصفات (عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه) فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول فضل والثانى عدل وكلاهما كمال ❊ والجواب ❊ اماعن الوجه الاول فى الاستدلال بالآية فمن وجوه ❊ الاول ان الادراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئى اذ حقيقته النيل والوصول وانا لمدركون اى ملحقون) وادركت الثمرة اى وصلت الى حد النضج وادرك الغلام اى بلغ (ثم نقل الى) الرؤية (المحيطة) لكونها اقرب الى تلك الحقيقة (والرؤية المكيفة) بكيفية الاحاطة (اخص مطلقا (من) الرؤية (المطلقة فلايلزم من نفيها) اى نفى المحيطة عن البارى سبحانه لامتناع الاحاطة (نفيها) اى نفى المطلقة عنه (قوله لايصح نفى احدهما مع اثبات الآخر قلنا ممنوع بل يصح ان يقال رأيته وما ادركه بصرى اى لم يحط به) من جوانبه وان لم يصح عكسه (الثانى) من وجوه الجواب (ان تدركه الابصار موجبة كلية) لان موضوعها جمع محلى باللام الاستغراقية (وقد دخل عليها النفى فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية وبالجملة فيحتمل) قوله لاتدركه الابصار (اسناد النفى الى الكل) بان يلاحظ اولا دخول النفى ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية (ونفى الاسناد الى الكل) بان يعتبر العموم اولا ثم ورود النفى عليه فيكون سالبة جزئية (ومع احتمال) المعنى (الثانى لم يبق فيه حجة لكم) علينا لان ابصار الكفار لاتدركه اجماعا (هذا) مانقوله (اوثبت ان اللام فى الجمع للعموم والاستغراق (والاعكسنا القضية) وقلنا لاتدركه الابصار سالبة مهملة فى قوة الجزئية فالمعنى لاتدركه

---

٢ بقدم التعلق التأثيرى ليس مما يلايم اصول المتكلمين فليتذكر

قوله انه بالنظر الى ذاته الخ) قيل ينبغى ان يزاد قيد آخر ليمتاز مذهب المتكلمين فى قدرة الواجب تعالى عن مذهب الحكيم وهو ازلية عدم المشية ولك ان تقول قوله ولا يمتنع عقلا الخ يكفى للتميز فان ما ذكر ممتنع فى الموجب بالنظر الى الدليل المفيد لوجوب تعلق مشيته باحد الطرفين بخصوصه

قوله ويقرب من هذا ماقد قيل الخ) اى فى جواب دليل الفلاسفة والقائل هو صاحب اباب الاربعين فالضمير فى لكنهم الى الفلاسفة والمجيب المشار اليه بقوله واجيب عنه هو المتكلم

قوله فان عدم المعلول مستند الى عدم علته) فان قلت الكلام فى المقدورية لاالمعلولية وثبوت الثانية لايستلزم ثبوت الاولى فان الممكنات الازلية معلولة لامقدورة قلت هذا لايرد على الشارح لان المصنف علل نفى المقدورية بان العدم لايصلح اثرا ولم يقل لايصلح اثر القادر ولوحمل كلامه على هذا لكان مصادرة ظاهرة فساق الشارح الكلام على هذا نعم لوكان مبنى نفيهم مقدورية العدم ازلية لم يتجه الجواب المنفى اصلا

قوله فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل) فيه بحث لان ما لم يفعله الموجب بالذات يصدق عليه انه لم يشأ فلم يفعل وليس اثرا للقدرة بالاتفاق ويمكن ان يجاب بان المراد لم يشأ من شانه المشية وبذلك يخرج الموجب

قوله وهذا اولى مما قيل الخ) نما حكم باولوية هذا دون بطلان ذلك لجواز ان يأول بان شاء استمرار ان لايفعل على حذف المضاف فاللازم تجدد استمرار العدم لانفسه لكن ثبوت هذا التجدد يحتاج الى توجيه ذكرناه فى خاتمة النوع الرابع من الكيفيات النفسانية

قوله والا كانت واقعة بالقدرة) لايخفى انه لارجحان لبطلان تسلسل الحوادث الذى يستند به الحادث الى الموجب القديم على بطلانه فى القدر وكما جاز الحكم بلزوم مقدورية القدرة على تقدير حدوثها بناء على البطلان الاول جاز الحكم بلزوم صدورها بالايجاب على ذلك ٢

بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا لاعلينا (الثالث) من تلك الوجوه (انها) اى الآية (وان عمت فى الاشخاص) باستغراق اللام (فانها لاتعم فى الازمان) فانها سالبة مطلقة لادائمة (ونحن نقول بموجبه حيث لايرى فى الدنيا ❊ الرابع ❊ منها (ان الآية تدل على ان الابصار لاتراه ولايلزم منه ان المبصرين لايرونه لجواز ان يكون ذلك) النفي المذكور فى الآية (نفيا للرؤية بالجارحة مواجهة وانطباعا) كما هو العادة فلايلزم نفي الرؤية بالجارحة مطلقا (واما عن الوجه الثانى) اى واما الجواب عن الوجه الثانى من وجهي الاستدلال بالآية (وهو قوله تمدح) البارى (بانه لايرى فنقول هذا مدحا كم فان لادليل عليه) واذا ثبت ان سياق الكلام يقتضى انه تمدح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته (بل نافية الحجة على صحة الرؤية لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح) بنفيها عنه (اذ لامدح للمعدوم بانه لايرى حيث لم يكن له ذلك وانما المدح فيه) اى فى عدم الرؤية (للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما فى الشاهد ❊ الثانية ❊ من الشبه السمعية (انه تعالى ماذكر سؤال الرؤية) فى موضع من كتابه (الا وقد استعظمه وذلك فى ثلاث آيات الاولى وقال الذين لايرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة اونرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا ولوكانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا) اى مجاوزا للحد (مستكبرا) رافعا نفسه الى مرتبة لاتليق بها (بل كان ذلك نازلا منزلة طلب سائر المعجزات) الآية (الثانية واذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) اى عيانا (فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون) ولو امكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها فى الحال ❊ الآية (الثالثة يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى) الله (ذلك) السؤال (ظلما وجازاهم به فى الحال) باخذ الصاعقة (ولوجاز) كونه مرئيا (لكان سؤالهم) هذا (سؤالا لمعجزة زائدة) ولم يكن ظلما ولاسببا للعقاب (والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا استعظم انزال الملائكة) فى الآية الاولى (واستكبر انزال الكتاب) فى الآية الثالثة (مع امكانهما) بلاخلاف (ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك وقال) اى منعه (حين طلبوا) امرا ممتنعا (وهو ان يجعل لهم الها اذ قال انكم قوم تجهلون ولم يقدم) موسى (على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم) وطلبهم (وقد مر) هذا فى المسلك النقلى من مسلكى صحة الرؤية ❊ الثالثة ❊ من تلك الشبه (قوله تعالى لموسى لن ترانى ولن للتأبيد واذا لم يره موسى) ابدا (لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو للنفي) المؤكد (فى المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه) اى الموت (ابدا و) لاشك انهم (يتمنونه فى الآخرة) للتخلص عن العقوبة (الرابعة) منها (قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب) او يرسل رسولا فيوحى باذنه مايشاء حصر تكليمه للبشر فى الوحى الى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب وارساله اياهم الى الامم ليكلمهم على السنتهم (واذا لم يره من يكلمه فى وقت الكلام لم يره فى غيره اجماعا) واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لاقائل بالفرق (والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية) فان الوحى كلام يسمع بسرعة (وما ذا فيه من الدليل على نفي الرؤية ❊ تذنيب ❊ الكرامية) والمجسمة (وافقونا فى الرؤية وخالفونا فى الكيفية فعندنا ان الرؤية تكون من غير مواجهة) ولامقابلة ولاما فى حكمها (اذ يمتنع ذلك فى الموجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة فى ان مالايكون فى جهة قدام الرائى ولامقابلا له او فى حكم المقابل لايرى موافقين فى ذلك للمعتزلة) ومخالفين لهم فى اصل الرؤية (والجواب انا نمنع الضرورة وماذلك) اى ادعاء الضرورة (منهم) ههنا (الا كدعوى الضرورة فى ان كل موجود فانه فى جهة وحيز ومالبس فى حيز وجهة فانه ليس بموجود واول هذا) الادعاء (فرعه) اى فرع ذلك الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذكر حكم وهمي ممالبس بمحسوس فيكون باطلا فكذا الضرورة التى ادعاها الكرامية والمجسمة فى الرؤية ❊ المقصد الثانى ❊ فى العلم بحقيقة الله والكلام فى الوقوع والجواز وفيه مقامان ❊ المقام الاول انه قوع ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين) من الفرق الاسلامية وغيرهم (وقد خالف فيه كثير من المتكلمين) من اصحابنا

٢ التقدير بناء على البطلان الثانى لكن الاول اقرب بحسب الظاهر كما لايخفى فتأمل

قوله لم يصدر عنه صفة اخرى) والا لزم ان لاينحصر الصفات فى السبع لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السوية وبهذا التقرير يندفع الاعتراض على قوله ويلزم منه نفي ماعدا القدرة بان اثر الموجب يتعدد بحسب تعدد القوابل وانواع ماهيات الصفات قوابل مختلفة فيتعدد بحسبها بخلاف انوع الواحد كالقدرة مثلا فان تكثره بحسب تكثر محاله ولاتكثر له على انك قد عرفت فى مباحث العلة والمعلول ما فى اعتبار الكثرة بحسب الماهيات القابلة فليرجع اليه

قوله اى ليست موصوفة بالتناهى) اشارة الى ان القضية السابقة سالبة لامعدولة فان اللاتناهى بمعنى الكثرة الغير المتناهية فلايتصف به ايضا الا الكم بالذات او بالعرض

قوله من الكيف) قد مر فى مباحث الكيفيات النفسانية ان القائل بثبوت القدرة للواجب لايجعلها مندرجة فى جنس الكيف ولا فى الاعراض فكأن المراد بالكيف ههنا مجرد مالايقبل قسمة ولانسبة لذاته وان لم يكن من الاعراض وهذا القدر يكفى فى المقصود اذ التناهى فرع قبول القسمة

قوله هو اثبات اللاتناهى له) لان التعلق وان لم يكن كما بالذات الا انه معروض للكم المنفصل اعنى العدد لتعدد التعلق بتعدد المتعلقات فيتصف تبعا بما هو من خواص الكم

قوله وان كان كل ماتتعلق به بالفعل متناهيا) اى ماتتعلق به بالتعلق التأثيرى واما ماتتعلق به تعلقا معنويا فهو غير متناه وقد اشرنا الى التعلقين فيما سبق

قوله مطردة فى الصفات كلها) ليس المراد باطراد الاحكام الثلثة التفريعية فى الصفات كلها تساويها فيها من كل وجه كيف والحيوة صفة حقيقية عارية عن التعلق فلايجرى فيها التناهى وعدمه باعتباره بل الحكم الاخير من الثلثة الجارية فيها هو سلب التناهى واليه اشار بقوله واعتبر فى كل صفة مايناسبها من الاحكام المتفرعة

قوله فلاحاجة الى التكرار) وان وقع تكرار فى بعضها فهو توطئة لفائدة اخرى كما قال فى ٢

والمعتزلة (لنا وجهان * الاول المعلوم منه اعراض عامة كالوجود اوسلوب ككونه واجبا) لايقبل العدم (ازليا) لايسبقه عدم (ابديا) لايلحقه عدم (ليس بجوهر ولا فى مكان اواضافات ككونه خالقا قادرا عالما) فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها قال الآمدى كل ماندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية ككونه خالقا ومبدأ والصفات السلبية (ولا شك ان العلم بهذه الصفات لاتوجب العلم بالحقيقة المخصوصة) ماهى فى حد ذاتها (بل) تدل هذه الصفات (على ان ثمة حقيقة مخصوصة متميزة فى نفسها عن سائر الحقائق واما عين تلك الحقيقة) الموصوفة المتميزة (فلا) تدل هي عليها (ولا توجب العلم بخصوصيتها (كما لايلزم من علمنا بصدور الاثر الخاص) اعنى جذب الحديد (عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بأن حقيقته) حقيقة مخصوصة (مغايرة لسائر الحقائق) ممتازة عنها فى حد نفسها (الثانى ان كل مايعلم منه) من كونه موجودا وعالما وقادرا ومريدا وخالقا الى غير ذلك (لايمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج فى نفيه) اى نفى مايعلم منه من صفات الالوهية (عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصوره من الشركة) لان الموجودات الشخصية كذلك (فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه) اعنى قولنا ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم (هو المطلوب احتج الخصم بانه ولم يكن) ذاته (متصورا) معلوما (لامتنع الحكم عليها بانها غير متصورة و) امتنع الحكم عليها (بالصفات) الاخر (والجواب ظاهر) وهو ان التصديق لايتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما (المقام الثانى الجواز وفى جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة) و بعض اصحابنا كالغزالى وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضى ابى بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية فى الاكثر مشعر بالامتناع وانما منعه الفلاسفة (لان المعقول اما بالبديهة واما بالنظر والنظر اما فى الرسم ولا يفيد الحقيقة واما فى الحد) فاذن لاعلم لحقيقة الا بالبديهة او بالحد وحقيقته تعالى ليست بديهية (ولا يمكن تحديدها لعدم التركب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها * الجواب منع حصر المدرك) بالكنه (فى البديهية والحد لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا) بالقياس الى عموم الناس (فى شخص بلا سابقة نظر كما سبق) من (ان النظرى قد ينقلب ضروريا) لبعض الاشخاص (وايضا فالرسم وان لم يجب ان يفيد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها

﴿ المرصد السادس ﴾

فى افعاله تعالى وفيه مقاصد ﴿ المقصد الاول ﴾ فى ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحده) وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد فى العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير اومدخل فى وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى (وقالت المعتزلة) اى اكثرهم هى (واقعة بقدرة العبد وحدها) على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار (وقالت طائفة) هى واقعة (بالقدرتين) ثم اختلفوا (فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعا بالفعل) نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد (وقال القاضى على ان تتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد) بصفته اعنى (بكونه طاعة ومعصية) الى غير ذلك من الاوصاف التى لاتوصف بها افعاله تعالى (كما فى لطم اليتيم تأديبا وايذاء) فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثانى بقدرة العبد وتأثيره (وقالت الحكماء وامام الحرمين) هى واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف (بقدرة يخلقها الله تعالى فى العبد) اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع (والضابط) فى هذا المقام (ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة العبد) على الانفراد كمذهبى الشيخ وجمهور المعتزلة (اوهما) معا وذلك اما (مع اتحاد المتعلقين) كمذهب الاستاذ منا والنجار من

---

٢ بحث الارادة ارادة الله تعالى قديمة توطئة لتفريع مذاهب الخصوم

قوله وقد يحتج المعتزلة) نقل عنه رحمه الله تعالى انه يلزم من هذا ان لايكون البارى تعالى قادرا ايضا وهم لايقولون به وقال الاستاذ المحقق دليل المعتزلة ينتقض بالذات بان يقال الذوات فى الشاهد مشتركة فى عدم صلاحيتها بخلق الاجسام الى آخر الدليل فلو تم هذا الدليل فى القدرة لزم عدم تحقق ذات الواجب وانما لم يرد النقض بالسمع والبصر ونحوهما لان شيئا منهما على تقدير تسليم المعتزلة ثبوته ليس منشأ للتأثير فلا يتأتى ان يقال فلو كان لله تعالى سمع لم يصلح بخلق الاجسام لعدم بطلان التالى بخلاف نفس الذات فانه مبدأ للتأثير و بخلاف القدرة فانها معنى من شأنه يأتى الايجاد به وقد يجاب بان اللازم هو ثبوت ذات مشتركة غير صالحة بخلق الاجسام والحال كذلك عند من يقول بمماثلة ذاته سائر الذوات وليس بشئ بل اللازم حينئذ ان لايصلح ذاته المخصوصة لذلك لان خصوصيات ذوات الممكنات انما لم يصلح لذلك لكونها ذواتا وهذه العلة موجودة فى خصوصية ذاته تعالى فليتأمل

قوله فى صفة غير موجودة فى القدرة القديمة) ولايلزم من كون تلك الصفة موجودة فى القدرة الحادثة قيام المعنى بالمعنى حتى يخالف مذهب اهل الحق لان المراد من اشتراك القدرة الحادثة فيها ومن وجودها فيها ثبوتها لها ولايلزم من هذا ان يكون نفسها امرا موجودا فى الخارج

قوله ففى الغائب ان كانت القدرة مثلها الخ) الظاهر ان المراد بالمماثلة هو الاتحاد النوعى فيرد عليه ان الافراد المتفقة الحقيقة لابد ان تمتاز بخصوصية قطعا فيجوز ان تكون تلك الخصوصية منشأ لحكم مخصوص وقد يحمل المثلية على الاتحاد فى جميع الصفات مع الاتحاد فى الحقيقة ولايخفى بعده

قوله تعم سائر الممكنات اى جميعها) يعنى ان كل موجود سوى صفاته تعالى واقع بقدرته ابتداء بحيث لامؤثر فيه سواه وان توقف تأثيره فى البعض على شرط كتوقف ايجاده للعرض على ايجاده لمحله لامتناع قيامه بنفسه وسيجئ فى مباحث التوليد ان الاحتياج فى الحقيقة ٢

المعتزلة (اودونه) اى دون الاتحاد (وحينئذ فامامع كون احديهما) اى احدى القدرتين (متعلقة للاخرى و) لاشبهة فى انه (ليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد) اذ يستحيل تأثير الحادث فى القديم فتعين العكس وهو ان تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة (واما بدون ذلك) اى بدون ان تكون احديهما متعلقة للاخرى وهو مذهب القاضى لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز ان يكون عكس مذهبه وهو ان اصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله قلنا لم يقل به احد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية (لنا) على ان الفعل الاختيارى للعبد واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرته (وجوه * الاول ان فعل العبد ممكن) فى نفسه (وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر من شمول قدرته) للممكنات باسرها وقدمر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام فى ان كل ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وابطالها فى بحث قادرية الله تعالى (ولاشئ مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر) * الوجه (الثانى لوكان العبد موجدا لافعاله) بالاختيار والاستقلال (لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم باطل اما الشرطية) اى الملازمة (فلان الازيد والانقص مما اتى به ممكن) اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان (فوقوع) ذلك (المعين منه دونهما لاجل القصد) اليه بخصوصه (والاختيار) المتعلق به وحده (مشروط بالعلم به) كما تشهد به البديهة فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لابد ان تكون مقصودة معلومة له (واما الاستثنائية) اى بطلان اللازم (فلان النائم) وكذا الساهى (قديفعل) باختياره كانقلابه من جنب الى جنب (ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته) واعترض عليه بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور اولا يدوم له الشعور الثانى (ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد) وتركب الجسم منه (فيكون البطء) فى الحركات (لتخلل السكنات والمتحرك منا) باختياره (لايشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة) بالضرورة ولان الواقع بقدرة العبد عند الجبائى) وابنه (الحركة وهى صفة توجب المتحركية مع ان اكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذان) الوجهان اى الثانى والثالث المذكوران فى ابطال اللازم (لايلزمان اباالحسين حيث يتوقف فى الجوهر الفرد وينفى تلك الصفة ولان المحرك منا الاصبعه محرك لاجزائها) لامحالة (ولا شعور له بها فكيف) يتوهم انه (يعرف حركتها) ويقصدها * الوجه (الثالث ان العبد لوكان موجدا لفعله) بقدرته واختياره استقلالا (فلابد ان يتمكن من فعله وتركه) والا لم يكن قادرا عليه مستقلا فيه (و) ان (يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح) اذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا ويلزم ايضا ان لا يحتاج وقوع احد الجائزين الى سبب فينسد باب اثبات الصانع (وذلك المرجح لايكون منه) اى من العبد باختياره (والالزم التسلسل) لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه (ويكون الفعل عنده) اى عند ذلك المرجح (واجبا) اى واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه (والا لم يكن الموجود) اى ذلك المرجح المفروض (تمام المرجح) لانه اذا لم يجب منه الفعل حينئذ جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجحا مرجحا تاما هذا خلف واذا كان الفعل مع المرجح الذى ليس منه واجب الصدور عنه (فيكون) ذلك الفعل (اضطراريا) لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه (واورد عليه ان هذا ينفى كون الله تعالى) قادرا (مختارا لامكان اقامة الدلالة بعينها فيه) ويقال لوكان موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلابد ان يتمكن من فعله وتركه وان توقف فعله على مرجح الى آخر مامر تقديره فالدليل منقوض بالواجب تعالى (واجيب) عن ذلك (بالفرق بان ارادة العبد محدثة) اى الفعل يتوقف على مرجح هى الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة (فافتقرت) ان تنتهى (الى ارادة يخلقها الله فيه) بلا ارادة واختيار منه (دفعا للتسلسل) فى الارادات التى نفرض صدورها عنه (وارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورد) فى اللباب (هذا الجواب) الذى ذكر فى الاربعين (بانه لايدفع التقسيم المذكور)

٢ للعرض لان الله سبحانه محتاج فى ايجاده الى شئ فلا محذور

قوله والمصحح للمقدورية هو الامكان) قد سبق ما فيه فى شرح الديباجة فلينظر فيه

قوله وعلى قانون الحكمة جاز ان تستعد الخ) قيل لاشك ان فى زمان استعداد المادة لحدوث ممكن يمكن الآخر وان امتنع شرط ذلك الاستعداد فلا ينافى عموم القدرة بمعنى صحة تعلقها بكل ممكن وانت خبير بان الاستعداد المخصوص اذا كان شرط الحدوث ممكن مخصوص ولم يتحقق ذلك الاستعداد اصلا لم يتأت ايجاد ذلك الممكن قطعا وهو ينافى المقدورية بالمعنى المراد ههنا وهو تأتى الايجاد والترك نعم بعد تحقق الاستعداد التام فله الخيار فان شاء اوجده وان شاء تركه لا كما زعم الفلاسفة من وجوب الفيض حينئذ فليتأمل

قوله قيل ولابد ايضا من تجانس الاجسام الخ) فان قلت او سلم التجانس فلم لا يجوز ان يكون خصوصية بعض الاجسام مانعة مثل خصوصية بعض المعدومات على قاعدة الاعتزال قلت تلك الخصوصية لا تكون مستندة حينئذ الا الى القادر المختار فله ان يعدمها ويوجد خصوصية اخرى لا يمانع القدرة اللهم الا ان يقال الخصوصية اذا كانت من المشخصات واعدمها الفاعل المختار انعدم الشخص فلم يتعلق القدرة بايجاد الممكن المخصوص فى ذلك الشخص لكن كون هذا القدرة منافيا لعموم القدرة محل بحث

قوله الاولى الفلاسفة الخ) فان قيل الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين فى شمولها قلنا المراد بالقدرة القادرية اى كونه تعالى قادرا ولا خلاف المعتزلة فى ذلك وكذا للفلاسفة لكن بمعنى لا ينافى الايجاب كذا فى شرح المقاصد والاقرب فى الجواب ان نفى عموم القدرة قد يكون بنفى اصلها وقد يكون بنفى وصفها كما سيجئ مثله فى المقصد الثانى لهذا المقصد

قوله الثانية المنجمون)قال فى شرح المقاصد الظاهر ان ما نسب الى المنجمين هو مذهب الفلاسفة الا انه لما لم يعرف مذهب المنجمين فى مبادى الافلاك والعناصر واثبات العقول والنفوس وكون البارى تعالى موجبا ومختارا جعل فرقة اخرى من المخالفين ٢

اذيقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لاقادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا واقعا بلاسبب واستغنى ايضا الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا (والفرق) الذى ذكرتموه (فى المداول مع الاشتراك فى الدليل دليل على بطلان الدليل) وانما يندفع النقض اذ ابين عدم جريان الدليل فى صورة التخلف (وفيه) اى فى هذا الرد (نظر فان مآله) اى مآل ماذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة البارى (الى تخصيص المرجح فى قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث) فان المرجح القديم المتعلق بالفعل الحادث فى وقت لايحتاج الى مرجح آخر فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لايكون ذلك المرجح منه والاكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولايتسلسل بل ينتهى الى مرجح قديم لايكون من العبد ويجب الفعل معه فلايكون العبد مستقلا فيه واما فعل البارى فهو محتاج الى مرجح قديم يتعلق فى الازل بالفعل الحادث فى وقت معين وذلك المرجح القديم لايحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا فى الفعل وحينئذ لايتجه النقض (ويتم الجواب) ولما كان لقائل ان يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لامختارا اشار الى دفعه بقوله (واما استلزام ذلك اوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه) وهو ان الوجوب المترتب على الاختيار لاينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله وهذا الوجوب لاينافى كونه قادرا مختارا قلت لاشك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والانقلنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلايكون هو مستقلا فى فعله باختياره بخلاف ارادة البارى تعالى فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لاينافى استقلاله فى القدرة عليه لكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بما ليس اختياريا له تطرق اليه شائبة الايجاب (واعلم ان هذا الاستدلال) اى الوجه الثالث (انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى) وكون الفعل معه واجبا كابى الحسين واتباعه (والافعلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفى المقدور) من غير داع الى ذلك الطرف كامر (فلايلزم من كون الفعل بلا مرجح) وداع (كونه اتفاقيا) واقعا بلا مؤثر (وحديث الترجيح بلا مرجح فقد تكرر مرارا بما اغنانا عن اعادته والمعتزلة) القائلون بان العبد موجد لافعاله الاختيارية صاروا فريقين فابو الحسين ومن تبعه يدعى فى ايجاد العبد لفعله الضرورة) اى يزعم ان العلم بذلك ضرورى لاحاجة به الى استدلال (و) بيان (ذلك ان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتى المختار والمرتعش والصاعد) باختياره (الى المنارة والهاوى) اى الساقط (منها) و يعلم ان الاولين من هذين القسمين يستند ان الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعى والاختيار لم يصدر عنه شئ منهما بخلاف الاخيرين اذلامدخل فى شئ منهما لارادته ودواعيه (ويجعل) ابو الحسين (انكاره) اى انكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية (سفسطة) مصادمة للضرورة (والجواب ان الفرق) بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضرورى لكنه (عائد الى وجود القدرة) منضمة الى الاختيار فى الاولى (وعدمها) فى الثانية (لاالى تأثيرها) فى الاختيارية (وعدمه) اى عدم تأثيرها فى غيرها (وذلك انه لايلزم من دوران الشئ) كالفعل الاختيارى (مع غيره) كالقدرة والدواعى وجودا وعدما (وجوب الدوران) لجواز ان يكون الدوران اتفاقيا (ولايلزم) ايضا (من وجوب الدوران) على تقدير ثبوته (العلية) اى كون المدار علة للدائر (ولامن العلية) ان سلم ثبوتها (الاستقلال بالعلية) لجواز ان يكون المدار جزأ اخيرا من العلة المستقلة (ثم يبطل ماقاله) ابو الحسين (امران * الاول ان من كان قبله من الامة كانوا (بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفى الضرورة) عن هذا المتنازع فيه اما نفى المخالف فظاهر واما نفى الموافق فلاستدلاله عليه (فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة) فيه * الامر (الثانى ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشئ لاتتوقف على ارادته تلك الارادة) بل تحصل له تلك الارادة سواء ارادها اولم يردها (و) علم ايضا (انه مع الارادة الجازمة) الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع (يحصل

قوله ومنهم الصابئة) بالهمزة من صبأ الرجل صبأ خرج من دين الى دين

قوله وتأثير الطوالع)فان الكوكب الذى هو فى البرج الطالع عند ولادة المولود متى كان فى الشرف كان المولود فى السعادة ومتى كان فى الوبال كان المولود فى الشقاوة كذا قالوا

قوله كما فى توأمين)قد يجاب عن ذلك بانهم لايدعون كون الاوضاع الفلكية علة تامة بل لاستعداد المواد مدخل عندهم ايضا فلعل مادة احد التوأمين يخالف مادة الآخر فى الاستعداد على انه قد يمنع الاتفاق الذى ذكره

قوله من السيارات وبعدها عنها) انما قدر صلة للقرب ولم يحمل العبارة على قرب بعض الثوابت من البعض لان العبارة الظاهرة فى ذلك هو التقارب والتسامت على انه لااحتياج فى تلك الاحكام الى اعتبار وضع بعضها مع بعض لكفاية طبايعها فيها واما اعتبار وضعها مع السيارات فلاختلاف آثارها باختلافه كما صرح به

قوله يبطل بساطة الافلاك) اذ لايجوز استناد ذلك الاختصاص الى طبايع الكواكب لان اختلاف النسب فيما يشابه المنسوب اليه مما لايعقل وان كان المنسوب امورا متخالفة الحقيقة

قوله والالكان خيرا وشريرا معا)لايخفى ان دليلهم على تقدير تمامه لايثبت مدعاهم لانه انما ينفى فعل الشر والمدعى نفى القدرة عليه ومن البين ان القادر على الشر الغير الفاعل اياه لايكون شريرا

قوله والجواب انا نلتزم التالى) هذا على تقدير ان يراد بالخير خالق الخير وبالشرير خالق الشر واما ان اريد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره فالجواب منع الملازمة ولما سبق فيه التفصيل اكتفى ههنا بما ذكره

قوله مقتضى نحيزته والغالب على هجيراه) النحيزة بالنون المفتوحة والحاء المهملة والزاى المعجمة على وزن فعيلة والهجير بكسر الهاء والجيم المشددة وفتح الراء المهملة وفيه لغات اخرى وهى الهجير على وزن الفسيق والاهجيرى بكسر الهمزة وفتح الراء واجريا بكسر الهمزة والراء وتشديد الياء

قوله لانه مع العلم بقبحه سفه) قيل انما يلزم السفه على تقدير تسليم قبح الفعل بالنسبة اليه تعالى

المراد وبدونها لا يحصل و يلزم منها) اى من المقدمات التى علمها بوجدانه (انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعى الضرورة فى خلافه قال الامام فى نهاية العقول والعجب من ابى الحسين انه خالف اصحابه فى قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر على مرجح وزعم ان العلم بتوقف ذلك) اى فعله لاحدهما دون الآخر (على الداعى) الى احدهما (ضرورى وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعى واجب ولزمه الاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله) كما هو مذهبنا (ثم بالغ فى كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضرورى بذلك قال) الامام (وعندى ان ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال) يعنى فى مسئلة خلق الاعمال وما يبتنى عليها (لكنه لما ابطل الاصول التى عليها مدار الاعتزال خاف من تنبه اصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبس الامر عليهم) بمبالغته فى ادعاء العلم الضرورى بذلك (والا فهذا التناقض اظهر من ان يخفى على المبتدى فضلا عمن بلغ درجة ابى الحسين فى التحقيق والتدقيق) فظهر انه فى هذه المسئلة جرى على مذهبنا (لا يقال الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعى ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافى القول بان القدرة الحادثة مؤثرة فى وجود الفعل وانما ينافى استقلاله بالفاعلية) على سبيل التفويض اليه بالكلية (وهو انما ادعى العلم الضرورى فى الاول) اى التأثير (لا فى الثانى) اى الاستقلال حتى يتجه ما اورد تموه عليه (لانا نقول غرضنا فى هذا المقام) سلب الاستقلال) الذى يدعيه اهل الاعتزال (كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين ساعدنا عليه فمرحبا بالوفاق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لا فرق فى العقل بين ان يأمر الله) عبده (بما يفعله) هو بنفسه (و) بين ان يأمره (بما يجب عند فعله و يمتنع عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل) والترك وايضا لا فرق بين ان يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وبين ان يعذبه على فعل يجب حصوله عند ما اوجده فيه لانه لا فرق فى العقول بين فاعل القبيح والظلم و بين فاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب القول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسين انكر الاعتزال فى هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس انتهى كلامه (واما غيره) اى غير ابى الحسين (فيستدل عليه) اى على ان العبد موجد لافعاله (بوجوه كثيرة مرجعها الى امر واحد وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل) على سبيل الاختيار (لبطل التكليف) بالاوامر والنواهى لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا فى ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا (و) بطل (التأديب) الذى ورد به الشرع اذ لا معنى لتأديب من لا يستقل بايجاد فعله (وارتفع المدح والذم) اذ ليس الفعل مستندا اليه مطلقا حتى يمدح به او يذم (و) ارتفع (الثواب والعقاب) الوارد بهما الوعد والوعيد (ولم يبق للبعثة فائدة) لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هى مخلوقة لله تعالى فيجوز حينئذ ان يعكس فيعاقب الانبياء واتباعهم و يثيب الفراعنة واشياعهم فلا يتصور منفعة للبعثة اصلا (والجواب) منع الملازمات المذكورة وهو (ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية) حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك (كما يمدح الشئ و يذم بحسنه وقبحه وسلامته) من الآفة (وعاهته) فان ذلك باعتبار انه محل لها لا مؤثر فيها (واما الثواب والعقاب) المترتبان على الافعال الاختيارية (فكسائر العاديات) المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلى واتجاه سؤال (وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار ولم لم يحصل ابتداء) وعقيب مماسة الماء (فكذا ههنا) لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم يفعلهما ابتداء او لم يعكس فيهما (واما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعى) للعبد (الى الفعل) واختياره (فيخلق الله الفعل عقيبها عادة و باعتبار ذلك) الاختيار المترتب على الدواعى (يصير الفعل طاعة) وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع اليه (ومعصية) اذا خالفه (و) يصير (علامة للثواب والعقاب) لا سببا موجبا لاستحقاقهما (ثم ان هذا) الذى ذكروه (ان لزم) القائل بعدم استقلال العبد

٢ اذا لم يكن جهة الحسن راجحة كثيرة اذ الحكمة حينئذ تقتضى وجود ذلك الفعل ليحصل حسنه الكثير وان لزم القبح القليل وهذا كما قال الحكماء الشر داخل فى القضاء على سبيل التبع وهذا انما يرد عليهم اذا لم يكن كلامهم فى القبح المطلق او الذى جهة قبحه كثيرة راجحة

قوله وذلك لا ينفى القدرة عليه) فان قلت بل ينفيها اذ المقدور عندنا ما يصح فعله وتركه فلو كان القبيح مقدورا على تقدير تسليم القبح بالقياس اليه تعالى لزم جواز النقص تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المحذور ههنا انما لزم من الامتناع الغيرى اعنى من وصف القبح الخارج عن ذات الفعل لا منه نفسه فلا ينافى الامكان الذاتى الكافى فى المقدورية

قوله قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد) حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان

قوله او سفه خال عنهما الخ) فيه دفع لاعتراض المقاصد حيث قال عبارة المواقف ليست على ما ينبغى لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا للعبث فلا خفاء فى شموله المعصية ايضا ووجه الدفع ظاهر من تفسير الشارح

قوله او يخلو عنهما) الظاهر انه ادرج فيه المشتمل على المتساويين منهما بناء على انه اراد بالمصلحة والمفسدة المحضة منهما او الغالبة فالخلو عنهما يشتمل صورتين كما لا يخفى لكن افرده بالذكر فيما سبق لزيادة التوضيح

قوله فلا يتجه ان يقال هناك مصلحة) ويمكن ان يجاب ايضا بانه مشتمل على مصلحة ولا نسلم ان كل مشتمل على المصلحة طاعة بل هى امتثال وتعظيم ولا يتصف به فعل الرب

قوله بل الله تعالى اقدر عليه من العبد) هذا الكلام انما يتمشى اذا ثبت ان القدرة مقولة على على ما تحتها بالتشكيك واما اذا كانت متواطئة فلا

قوله البحث الاول فى اثباته) قد استدل على ثبوت العلم له تعالى بالنسبة الى الكليات والجزئيات بان عدم العلم عما من شانه ذلك جهل والجهل نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه فوجب ثبوت العلم العام له وهذا ظاهر اذا ثبت اولا كون العلم يجمع ما ذكر من شانه تعالى

قوله وكل من فعله متقن فهو عالم) لا يخفى ان اتقان الفعل وكذا قدرة الفاعل انما يدل على انكشاف ٢٠

فى افعاله (فهو لازم لهم ايضا الوجوه * الاول ان ما علم الله عدمه) من افعال العبد (فهو ممتنع الصدور عن العبد) والا جاز انقلاب العلم جهلا (وما علم الله وجوده) من افعاله (فهو واجب الصدور عن العبد) والا جاز ذلك الانقلاب (ولا مخرج عنهما) لفعل العبد (وانه يبطل الاختيار) اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا فى مسئلة خلق الافعال فقد لزمكم فى مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازى ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل فى هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس فى حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو فى نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم فى وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار و لا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما * الوجه (الثانى ما اراد الله وجوده) من افعال العبد (وقع قطعا وما اراد عدمه) منها (لم يقع قطعا) فلا قدرة له على شئ منهما اصلا ويرد عليه ايضا النقض بالبارى سبحانه على ان المعتزلة ذاهبون الى ان ما اراده الله او لم يرده من افعال نفسه كان كذلك بخلاف افعال غيره * (الثالث الفعل عند استواء الداعى الى الفعل والترك يمتنع) لان الرجحان يناقض الاستواء (وعند رجحان احدهما يجب الراجح و يمتنع الآخر) المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فيبطل تكليفه به ويرد عليه ذلك النقض وحله ان وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرجه عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعى فان معنى كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع المانع اثر فيه *(الرابع ايمان ابى لهب مأمور به) اى امر بان يؤمن دائما (وهو ممتنع لانه تعالى اخبر بانه لا يؤمن والايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به) ومما جاء به انه لا يؤمن (فيكون) هو فى حال ايمانه على الاستمرار (مأمورا بان يؤمن بانه لا يؤمن و يصدق بانه لا يصدق وهو) اى تصديقه بعدم تصديقه مع كونه مصدقا مستمرا (تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة) اى اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق لانه يجد فى باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه فى الاخبار بانه لا يصدق (وانه) اى ايمانه المشتمل على ما ذكر (محال) لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب فى حالة واحدة واذا كان المكلف به محالا لم يكن للتكليف باتيانه فائدة واعترض عليه بان الايمان واجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف او لم يعلمه ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه فيه وتلخيصه ان الايمان هو التصديق الاجمالى اى كل ما جاء به فهو حق وليس فى هذا التصديق الاجمالى من ابى لهب استحالة واما التصديق التفصيلى منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين النقيضين فهو المحال دون الاول وليتأمل * (الخامس التكليف واقع بمعرفة الله) تعالى اجماعا (فان كان ذلك) التكليف (فى حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وانه) اى تحصيل الحاصل (محال) ويكون التكليف به ضايعا لا طائل تحته (وان كان فى حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها فى صحة التكليف منه) وصدوره عنه كالعلم والقدرة والارادة وغيرها (غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال) وعار عن الفائدة ورد عليه بما مر من ان الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق و بان التكليف انما هو للعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التى لا تتوقف معرفة التكليف على معرفتها * وربما احتج الخصم * على كون العبد موجدا لافعاله (بظواهر آيات تشعر بصدوره وهى انواع * الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم * الثانى ما فيه مدح وذم) نحو وابراهيم الذى وفى كيف تكفرون بالله (و) ما فيه (وعد ووعيد) كقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن يعص الله

---

٢ المفعول للفاعل واما ان للفاعل صفة موجودة زائدة على ذاته فلا

قوله علم بالضرورة ان كاتبه عالم) الكتابة يقال فى عرف الادباء لانشاء النثر كما ان الشعر يقال لانشاء النظم والظاهر انه المراد ههنا لا الخط

قوله لانه اوسع من المثلث) اى اذا كان مجموع خطوط المسدس مساويا لمجموع خطوط المثلث واخويه مثلا كان المسدس اوسع منه

قوله ولا يقع بينها فرج كما بين المدورات وما سواها)فان قلت هذا الكلام يدل على عدم وقوع الفرج بين المسدسات ووقوعها بين المربعات وما اشار اليه فى اول موقف الجوهر من ان الجسم يتركب من المربع بلا خلو الفرج بخلاف سائر المضلعات يدل على عكس ذلك فبينهما تدافع قلت قد ذكرت هناك ان مراده ان المسدسات اذا كانت متفاوتة فى المقدار يلزم خلو الفرج وان لم يلزم اذا كانت متساوية فيه واما المربعات فلا يلزم فيها ذلك اصلا وبهذا يتأتى التلفيق بين ادعاء لزوم الفرج فى المسدسات هناك ونفيه ههنا واما التدافع بين كلاميه بالنسبة الى المربع فدفعه ان يستثنى المربع ههنا بقرينة ما ذكرناه هناك بقى الكلام فى ان المثلث يدخل فى عموم ما سواها مع انه مثل المسدس كما بينا هناك ولا قرينة لاستثنائه

قوله والجواب عن الثانى الخ) وفى ابكار الافكار ان هذا الجواب عند من يعترف بكون الحيوانات هى الفاعلة لافعالها الاختيارية ومن قال انها مخلوقة لله تعالى فالجواب عنده ان الاحكام والاتقان ليس مستندا الى تلك الحيوانات بل الى الله سبحانه فيجب ان يكون معلومة لله تعالى لا لها ولعل المصنف انما لم يتعرض له لان الكسب ايضا يقتضى العلم بالمكسوب القصدى كما دل عليه مثال الكاتب والخطاب ايضا

قوله لجواز ان يخلق الله تعالى) انما ذكر فى التعليل الجواز مع ان ظاهره يدل على ان الاتقان يفيد جواز علم المتقن لا القطع به كما هو المدعى لان مبنى النقض توهم استحالة علمهما والا فلا وجه للقطع بعدمه بعد تسليم امكانه فاشار الى منع المبنى وادعاء علمهما ايضا الاتقان فعلهما

قوله الثانى انه تعالى قادر الخ) قال فى شرح المقاصد المحققون من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة ٢

ورسوله فانله نارجهنم (وهو اكثر من ان يحصى * الثالث الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم) كقوله تعالى ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذى احسن كل شئ خلقه وماظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون * (الرابع تعليق افعال العباد بمشيئتهم) اى الآيات الدالة عليه (نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر * الخامس الامر بالاستعانة نحو اياك نستعين استعينوا) ولامعنى للاستعانة فيمايوجده الله فى العبد بل فيمايوجده العبد باعانة من ربه * (السادس اعتراف الانبياء بذنبهم) كقول آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وقول يونس عليه السلام سبحانك انى كنت من الظالمين * (السابع ماوجد) فى الآخرة (من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو ارجعون لعلى اعمل صالحا لوان لى كرة فاكون من المحسنين * الجواب ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره) وايجاده وخلقه (نحو والله خلقكم وما تعملون) اى عملكم (خالق كل شئ) وعمل العبد شئ (فعال لمايريد وهو يريد الايمان) اجماعا (فيكون فعالا له وكذا الكفر اذلاقائل بالفصل و) معارضة (بالآيات المصرحة بالهداية والاضلال والختم) نحو يضل به كثيرا و يهدى به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهى محمولة على حقائقها كما هو الظاهر منها (وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها) خصوصا فى المسائل اليقينية (ووجب الرجوع الى غيرها) من الدلائل العقلية القطعية وقدمر منها مافيه كفاية لاثبات مذهبنا * ﴿المقصد الثانى﴾ فى التوليد وفروعه * اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا) ورأوا فيها ايضا ان الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد (قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد و) حركة (المفتاح) فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها اولم يقصدها (والمعتمد فى ابطاله) اى ابطال التوليد (مابيناه من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وقد يحتج عليه) اى على ابطاله (بانه) يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه (اذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه احدهما ودفعه الآخر) فى زمان جذبه (الى جهته فان قلنا حركته) اى حركة ذلك الجسم وهى واحدة بالشخص (تولدت من حركة اليد فامابهما) اى بالجذب والدفع معا (فيلزم مقدور بين قادرين) مستقلين بالتأثير وقدمر استحالته (واما باحدهما) فقط (وهو تحكم محض معلوم بطلانه وهذا) الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد فى المثال المذكور (لايلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيماقام بغير محل القدرة) وبيانه على ما فى الابكار ان المتولدات منها ماهى قائمة بمحل القدرة كالعلم النظرى المتولد من النظر ومنها ماهى قائمة بغير محل القدرة فاختلف المعتزلة فذهب بعضهم الى انها باسرها فعل لفاعل السبب وان كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمامة بن اشرس الى انها كلها حوادث لامحدث لها والنظام الى ان المتولدات برمتها من فعل الله لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ماكان منها فى محل قدرة الفاعل فهو من فعله وماكان فى محل مباين لمحلها فاوقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح ومالايقع على وفقه فليس من فعله كالآلام فى المضروب والاندفاع والثقيل المدفوع وحركة الجسم المفروض من القسم الاخير فالالزام بها لايقوم حجة عليهم ﴿والمعتزلة﴾ القائلون باسناد المتولدات الى العباد (ادعوا الضرورة تارة) كابى الحسين واتباعه (وجنحوا الى الاستدلال اخرى) كالجمهور منهم (اما الضرورة فقالوا من رام دفع حجر فى جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته) فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وفعلاله (وليس) هذا (الاندفاع) فعلا له (مباشرا بالاتفاق) منا ومنكم (فهو بواسطة مايباشره من الدفع) ومتولد منه وكذا الكلام فى حصول العلم النظرى من النظر وحصول امثاله من اسبابها واعلم ان الآمدى جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته

٣ الاتقان والاحكام لان عليها سوء الاصعبا وهو انه لم لايجوز ان يوجب البارى تعالى موجود ايستند اليه تلك الافعال المتقنة والمحكمة و يكون له العلم والقدرة ودفعه بان ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة فيه يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لايتم الابيان انه قادر مختار اذ الايجاب من غير قصد لايدل على العلم فيرجع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة مع انه كاف فى اثبات المطلوب و يرد عليه ماقيل من ان لنا ان ندفع ذلك السؤال من غير توسيط القدرة بان يقال لايجوز ان يوجب البارى تعالى موجودا استند اليه تلك الافعال لان ذلك الموجود المستند اليه بطريق الايجاب اما ان يكون قديما اوحادثا والاول باطل لما تبين من حدوث ماسوى ذات الله تعالى وصفاته والثانى ايضا باطل لان استناد الحادث الى الموجب انما يكون بتسلسل الحوادث وقد ثبت استحالته ولكن هذا الكلام دليلا على قادرته تعالى لايستلزم رجوع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة لانا نثبت بهذا الكلام مطلوبنا ولانجعل قادريته تعالى من جملة مقدمات الدليل على انه لولم ماذكره لم يحتج الى توسيط قوله لم لايجوز ان يوجب البارى تعالى الخ اذ يكفى ان يقال من كان فعله متقنا انما يلزم كونه عالما اذا كان صدور الفعل عنه بالقصد والاختيار

قوله لان القادر هو الذى الخ) فان قلت هذا البيان يعم القدرة على القليل والكثير فكيف يتوجه السؤال والجواب قلت السؤال المذكور ينبغى ان يحمل على المعارضة و بهذا يظهر توجيهه لكن الحق ان استلزام الارادة للعلم بالمراد ضرورى فلا فرق بين ان يكون المراد قليلا او كثيرا كما اشرنا اليه فى عاشر مقاصد القدرة من موقف الاعراض

قوله فعل قليل متقن) اشار الشارح المحقق بزيادة قيد الاتقان الى ورود السؤال على المسلك الاول ايضا

قوله فالسؤال ساقط عنه) اى السؤال بالنائم والغافل لان الغفلة كالنوم فى كونه مضادا للقدرة و يحتمل ان يكون مراده ابقاء السؤال بالغافل

قوله الاول انه مجرد الخ) قيل دليلهم الاول يفيد علمه تعالى بذاته علما حصوليا ودليلهم الثانى يفيد علمه بذاته علما حضوريا

٢

وجها اول من وجوه استدلالاتهم وليس فى كلامه مادل على ان ابا الحسين ادعى الضرورة ههنا
(ويؤيده اختلاف الافعال) التى سميت متولدة (باختلاف القدر) الثابتة للعباد (فالايد) القوى
(يقوى على حمل مالا يقوى على حمله الضعيف ولو كان) الفعل المتولد (واقعا بقدرة الله لجاز تحرك
الجبل باعتماد الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايد القوى) بان يخلق الله الحركة فى الجبل
دون الخردلة (وانه مكابرة) صرفة فاتضح ان المتولدات مستندة الى القدرة الحادثة لا مباشرة بل بتوسط
افعال اخر والآمدى جعل هذا التأييد وجها ثانيا من دلائلهم (واما الاحتجاج فلهم فيه وجوه *
الاول ورود الامر والنهى بها) اى بالافعال المتولدة (كما) وردا (بالافعال المباشرة وذلك كحمل
الاثقال فى الحروب) والحدود و بناء المساجد والقناطر (والمعارف) النظرية كمعرفة الله وصفاته ومعرفة
احكام الشرع (والايلام) بالضرب والطعن والقتل فى الجهاد مع الكفار فانها كلها مأمور بها
وجوبا او ندبا وايلام مالا ينبغى ايلامه منهى عنه فلولا ان هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن
التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة فى انها ليست
مباشرة بالقدرة فهى بواسطة (الثانى المدح والذم) فان العقلاء يستحسنون المدح والذم فى امثال
هذه الافعال و يحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد (الثالث نسبة
الفعل الى العبد دون الله) كما فى قولهم حمل فلان الثقيل وآلم زيدا بالضرب وليس هذا من قبيل
المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقى فدل على ان الفعل منه (والجواب بعد ما تقدم فى الافعال المباشرة)
من ان الامر والنهى والتكليف بالافعال باعتبار انها دواع فيخلق الله الفعل عقيبها وان استحقاق المدح
والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات واما حديث
النسبة فبنى على الظاهر بحسب العرف وكلامنا فى الواقع بحسب الحقيقة (انه) اى الجواب بعد
ماتقدم انه (لم لا يكفى اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر فى ذلك) هذا الجار
متعلق بقوله لا يكفى اى لم لا يكفى الاجراء فى جميع ماذكر فانه تعالى لما اجرى عادته بايجاد هذه الافعال
التى يحكم عليها بالولتد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفى ذلك فى حسن الامر والنهى والمدح
والذم فى النسبة وان لم تكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من افعالهم واجاب الآمدى عما جعله
وجها اول بما سلفه فى الافعال المباشرة من ان كل عاقل يجد من نفسه ان فعله الاختيارى مقارن
لقدرته وقصده لا ان قدرته مؤثرة فى فعله وكذا الحال فى المتولدات قال والذى نخصه ههنا انا وان
سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور فى المتولدات
اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب و بعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب
قصده وداعيته وان سلم كونها على حسبهما لم يلزم منه ان يكون من افعاله لان المباشر انما كان فعلا له
لا لمجرد ذلك بل ومع استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد محتاج الى السبب قطعا
واجاب عما جعله وجها ثانيا بما سبق فى خلق الاعمال وهو ان الاختلاف اى التفاوت انما هو فى كثرة
المقدورات لكثرة القدر وليس فى ذلك مايدل على وقوع الفعل بالقدرة واجاب عن الوجوه الثلاثة
المذكورة فى الكتاب بكفاية اجراء العادة ولك ان تقول جاز ان يكون وجود الاندفاع على حسب
القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال فى تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر
فلا يصح دعوى الضرورة وتأييدها (ولما ابطلنا اصل التوليد بطل ما هو متفرع عليه) فلا حاجة
الى ذكر فروعه والجواب عنها (لكننا نذكرها تنبيها على ما وقع فى آرائهم من الاضطراب) والتنافى
(الاول) من تلك الفروع (ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع) باتفاق المعتزلة
(ان يقع مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب والا لجاز اجتماع مباشر ومتولد فى محل واحد)
وذلك لان وجوده فيه لوجود سببه ممكن بلا ريبة والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرا فقد جاز
وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما (وهما مثلان واجتماع المثلين محال مع انه يفضى الى جواز
حمل الذرة للجبل العظيم بان يحصل فيه) اى فى الجبل من قدرة الذرة (اعداد من الحمل موازية لاعداد

٢ **قوله** وقد برهنا فيما سلف على المقدمتين) اما
على الاولى ففى التنزيهات حيث بين ان الله تعالى
ليس بجسم ولا عرض واما على الثانية ففى المرصد
الاخير من الموقف الرابع فى احكام العقل
قوله واذا عقل ذاته عقل ما عداه الخ)
ضم هذه المقدمة مع ان اصل العلم يثبت بالاولى
اما لاثبات العلم الحصولى ايضا كما ذهب اليه
بعضهم اولاثبات عموم العلم المقتضى لاثبات اصله
على وجه ابلغ
قوله فلان التعقل حضور الماهية) فيه ان
الواجب تعالى ليس له ماهية عند الحكماء كما مر
فى اول الامور العامة اللهم الا ان يراد بالماهية
ههنا ما به الشئ هو هو من غير اعتبار الكلية واعلم
ان قولهم التعقل حضور الماهية محمول على
المسامحة عندى والمراد ان التعقل الماهية
الحاضرة من حيث هى حاضرة وقد سبق منا
تحقيقه فى اواخر اول مقاصد العلم من موقف
الاعراض فلينظر فيه وعلى هذا ينزل الايرادات
فتأمل
قوله لانسلم ان التعقل ماذكرتم الخ) قيل كيف
والحضور نسبة بين الشيئين ولم يقل احد من
الفلاسفة بكون التعقل والعلم من المقولات
النسبية ولو جوز كون التعقل نسبة فلم لا يجوز
ان يكون عبارة عن حالة نسبة اخرى يحصل
فى حقنا دون بعض المجردات
قوله لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير)
قد يؤيد هذا بان العلم مما يفهم بالضرورة كل احد
اما بكنهه او بما يميز عن سائر ما عداه ونحن نعلم
قطعا ان مجرد عدم غيبة الشئ عن نفسه الذى
سموه بالحضور عند نفسه سواء كان مجردا او ماديا
ليس مما يصدق عليه هذا المفهوم بل نجد ان
عدم غيبة الشئ عن نفسه ليس فيه تفاوت بين
المجرد وغيره بحيث يكون احدهما علما والآخر غير
علم قيل المفهوم من تقرير الشارح انه حمل هذا
الكلام على ان التغاير شرط بعد تحقق الحضور
ولا وجه له لانه يؤدى الى ان يوجد حقيقة الشئ
بدونه لانتفاء شرطه وهو غير معقول فالصواب
ان مراد المصنف لم لا يجوز ان يشترط فى حضور
الشئ للشئ المغايرة الذاتية بين الحاضر وما حضر
عنده حتى لا يتعلق علم الشئ بنفسه لانتفاء
الحضور المستلزم لتلك المغايرة لا لانتفائها مع
تحقق الحضور الذى هو حقيقة العلم على الفرض
واجيب بان الاضافة فى قول الشارح حقيقة ؟

اجزائه فيرتفع) الجبل (بها) اى بتلك الاعداد من الجمل (وذلك محال ضرورة والجواب انه) اى القول بامتناع اجتماعهما (يناقض اصلكم فى جواز اجتماع المثلين) فى محل واحد فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا الاشرذمة منهم فانهم فصلوا وقالوا لايجوز الاجتماع بين حركتين متماثلين و يجوز فى غيرهما كما مر فى المرصد الرابع من الموقف الثانى (ثم) نقول ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما نقع توليدا اجتماع المثلين (اذ قد يكون تأثيره) بالمباشرة (فى عين ماوقع بالتوليد) مشروطا (بشرط عدم السبب) كما ان وقوعه تولدا مشروط بوجوده (فلا يلزم اجتماع المثلين) لامتناع اجتماع شرطهما بل يكون وقوع كل من المباشرة والتوليد بدلا عن الآخر و يحتمل الكلام وجها آخر وهو ان تأثيره بالمباشرة فى عين ماوقع بالتولد لافى غيره وذلك التأثير على سبيل البدل لماذكر ائلا يلزم اجتماع تأثيرين على شئ واحد بعينه وهذا الوجه هو المفهوم من ابكار الافكار والموافق لذكر لفظة العين (الثانى) من الفروع (قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع افعاله) عندهم (بالمباشرة) ومقدورة بالقادرية من غير توسط سبب (ووافقهم عليه ابوهاشم فى احد قوليه والا احتاج فى فعله الى سبب) هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد الى اسباب المتولدات وهو على الله محال (والجواب ان ذلك) اى لزوم احتياج البارى (بناء على امتناع وقوع الفعل) المتولد (بدون السبب) وقد عرفت بطلانه بما اوردناه على الفرع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشراله وقد قال به ابو هاشم ايضا فى الغائب فى احد قوليه وان منعه فى الشاهد مطلقا (مع انه) اى الاحتياج الى السبب المولد (لايزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محالها) اذ ههنا ايضا يلزم احتياجه فى ايجاد الاعراض الى ايجاد الجواهر فهو العذر هناك هو العذر ههنا والتحقيق انه لامحذور لان الاحتياج فى الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والعرض (وجوزه بعضهم ووافقهم ابوهاشم فى القول الآخر لما يحكم) و يشهد (به الحس من حركة الاغصان والاوراق على الاشجار بحركة الرياح العاصفة) واعتمادها عليها (ولاشك ان حركة الرياح) واعتمادها (من فعل الله تعالى بالمباشرة) فتكون حركة الاغصان والاوراق من فعله توليدا (والجواب ماسبق فى فعل العبد) من ان ترتب فعل على آخر لايستلزم ان يكون مسببا له لجواز ان يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداء و يكون الترتب بمجرد اجراء العادة (الثالث) من الفروع (قالوا العلم النظرى يتولد من النظر ابتداء ولايتولد من تذكر النظر) يعنى انه اذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لايكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة وذلك لوجهين اشار الى اولهما بقوله (بل هو) اى تذكر النظر (ضرورى من فعل الله تعالى وليس مقدورا للبشر (فلو وقعت المعرفة بالله به) اى بالنظر حال كونه (متذكرا لكانت) المعرفة (ضرورية) من فعل الله ايضا (فامتنع التكليف بها) وخرجت عن ان تكون مأمورا بها وهو باطل اجماعا واشار الى ثانيهما بقوله (ولانه) اى تذكر النظر (حينئذ) اى حين كونه مولدا (يولد العلم واو عارضه الشبهة) اى لوكان التذكر مولدا للعلم لولده وان عارضه شبهة لانه قبل معارضتها كهو بعدها (وجواب الاول مامر) من انه مبنى على ان التكليف لايكون الابما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه فى مسئلة خلق الاعمال (و) جواب (الثانى لانسلم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح) وكلامنا فيه (ولايمتنع التوليد عند عدمها كما فى ابتداء النظر) اى وان سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة ولايمنع توليده عند عدمها كما فى ابتداء النظر فان عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها (فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم) من منع الشبهة توليده (دفع فعل العبد لفعل الله وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذى هو فعل العبد ايضا (قلنا يلزمكم مثله فى امساك الايدى القوى الشئ) الذى يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة عليه (من ان تحركه) تلك (الرياح سواء كان) تحرك ذلك الشئ فعلا (مباشرا للرب او متولدا من فعله) الذى هو حركة الرياح فما هو جوابكم فهو جوابنا (الرابع) من تلك الفروع (الاصوات والآلام الحاصلة

⁂ بقية ⁂

٢ العلم ما ذكرتموه مثل الاضافة فى قولنا حقيقة الهندى الانسان لامثلها فى قولنا حقيقة الانسان الحيوان الناطق وحينئذ يكون العلم حصة من حقيقة الحضور مشروطا بالمغايرة الذاتية فلايلزم من وجود الحضور وجود العلم كما لا يلزم من وجود الانسان وجود الهندى وان كان حقيقته ذلك

قوله بجميع لوازمه القريبة والبعيدة) نوقش فيه بان جميع لوازم الشئ لايلزم ان يكون معلولات له بل قد يكون معلولا وقد يكون علة وقد يكون غيرهما واجيب بان اللازم قد يطلق على مايتبع الشئ و يحتاج اليه وهو بهذا المعنى معلول لذلك الشئ فى الجملة وهو المراد ههنا

قوله واذا علما معا علم البعيد ايضا) فان قلت العلم باللازم انما يلزم اذا تصور الملزوم قصدا و يكون العلم به تاما بالمعنى الذى يعرفه وحينئذ نقول العلم الثالث انما يلزم اذا كان تصور اللازم الاول قصديا وليس فليس وان تصور كذلك نقول يلزم الثالث لهما وهلم جرا لكن ينقطع بانقطاع التصورات القصدية قلت فحينئذ نقول الدليل الذى ذكر لوسلم دلالته على علمه القصدى بذاته تعالى لم يدل على علمه القصدى بمعلولاته فلايثبت المطلوب

قوله وعلم انه موجود وعلم انه يلزم الخ) فيه ان المطلوب من الدليل السابق كون المقصود ههنا اثبات علمه تعالى بنفس معلولاته لابوجودها فالعلمان الاخيران مما لاحاجة اليه اللهم الا ان يقال لما كان مبنى كلامهم ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والعلم التام بها عبارة عن العلم بها بجميع مالها ومن جملته عليتها ووجودها كان لزوم العلم بوجود المعلول داخلا فى المدعى

قوله لكن ما ذكرتم يدل الخ) دفع لجواب صاحب المقاصد بان الكلام فى العلم التام يعنى العلم بالشئ بجميع ماله فى نفسه اى من الصفات التى منها العلية ولاشك ان علم البارى تعالى بذاته كذلك وانه يستلزم العلم بالمعلول ووجه الدفع الذى اشار اليه انه لايلزم من الدليل المذكور كون علمه تعالى بذاته تاما بذلك المعنى وان كان كذلك فى نفس الامر فان قلت لما كانت العلة لذاته المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص كان العلم بحقيقتها موجبا للعلم بالمعلول وهذا ضرورى لا وجه لمنعه قلت المعلوم لنا هو ان عين العلة الخارجية ٢

بفعل الآدميين لا تحصل الا بالتوليد) اذ لا يعقل وجود صوت الا باعتمادات لبعض الاجرام على بعض واصطكاك بينها وكذا الحال فى الالم الحاصل من الآدمى فلو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب والجواب لا نسلم انها اسباب بل جاز ان تكون شروطا لوقوعها من القدرة مباشرة (وزاد ابو هاشم التأليفات) على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فتكون متولدة منها وجوابه ما عرفت آنفا (ومنعه ابو على فى التأليف القائم بجسمين هما او احدهما محل القدرة كمن ضم اصبعه الى اصبعه او) ضم اصبعه (الى جسم آخر) وقال هذا التأليف يقع بغير توليد (بخلاف التأليف القائم بمحلين غير محل القدرة) بجسمين مباينين لمحلها فانه لا يقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن العباد فى محل خارج بتمامه عن محل قدرتهم لا يكون مباشرا بالاتفاق بين القائلين بالتوليد (الخامس) منها القائلون بالتوليد (قسموا) السبب (المولد الى ما توليده فى ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما توليده حال حدوثه ودوامه) اذا لم يمنعه مانع (فالاول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهى) اى تفرق الاجزاء المبنية بنية الصحة (المولد للالم) فانهما ولدانهما حال الحدوث لا حال البقاء (والثانى كالاعتماد اللازم السفلى) فانه عند انتفاء الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه قال الآمدى ذهبوا الى ذلك ولم يعلموا ان كلا من المجاورة والوهى فى ابتدائه كهو فى دوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما فى الدوام عدم توليدهما فى الحدوث ومن توليدهما فى الحدوث توليدهما فى البقاء ولو اخذوا خصوص الابتداء او ما لازمه شرطا فى التوليد لزمهم ذلك فى جميع الاسباب المولدة ولم يقولوا به (السادس اختلفوا فى الموت المتولد من الجرح) اى الحاصل عقيبه هل هو متولد من الآلام المتولدة من الجرح فنفاه قوم واثبته آخرون (والنافى له مراغم لاصله) فى التوليد لان ترتب الموت على الآلام يقتضى تولده منها كما فى سائر المتولدات (والمثبت له مراغم للاجماع) فان الامة اجمعوا على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو الله سبحانه (وللكتاب) فان نصوصه دالة عليه (قال تعالى هو يحيى و يميت ربى الذى يحيى و يميت * السابع قد اختلفوا فى الطعوم والالوان التى تحصل بالضرب) وغيره من افعال العبد هل هى متولدة من فعله اولا وذلك (كلون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط) عند طبخه (فاثبته قوم) وقالوا مثل هذا الطعم واللون متولد من فعله (لحصوله بفعله) وعلى حسبه (ومنعه آخرون) وقالوا لا يقع شئ من الالوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا متولدا من افعالهم (والا لحصل ذلك) الطعم او اللون (بالضرب) او نحوه من افعال العبد (فى كل جسم لان الاجسام متماثلة) لتركبها من الجواهر الافراد المتجانسة (فيقال لهم) بعد تسليم تماثل الجواهر (لم لا يستند) حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد فى بعض الاجسام دون بعض (الى اختلاف اعراض فيها هى شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه) فلا يحدث شئ منهما فى جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به ذلك الفعل (الثامن قد اختلفوا فى الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب او قطع فقيل انه يتولد من الاعتماد) وهو مذهب جمهور المعتزلة (وقال ابو هاشم فى المعتمد من قوليه انه يتولد من الوهى) وكأنه اخذه من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال (والوهى) يتولد (من الاعتماد) وذلك (لان الالم بقدر الوهى قلة و كثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو اضعاف ما لم يولم) العضو (القوى المكتنز وما هو الا لاختلاف ما يوجب) ذلك الاعتماد (فيهما من الوهى) فان التفرق الحصل منه فى الرخو اكثر واقوى من الحاصل فى المكتنز فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهى لان خاصة التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف اسبابها (والجواب ان اختلاف الوهى المتفاوت) فى القلة والكثرة والقوة والضعف (من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم المتفاوت من الوهى الواحد) والصحيح كما فى الابكار من الاعتماد الواحد اى فى ان كلا منهما اختلاف فى امر متولد من شئ واحد بلا اختلاف فيه (فلا يستند هو) اى اختلاف الالم على تقدير تولده من الاعتماد (الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوهى) على ما اعترفتم به والحاصل انكم جوزتم استناد الوهى المختلف الى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك باختلاف العضو بن

٢ مستلزمة لعين المعلول الخارجى واما ان صورتها مستلزمة لصورته فلا نسلم ذلك اذ الاعيان تخالف الصور فى كثير من الاحكام على ان علمه تعالى بذاته حضورى عندهم فلا حصول صورة فيه فان قلت لما ثبت ان المعنى بكون الماهية معقولة حضورها للذات المجرد القائم بذاته تعالى لزم كون عليته معقولة لذاته ضرورة حضورها له تعالى لكونها وصفا له ثم انه يلزم من علمه بها علمه بالمعلولات وهو المطلوب قلت اجيب عنه بانا لا نسلم ان العلية حاضرة له تعالى لان حضور الشئ اما بوجوده له متأصلا كصفاته الحقيقية الخارجية او غير متأصل كما اذا حصل صور الاشياء الخارجية فيه والعلية وصف اعتبارى ليس لها وجود خارجى فليس لها حضور باعتبار وجودها له تعالى متأصلا ثم ان اتصاف الموصوف بصفة لا يقتضى ثبوت الصفة فيه ظليا ايضا فلم يلزم كون العلية معقولة له اصلا وهذا الجواب غير مرضى عندى اذ لو اعتبر فى حضور الاعتباريات وجودها الظلى لم يبق فرق بين الحصولى والحضورى فى علمه تعالى بالمعدومات وعاد ما هربوا عنه من لزوم التكثر فى ذاته تعالى وان التزمه ابو على وراغم اصول الفلاسفة كما فصلناه فى موقف الاعراض فالجواب عن السؤال عندى منع ان العلم الحضورى بالعلية يستلزم العلم بالمعلول وان استلزم العلم الحصولى بها علمه وهذا الاستلزام هو مبنى الاستدلال وعلمها الحصولى هو الممنوع فى الجواب على ان حضور عليته له تعالى لا يستلزم حضور علية معلوله لما بعده له فلا يلزم عموم علمه تعالى مع انهم يستدلون بهذا الدليل عليه كما لا يخفى

قوله كالكليات صادرة عنه) صدور الكليات عنه تعالى محل تردد اذ لا وجود لها فى الخارج ولا فى الذهن عندنا واما كونها معللة فى ضمن الافراد فهو راجع الى تعلل الافراد كما اشار اليه فى المقصد الثانى من بحث العلة والمعلول و بهذا يظهر ان دلالة ثانى مسلكى الحكماء على علمه تعالى بالجزئيات اظهر من دلالته على علمه تعالى بالكليات

قوله فلا يوجبان الا علما كليا) اعل الحصر اضافى بالنسبة الى الجزئيات المعلولة والا فى المسلك الثانى انه تعالى يعقل ذاته ومن البين انه علم جزئى فتأمل

فى قبول الوهى فان الرفيق الضعيف بذلك اولى فلم لاتجوزون استناد الالم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلاحاجة الى توسط الوهى بين الالم والاعتماد كما لايخفى (وايضا فيبطله) اى يبطل تولد الالم من الوهى (تفاوت الالم تفاوتا لايوجد فى الوهى كما يحصل برأس الابرة وما يحصل بذنابة العقرب) فان هذين الالمين يتفاوتان جدا وليس يوجد هذا التفاوت فى الوهى الحاصل فى الموضعين (بل ربما كان يحصل) من الوهى (بذنابة العقرب اقل مما يحصل برأس الابرة بكثير) مع ان حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولدا منه (التاسع) وهو آخر الفروع المذكورة فى الكتاب (هل يمكن احداث الالم بلاوهى من الله تعالى ام لا هذا مبنى على ما تقدم فى الفرع الثانى) فمن لم يجوز ان يكون فعله تعالى متولدا حكم بان الالم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهى وتوليده اياه ومن جوز التوليد فى افعاله جوز كون الالم الصادر عنه متولدا من الوهى و يعلم من كونه مبنيا على الفرع الثانى ان العبارة الظاهرة ههنا ان يقال هل يمكن من الله تعالى احداث الالم بالوهى اولا وحينئذ يكون جزئيا من جزئيات الفرع الثانى فلاحاجة اى افراده ولذلك لم يذكره الآمدى * المقصد الثالث * فى البحث عن امور صرح بها القرآن وانعقد عليها الاجماع وهم يأولونها * الاول الطبع) قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم (والختم) ختم الله على قلوبهم (والاكنة) وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه (ونحوها) كالاقفال فى قوله تعالى ام على قلوب اقفالها فذهب اهل الحق الى انها عبارة عن خلق الضلال فى القلوب وذلك لان هذه الامور فى اللغة موانع فى الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال فى القلوب مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطراد الا ان يمنع مانع والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة (اولوها بوجوه * الاول) وهو لاوائل المعتزلة (ختم الله على قلوبهم) الى آخر الآيات (اى سماها مختوما عليها) ومطبوعا عليها ومجعولا عليها اكنة واقفال ووصفها بذلك (كما قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا) اى سموهم بذلك ووصفوهم بالانوثة اذ لاقدرة لهم على الجعل الحقيقى (الثانى) وهو للجبائى وابنه ومن تابعهما (وسمها) اى وسم الله قلوب الكفار (بسمات) وعلامات (تعرفها الملائكة فتميز بها الكافر من المؤمن) وذلك لان الختم والطبع فى اللغة هو الوسم ولا يمتنع ان يخلق الله فى قلوب الفجار سمة تميز بها عن قلوب الابرار وتبين تلك السمة للملائكة فيذمون من اتسم بها وفى ذلك مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة يتحقق بها ذمه ولعنه من الملائكة كان ذلك سببا لانزجاره عنه (الثالث) وهو للكعبى (منع الله منهم اللطف المقرب الى الطاعة) المبعد عن المعصية (لعلمه انه لاينفعهم) ولا يؤثر فيهم (فلما لم يوفقوا لذلك اللطف (فكأنهم ختم على قلوبهم) لان قطع اللطف مانع من دخول الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة والاقفال موانع من الدخول (الرابع) وهو لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة (منعهم الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا) لذلك (كمن يمنع دخول الايمان قلبه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص كلا فعل وهو) اى ما ذكروه من التأويل (مع الابتناء على اصلهم الفاسد) وهو ان منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز اسناده الى الله سبحانه وسيأتيك بيان فساده (يبطله ذكر الله تعالى هذه الاشياء فى معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك) حيث قال سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لايؤمنون ختم الله على قلوبهم اى لايؤمنون لاجل الختم وذلك لان قوله ختم استيناف لبيان السبب (وشئ مما ذكرتم لايصلح لذلك) اى لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة والاقفال على قلوبهم لايمنع من الايمان وكذا الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص لايقتضى امتناع الايمان فلا يصح الحمل عليها * (الثانى) من تلك الامور التى يأولونها (التوفيق والهداية) فان الشيخ الاشعرى واكثر الائمة من اصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوى لان الموافقة انما هى بالطاعة وبخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل تهيئ الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة

٢ **قوله** لاستلزامه التغير فى صفاته الحقيقية) قد ذكرنا فى مباحث العلم ان مذهب ابى على ومتابعيه كون علم الله تعالى صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى وان كان مخالفا لقواعد الفلاسفة فالتغير فى العلم تغير فى الصفة الحقيقية عندهم وجميع الصفات على هذا باعتبار خصوصيات العلم واما غيرهم فلا ينبغى ان يحمل كلامهم على الالزام كما نبهت فيما سبق على مثله

قوله قد تناقض كلامهم الخ) قد يعتذر عنه بانهم انما ادعوا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لان العلم بها يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هى جزئيات جسمانية احساس لايمكن الا بالحواس الجسمانية لاعلم فلا تناقض ودفع هذا الاعتذار بان كون ادراك الجزئيات الجسمانية محتاجا الى آلات جسمانية انما هو فى حقنا لا بالنسبة الى الواجب تعالى

قوله يعم المفهومات كلها) اورد على معلومية الكل اى جميع الموجودات والمعدومات لله تعالى بان العلم نفس التميز اوصفة توجبه ولاشئ بعد الجميع يعقل تميزه عنه وما قيل من انه لامعنى للعلم بالمجموع الا العلم بآحاده فيكفى تميز كل فرد ولا يجب تميز الكل لايلتفت اليه لانه اذا علم كل واحد يكون جميع الآحاد ايضا معلوما والمعلومية تقتضى التميز وقد يجاب بان العلم يوجب تميزا فيما يوجد هناك غير اذ لو لم يتميز المعلوم حينئذ عن ذلك الغير لم يكن هو بالمعلومية اولى واما حيث لاغير فلا نسلم لزوم التميز فان التميز فرع تحقق المتميز عنه البتة والحق فى الجواب ان التميز ههنا عن الغير الذى هو كل واحد من الآحاد

قوله وهو ان الموجب للعلم ذاته) اما بواسطة المعنى اعنى العلم على ما هو رأى الصفاتية او بدونها على ما هو رأى النفاة

قوله والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات) قيل هذا يتوقف على اثبات كون الاشياء متساوية فى صحة المعلومية ولعل المخالف لايسلم ذلك

قوله من قال من الدهرية) المفهوم من سياق كلامه ان الدهرية يثبتون الواجب تعالى واما ما سيذكر فى النبوات من ان الدهرية على اختلاف اصنافهم ينفون القادر المختار فكأنه محمول على نفى القدرة والاختيار وان كان بعيدا من المشهور ٢

لاخالق القدرة اذلاتأثيرلها وحملوا الهداية على معناها الحقيقى اعنى خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة (اولوهما بالدعوة الى الايمان والطاعة) وايضاح سبل الرشاد وتيسير مقاصدها والزجر من طرق الغواية كما فى قوله تعالى واما ثمود فهديناهم اذلاشبهة فى امتناع حمله على خلق الهدى فيهم (والذى يبطله * اى هذا التأويل (امور * الاول اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما) اى فى التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهدى وبعضهم ليس كذلك (والدعوة عامة) لجميع الامة (لااختلاف فيها) فلايصح تأويلهما بها * (الثانى الدعاء بهما نحواللهم اهدنا الصراط المستقيم) اللهم وفقنا لما تحب وترضى والطلب انما يكون لماليس بحاصل (والدعوة) المذكورة (حاصلة) فلايتصور طلبها (واختلاف الناس) ليس فى الدعوة نفسها بل (فى) وجود (الانتفاع بها وعدمه * الثالث كونه مهديا وموفقا من صفات المدح) يمدح بهما فى المتعارف (دون كونه مدعوا) اذلايمدح به اصلا فلا يصح حملهما على الدعوة * (الثالث) من تلك الامور (الاجل وهو) فى الحيوان (الزمان الذى علم الله انه يموت فيه فالمقتول عند اهل الحق ميت باجله) الذى قدره الله له وعلم انه يموت فيه (وموته بفعله تعالى) ولا يتصور تغيرهذا المقدر بتقديم ولاتأخير قال تعالى ماتسبق من أمة اجلها ومايستأخرون فاذاجاء اجلهم لايستأخرون ساعة ولايستقدمون (والمعتزلة قالوابل تولدموته من فعل القاتل) فهو من افعاله لامن فعل الله تعالى (و) قالوا (انه لولم يقتل لعاش الى امدهو اجله) الذى قدره الله له فالقاتل عندهم غير بالتقديم الاجل الذى قدره الله تعالى له (وادعوا فيه) اى فى تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل (الضرورة) كما ادعوها فى تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء اسبابها (واستشهدوا عليه بذم القاتل) والحكم بكونه جانيا (ولو كان) المقتول (ميتا باجله) الذى قدره الله له (لمات وان لم يقتله فهو) اى القاتل (لم يجلب) حينئذ (بفعله امرا لامباشرة ولاتوليدا فكان لايستحق الذم) عقلا ولاشرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذاكان القتل بغيرحق (و) استشهدوا ايضا (بانه ربما قتل فى الملحمة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجم الغفير فى زمان القليل بلاقتل مما تحكم العادة بامتناعه ولذلك) اى ولحكم العادة بالامتناع فى الخلق الكثير دون غيره (ذهب جماعة منهم الى ان مالايخالف العادة) كما فى قتل واحد ومايقرب منه (واقع بالاجل منسوب الى القاتل والفرق غير بين فى العقل) لان الموت فى كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل عندهم فلما ذا كان احدهما باجله دون الآخر (ولولاروم الهرب من الالزام الشنيع) وهو القدح فى المعجزات (لماقالوا به) وبيان ذلك انه لما حكمت العادة بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع ان ينسب موتهم بقتلهم فى ساعة الى الله تعالى والاكان فعلا منه خارقا للعادة لالاظهار المعجزة وذلك قدح فيها واما نسبة موت جماعة قليلة فى لحظة واحدة اليه تعالى فلا امتناع فيها فحكم العادة بالامتناع فى الكثير دون القليل هو الذى حملهم على الفرق كيلا يلزمهم ابطال المعجزات اذ نسبوا الجميع اليه والجواب ان دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لايستلزم كونه فاعلا وحكم العادة ممنوع لان مثله يقع فى الوباء * (الرابع الرزق وهو عندنا كل ما ساقه الله الى العبد فاكله فهو رزق له من الله حلالا كان او حراما اذلايقبح من الله شئ ليس) ماذكره تحديدا للرزق بل هو نفى لما ادعى من تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهب الاشاعرة هو ان الرزق كل ماانتفع به حى سواء كان بالتغذى اوبغيره مباحا كان او حراما وربما قال بعضهم هو كل مايتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لاغير قال الآمدى والتعويل على الاول فان قيل كيف يتصور الانفاق من الرزق بالمعنى الثانى الذى ذهب اليه بعضهم وقد تعالى ومما رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده (واماهم) اى المعتزلة (ففسروه بالحلال تارة فاورد عليهم ومامن دابة فى الارض الاعلى الله رزقها) فللبهائم رزق ولايتصور فى حقها حل ولا حرمة (و) فسروه اخرى (بمالايمنع من الانتفاع به فيلزمهم ان من اكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه وهو خلاف الاجماع) من الامة قبل ظهور المعتزلة (كل ذلك) الذى يرد عليهم ويلزمهم (ناع عليهم فساد اصلهم فى الحكم على الله بيجوز ولايجوز) وذلك الاصل هو قاعدة الحسن والقبح العقليين فانهما منشأ لاباطيل

٢ **قوله** لان العلم نسبة الخ) قيل هذا انما يدل على عدم العلم بالعلم لابالذات كما تراه الفلاسفة ومتأخروا المعتزلة والجواب ان المراد ان العلم بالمعنى المصدرى اعنى الكشف والتميز نسبة لايلايمه تقرير الجواب فتأمل

قوله والجواب منع كون العلم الخ) هذا الجواب لايناسب ماذكره فى آخر المقصد الاول من مقاصد العلم فى موقف الاعراض وقد ذكرت هناك فلينظر فيه

قوله قلنا هى تقتضى الخ) قيل العلم كما هو المختار صفة توجب تميزا وانكشافا ولاشك فى ان التميز والانكشاف نسبة بين العالم والمعلوم لابين العلم واحدهما فيعود الاشكال ويحتاج الى الجواب التسليمى الذى ذكره وبالجملة ظهور المعلوم للعالم نسبة بينهما بالذات والعلم مرآة وآلة لتلك النسبة ونسبة الشئ الى صاحبه اولى واقدم من نسبته الى آلته

قوله ونسبة اخرى بينهما و بين العالم) كون هذه النسبة نسبة اخرى لايتوقف على تحقق التغاير بين العالم والمعلوم ولو بالاعتبار حتى يردان الكلام ههنا مسوق على نفى اقتضاء ذلك التغاير لجواز ان يكون لشئ واحد بالنسبة الى شئ آخر بعينهما نسبتان متغايرتان فان علم زيد بنفسه له نسبة الى زيد بالقيام ونسبة اخرى اليه بالتعلق نعم بعد تحقق النسبتين حصل له وصفا العالمية والمعلومية وتحقق التغاير الاعتبارى لكن هذا التغاير متفرع على تلك النسبة لاسابق عليها كما مر فى بحث العلم من موقف الاعراض والمنفى هو اقتضاؤه سبق التغاير

قوله اعتبرت بالعرض فيما بينهما) فلا يلزم المغايرة بين العالم والمعلوم لان معناه حينئذ تعلق علمه بالمعلوم فلا يقتضى الامغايرة العلم للمعلوم

قوله فان التغاير الاعتبارى كاف الخ) قيل التغاير الاعتبارى انما يكفى فى تحقق النسبة بحسب الاعتبار لابحسب نفس الامر فلايثبت كونه تعالى عالما بذاته فى نفس الامر بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الاول وقد مر فى بحث العلم جوابه فليتذكر

قوله اذ قد تحقق النسبة بينه و بين جميع اجزائه) ان اراد النسبة الواحدة نمنعها ولايلزم من انتفائها عدم علمنا الاحد اجزائنا لجواز ٢

كثيرة متفرعة عليها و بطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان اصلها (الخامس فى الاسعار) وهو الرخص والغلاء (المسعر هو الله على اصلنا كما ورد فى الحديث) حين وقع غلاء فى المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه السلام وقالوا سعر لنا يارسول الله فقال المسعر هو الله (واما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو) اى السعر (فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله) تعالى (وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هى من فعله تعالى ❊ المقصد الرابع ❊ انه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لايكون) فكل كائن مراد له وماليس بكائن ليس بمراد له (هذا مذهب اهل الحق) واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى (لكن) اختلفوا فى التفصيل (منهم من لايجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا) فلا يقال الكفر او الفسق مراد الله تعالى (لايهامه الكفر) وهو ان الكفر او الفسق مأمور به لما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة (وعند الالباس يجب التوقف) عن الاطلاق (الى التوقيف) والاعلام من الشارع (ولاتوقيف ثمه) اى فى الاسناد تفصيلا (وذلك) الذى ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لاتفصيلا (كما يصح) بالاجماع والنص (ان يقال الله خالق كل شئ ولا يصح ان يقال انه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير) مع كونها مخلوقة له اتفاقا (وكما يقال له كل مافى السموات والارض) اى هو مالكها (ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه) ومنهم من جوز ان يقال الله مريد للكفر والفسق والمعصية معاقبا عليها (وقالت المعتزلة هو مريد) لجميع افعاله غير ارادته الحادثة عند من اثبتها واما افعال العباد فهو مريد (للمامور به) منها (كاره للمعاصى والكفر) وتفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولايكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة (لنا اما انه مريد للكائنات) باسرها (فلانه خالق الاشياء كلها لما مر) من استناد جميع الحوادث الى قدرته تعالى ابتداء (وخالق الشئ بلا اكراه مريد له) بالضرورة (وايضا) قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فلابد فى اختصاص بعضها بالوقوع وباوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الارادة وهذا معنى قوله (فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة) كما مر (ولابد منها) اى من الصفه المرجحة فى ايجاد بعض المقدورات دون بعض وفى تخصيص الموجودات باوقاتها (واما انه غير مريد لما لايكون فلانه تعالى علم من الكافر مثلا (انه لايؤمن فكان الايمان منه محالا) لامتناع ان ينقلب العلم جهلا (والله تعالى عالم باستحالته والعالم باستحالة الشئ لايريده) بالضرورة وايضا لواراده فامان يقع فيلزم الانقلاب اولا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده (ولانه لايتصور منه) اى من العالم باستحالة الشئ (صفة مرجحة لاحد طرفيه) لان احدهما مستحيل والآخر واجب فلامعنى لترجيح الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر مراد لله مع كونه واجبا وايضا هو منقوض بما علم الله وجوده كايمان المؤمن فان احد طرفيه واجب والآخر ممتنع فلاوجه لترجيح الصفة (ويعضد هذا) الذى هو مذهبنا (اجماع السلف والخلف فى جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن) فان هذا مروى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وقد تلقته الامة بالقبول فيصح ان يكون مؤيدا بل ربما يحتج به ايضا وانما صرح بالاطلاق دفعا لتوهم التقييد بافعاله تعالى او بماليس من افعال العباد الاختيارية كما تأوله به المعتزلة ويدفع هذا التوهم انهم كانوا يوردون كلامهم فى معرض تعظيم الله واعلاء شأنه (والاول) وهو ما شاء الله كان (دليل الثانى) وهو انه تعالى غير مريد لما لايكون وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل مالم يكن لم يشأ الله (والثانى) اعنى مالم يشأ لم يكن (دليل الاول) لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاء الله (احتجوا) اى المعتزلة على انه تعالى لايريد الكفر والمعاصى (بوجوه) عقلية ❊ (الاول لو كان تعالى مريدا لكفر الكافر وقد امره بالايمان فالآمر بخلاف مايريده

ان نعلم كل جزء بنسب متعددة وان اراد مطلق نسبة لم يحصل المطلوب فليتأمل

وله لان امكان المحال محال) وايضا قد ثبت ان ما يمكن للواجب من الكمالات فهو ثابت له بالفعل والا لزم الجهل والنقص تعالى عن ذلك فيلزم وقوع المحال

وله والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء) مبنى على ان العلم بشئ اذا كان عين العلم بشئ آخر فى الجملة كان العلم بشئ عين العلم بكل الاشياء الاخر اذ الفرق بالعينية فى البعض والغيرية فى البعض الآخر تحكم لايساعده ضرورة ولا برهان

وله فيكون فى ذاته كثرة غير متناهية)هذا مما يدل على رفع الايجاب الكلى وهو ان ليس جميع غيره معلوما له تعالى ومدعاهم السلب الكلى اعنى لاشئ من الغير بمعلوم له تعالى كما سيصرح به الشارح فدليلهم لايطابق دعواهم فلو لم يذكر قوله غير متناهية لامكن تطبيقه عليه اللهم الا ان يبنى الكلام على ان نسبة ذاته الى ذاته ارجح من نسبته الى الغير امانسبته الى الغير فمما لايتفاوت فلو جاز فى البعض جاز فى الكل وفيه ما فيه فليتأمل

قوله اذ المعقول متميز عن غيره) وايضا يلزم ثبوت العلوم الغير المتناهية المتعلقة بالمعلومات الغير المتناهية كما ذكره الفرقة الثالثة

قوله تفصيلا لااجمالا الخ) يريد ان الجواب الاول كان دالا على انه تعالى يعلم غير المتناهى اجمالا لاتفصيلا وهذا الجواب دال على انه تعالى يعلمه تفصيلا لااجمالا والحق انه تعالى يعلمه اجمالا وتفصيلا فلذا اعرض عنهما واجاب عن اصل الاستدلال بوجه لامحذور فيه

قوله لايعلم الجزئيات المتغيرة) لاشك ان هذا يستلزم جهل تلك الجزئيات من بعض الوجوه ولهذا كفرت الفلاسفة فلاوجه لنفى علمه بالجزئيات المتغايرة بناء على لزوم التغير او الجهل على تقدير العلم بها والا فلابد من الفرق بين الجهلين حتى يلزم احدهما دون الآخر وقد يعتذر عنه بان ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هى جزئيات جسمانية وان كان كمالا للموجود الا انه ليس كمالا مطلقا لانه يوجب نقصانا من وجه لاستلزامه التجسم والتركب فلا استحالة فى عدم ثبوته للواجب تعالى وانت خبير بان هذا الاستلزام بسبب ان ادراك الجزئيات الجسمانية ٢

بعد) عند العقلاء (سفيها) فيلزم السفه في احكام الله (تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلنا لانسلم ان الامر بخلاف ما يريده يعد سفيها وانما يكون كذلك لوكان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المأمور به يوضحه وجوه ثلاثة ❊ الاول ان الممتحن لعبده هل يطيعه أم لا قد يأمره ولا يريد منه الفعل) اما الاول وهو ان الصادر منه امر حقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده (و) اما الثاني وهو انه لا يريد الفعل منه (يحصل مقصوده) وهو الامتحان (اطاع اوعصى) فلاسفه في الامر بما لا يريده الآمر (الثاني انه اذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانه فانه يأمره بفعل) تمهيد العذره (ويريد عصيانه فيه فان احدا لا يريد ما يفضي الى قتله) بل ما يخلصه عنه فقد امر بخلاف ما يريده ولا سفه فان قيل الموجود ههنا صورة الامر لا حقيقته فان العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله الى هلاكه اجيب بانه قد يأمر به اذا علم انه لا يحصل وكان في الامر به فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق به اصلا * (الثالث ان الملتجاء الى الامر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به بل يريد خلافه ولا يعد سفيها * (الثاني) من وجوه استدلالاتهم (لوكان الكفر مراد الله لكان فعله والاتيان به (موافقة لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثابا به وانه باطل ضرورة) من الدين (قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها) لانفكاكها عنه في الصور المذكورة قال الآمدي ويدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد منه طاعة له كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة (وقد ضايق بعض اصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكافر غير مراد من الكافر) لان القول الثاني ينبئ عن الرضاء بالكفر دون الاول (وهو لفظي) لاطائل تحته * (الثالث لوكان الكفر مراد الله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضاء بالقضاء واجب) اجماعا (فكان الرضاء بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر) اتفاقا (قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل ان الانكار) المتوجه نحو الكفر انما هو (بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية) يعني ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى (والرضاء بالعكس) اي الرضاء به انما هو باعتبار النسبة الاولى دون الثانية (والفرق بينهما ظاهر) وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر (اذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الانبياء) وهو باطل اجماعا ❊ (الرابع لو اراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع) عندكم (كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق) لان الايمان ممتنع الصدور عنه حينئذ (قلنا الذي يمتنع التكليف به) عندنا (ما لا يكون متعلقا للقدرة) الكاسبة (عادة) اما الاستحالته في نفسه كالجمع بين النقيضين واما الاستحالة صدوره عن الانسان في مجاري العادات كالطيران في الجو (لا ما يكون مقدورا) بالفعل (للمكلف به والايمان في نفسه) امر (مقدور) يصح ان تتعلق به القدرة الكاسبة عادة (وان لم يكن مقدورا) بالفعل (للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل) لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف فان المحدث مكلف بالصلاة اجماعا (فهذه دلائل العقل لهم (وربما احتجوا بآيات)تدل على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي (الاولى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء) حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا اشركنا بارادة الله تعالى ولو اراد عدم اشراكنا لما اشركنا ولما صدر عنا تحريم المحللات فقد اسندوا كفرهم وعصيانهم الى ارادته تعالى كما تزعمون انتم ثم انه تعالى رد عليهم مقالتهم وبين بطلانها وذمهم عليها بقوله (كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا ذلك) الكلام (سخرية) من النبي ودفعا لدعوته وتعللا لعدم اجابته وانقياده لا تفويضا للكائنات الى مشيئة الله تعالى فما صدر عنهم كلمة حق واريد بها باطل (ولذلك ذمهم الله بالتكذيب) لانهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب الطاعة والمتابعة (دون

٢ محتاج الى آلات جسمانية وقد تحققت ان هذا الاحتياج غير مسلم سيما بالنسبة الى الواجب تعالى

قوله يوجب التغير في ذاته من صفة الى صفة) هذا انما هو على رأي القائلين بالصفة من الفلاسفة او كلام الرازي كما نبهت عليه في الدرس السابق ولا وجه لحمل الصفة على الحالة لان بطلان التغير فيها ممنوع عند الفلاسفة ايضا ويؤيده ان المصنف اجاب بمنع لزوم التغير وصرح الشارح بانه لا يلزم التغير في صفة موجودة

قوله لان العلم عندنا اضافة الخ) رد هذا الجواب بانه لوكان علمه تعالى اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة لزم ان لا يكون الباري تعالى عالما بالحوادث قبل وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في الخارج وهو ظاهر ولا في العاقل لان المفروض ان لا صورة ولا تحقق للاضافة سواء كانت اضافة الذات او اضافة الصفة قبل تحقق المضاف اليه واجيب عنه تارة بالتزام الوجود الذهني وان لم يكن العلم عبارة عنه وقد عرفت في موقف الاعراض ما فيه واخرى بمنع ان الاضافة متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على امتيازه الذي لا يتوقف على تحققه اصلا والحق ان المقام على القول بعدم تمايز المعدومات كما هو المشهور من رأي اهل السنة لا يخلو عن اشكال واعلم ان الجواب بكون العلم اضافة محضة انما هو من طرف بعض المتكلمين اذ قد سبق ان علم الله تعالى عند الاشاعرة صفة موجودة قديمة فتجويز كونه امرا اعتباريا لا يلائمه ولو اسقط لفظ عندنا لكان اظهر

قوله بل في مفهوم اعتباري وهو جائز) توضيح هذا على ما ذكره الرازي وغيره ان العلم القديم كالمرآة التي تتوارد عليها الصور المختلفة فعند ورودها يتغير تعلق المرآة لا نفسها واعترض عليه بان اللائح منه ان العلم صفة ينكشف بها الحادث عند حدوثه لا قبله وهو مذهب ابي الحسين حيث قال علمه تعالى بالحوادث يحدث عند حدوثها ويزول عند زوالها والقوم قد نسبوه الى تجهيل الصانع تعالى عن ذلك وان كان له وجه دفع سيذكره عن قريب

قوله وادراك المتشكل انما يحتاج الخ) هذا كلام تنزلي والا فقد صرح الشارح في مباحث القوى الباطنة ان ارتسام ماله امتداد في النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصور فيهما كحلول ٢

الكذب) لان ذلك الكلام فى نفسه صدق وحق (وقال آخر اقل فلله الحجة البالغة فلوشاء لهداكم اجمعين) فاشار الى صدق مقالتهم وفساد غرضهم (الثانية كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها) فانها تدل على ان ما كان سيئة اى معصية فانه مكروه عند الله والمكروه لايكون مرادا (قلنا) اراد كونه (مكروها للعقلاء منكرا لهم فى مجارى عاداتهم لمخالفته المصلحة) فليس قوله عند ربك ظرفا لقوله مكروها (او) اراد بقوله مكروها كونه (منهيا عنه مجازا) وانما يرتكب هذا التجوز (توفيقا للادلة) اى جمعا بين هذه الآية و بين ما ذكرناه من الدلائل (الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد (كائن) بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مراد الله (قلنا اى) لا يريد (ظلمه) لعباده لاظلم بعضهم على بعض فانه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد (و) لاكائن بل (تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان) ذلك التصرف (لايكون ظلما) بل عدلا وحقا (الرابعة والله لايحب الفساد والفساد كائن والمحبة) هى (الارادة) فالفساد ليس بمراد (قلنا بل) المحبة (ارادة خاصة وهى مالايتبعها تبعة) ومؤاخذة (ونفى الخاص لايستلزم نفى العام الخامسة ولا يرضى لعباده الكفر) والرضاء هو الارادة (قلنا الرضاء ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر و يعترض عليه) و يؤاخذه به (و يؤيده ان العبد لايريد الآلام والامراض) وليس مأمورا بارادتها (وهو مأمور بترك الاعتراض) عليها فالرضاء اعنى ترك الاعتراض يغاير الارادة (ثم هذه الآيات معارضة بآيات) اخرى (هى ادل على المقصود منها الاولى ولوشاء الله لجمعهم على الهدى الثانية ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة فلوشاء لهداكم اجمعين) والمعتزلة حملوا المشيئة فى هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القسر والالجاء وليس بشئ لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه (الرابع اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم) وتطهير القلوب بالايمان فلم يرد الله ايمانهم (الخامسة انما يريد الله ليعذبهم بها فى الحياة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون) فموتهم على الكفر مراد لله (السادسة ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس) والمخلوق لها لايراد ايمانه ولا طاعته بل كفره ومعصيته (السابعة انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) والاستدلال بهذه الآية بعيد جدا اذ ليست عامة للكائنات ولا دالة على ارادة المعاصى بل على انه اذا اراد الله شيئا كونه على ايسر وجه و يمكن ان يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس بمراد لله تعالى اذ لو كان مراداله لكان مكونا واقعا لكنه مدفوع بأن المعنى اذا اردنا تكوينه فيختص بافعاله ولا يتناول المعاصى على رأيهم (وذلك) اى ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم (فى القرآن كثير ❊ خاتمة ❊ للمقصد الرابع (فى نقل رأى الفلاسفة فى القضاء والقدر قالوا الموجود اما خير محض) لاشر فيه اصلا (كالعقول والافلاك واما الخير غالب عليه كما فى هذا العالم) الواقع تحت كرة القمر (فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة اكثر منه) وكذلك الالم كثير واللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر فى هذين القسمين واما ما يكون شرا محضا او كان الشر فيه غالبا اومساويا فليس شئ منها موجودا ولما كان لقائل ان يقول لما ذالم يجرد هذا العالم عن الشرور اشار الى جوابه بقوله (ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية) لان ما يمكن براءته عن الشرور كلها فهو القسم الاول وكلامنا فى خيرات كثيرة تلزمها شرور قليلة بالقياس اليها وقطع الشئ عما هو لازم له محال وحينئذ (فكان الخير واقعا بالقصد الاول) داخلا فى القضاء دخولا اصليا ذاتيا (و) كان (الشر واقعا بالضرورة) وداخلا فى القضاء دخولا بالتبع (والعرض و) انما (التزم فعله) اى فعل ما غلب خيره (لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذى به حياة العالم لئلا ينهدم به دور معدودة اولا يتألم) به (سائح فى البر او البحر) يرشدك الى ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قطعت سلم باقى البدن والا سرى الفساد اليه فانه يأمر بقطعها و يريده تبعا لارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلابد للعاقل ان يختاره وان احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا عن ان يعد حكيما فاعلا لما يفعله على ما ينبغى واعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لايزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها واحوالها واما عند

٢ الاعراض فى محالها وهو ممنوع وتلخيصه ان كون الشئ ذا مقدار انما هو بحسب الوجود الخارجى وانطباعه فى النفس بحسب الوجود الذهنى فلا محذور ولا حاجة الى آلة جسمانية

قوله وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة) اعترض عليه بانه ان سلم ان العلم بانه وجد وسيوجد واحد لكن لاشك ان العلم بانه معدوم والعلم بانه موجود متغايران فاذا كان زيد معدوما علم انه معدوم واذا وجد علم انه موجود فيلزم التغير ولا يدفعه هذا الجواب وقد يجاب بان العلم بانه وجد والعلم بانه سيوجد اذا كان واحدا فقبل وجوده يعلم انه معدوم و يعلم انه سيوجد فاذا وجد يعلم بالعلم الاول انه كان معدوما و يعلم بالعلم الثانى انه موجود فلم يزل العلم بانه معدوم بل علم بهذا العلم انه كان معدوما فاين يلزم التغير والحق ان ما سيذكره الشارح بقوله وتوضيحه الخ يشير الى توجيه جواب المشايخ ويدفع عنه الاعتراض المذكور

قوله كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية) فيه بحث لان الله سبحانه ليس بواقع فى الزمان وكذا صفاته لكن لاشك انه مقارن له كما ان وهذه المقارنة تكفى فى اتصاف الزمان مقيسا اليه تعالى بالاوصاف الثلثة وبالجملة المكان مجتمع الاجزاء حاضر عنده تعالى ولا يتصور فيه القرب والبعد بالنسبة اليه سبحانه لانه ليس بمكانى وهذا ظاهر واما الزمان فاجزاؤه ممتنعة الاجتماع فى الوجود وكذا الزمانيات قد لاتكون مجتمعة فيه فالقول بان نسبته تعالى الى جميع الازمنة سواء مع مقارنته لليوم مثلا بناء على انه ليس بواقع فى الزمان لايخلو عن اشكال فالاولى فى بيان عدم لزوم التغير اصلا ان يترك القياس على المكان ولا يبنى الكلام على انه تعالى ليس زمانيا بل يقال ان الله تعالى يعلم ان الجزء المعين من الزمان لاباعتبار المضى والاستقبال والحضور بل بحسب ذاته تعالى ظرف للحادث الفلانى والعلم بهذا الوجه لايتغير بتغير الازمنة سواء كان العالم زمانيا اولا وهذا ظاهر عند التأمل

قوله قال بعض الفضلاء الخ) قال الاستاذ المحقق ما ذهبوا اليه من ان العلم بالجزئيات المتشكلة يحتاج الى الآلات الجسمانية ينافى ما حمل عليه هذا الفاضل مذهبهم فى هذه المسئلة فنافاه مذهبهم على اى محمل حمل لاصل من اصولهم المقررة عندهم لازمة لامجال لتخليصهم عنها

الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم

المقصد الخامس في الحسن والقبح * القبيح

عندنا (ما نهي عنه شرعا) نهي تحريم او تنزيه (والحسن بخلافه) اى ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه (ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك) اى حسن الاشياء وقبحها (عائدا الى امر حقيقي حاصل (في الفعل) قبل الشرع (يكشف عنه الشرع) كما زعمه المعتزلة (بل الشرع هو المثبت له والمبين) فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع (ولو عكس) الشارع (القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر) فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة (وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما) هو (العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه) اما لذاته واما لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم (والشرع كاشف ومبين) للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلاثة (وليس له ان يعكس القضية) من عند نفسه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص والاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه (ولا بد اولا) اى قبل الشروع في الاحتجاج (من تحرير محل النزاع) ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد (فنقول) وبالله التوفيق (الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنقص) فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان (يقال العلم حسن) اى لمن اتصف به كمال وارتفاع شان (والجهل قبيح) اى لمن اتصف به نقصان واتضاع حال (ولا نزاع) في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها و(ان مدركه العقل) ولا تعلق له بالشرع (الثاني ملاءمة الغرض ومنافرته) فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا (وقد يعبر عنهما) اى عن الحسن والقبح بهذا المعنى (بالمصلحة والمفسدة) فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما (وذلك ايضا عقلي) اى مدركه العقل كالمعنى الاول (ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه) وموافق لغرضهم (ومفسدة لاوليائه) ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية والا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين (الثالث تعلق المدح والثواب) بالفعل عاجلا وآجلا (او الذم والعقاب) كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب (وهذا) المعنى الثالث (هو محل النزاع فهو عندنا شرعي) وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها (وعند المعتزلة عقلي) فانهم (قالوا للفعل) في نفسه مع قطع النظر عن الشرع (جهة محسنة) مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا (او مقبحة) مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا (ثم انها) اى تلك الجهة المحسنة او المقبحة (قد تدرك بالضرورة) من غير تأمل وفكر (كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار) فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف (وقد تدرك بالنظر كحسن

---

٢ قوله الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع الخ) لا يخفى انه اذا ارجع كلام المشايخ الى ما مر نقله من الفلاسفة لم يتم هذا الاحتجاج اذ حقيقة سيقع وحقيقة وقع وان كانا متغايرين الا انه لا يتحقق سيقع ووقع بالنسبة الى من ليس علمه زمانيا ولا يتصور بالنسبة اليه ماض ومستقبل

قوله فقد رجع الثالث الى الاول) قد يجاب عنه بان المقصود من الوجه الثالث ان كلا من العلمين ينفك عن الآخر وانفكاك الشيء عن نفسه محال فثبت تغايرهما وهو ظاهر الا انه ضم اليه تغاير المتعلقين لزيادة الاستظهار ويشهد به شهادة بينة قوله وقد يعبر الخ فانه صريح في بيان انفكاك كل منهما عن الآخر فعلى هذا لم يرجع الثالث الى الاول

قوله والصواب كما هو في الاربعين) رد عليه بانه يدل على تغاير العلمين بالاعتبار لا بالذات وهو المراد وذلك لان الشيء الواحد يجوز ان يكون معلوما باعتبار ومجهولا بآخر واجيب بان المراد انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع في الجملة مع الجهل بانه عالم بانه وقع من كل الوجوه فعلى هذا يثبت تغاير العلمين بالذات

قوله ورد عليه بانه يلزم الخ) قد يجاب عنه بان الثابت في الازل انه سيوجد زيد فيعلم حينئذ كذلك وعند ما زال هذا الثابت ووجد زيد علم انه وجد وهكذا فلا يلزم التجهيل

قوله كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به) قد سبق منا المناقشة في هذا التمثيل وتوجيهه وبيان ان انتفاء لزوم العلوم الغير المتناهية على تقدير جواز تعلق العلم الواحد بالتعدد يكون العلم بالعلم نفسه بوجه آخر فليتدبر

قوله في القدم والحدوث) اى الازلية والتجدد

قوله عالمية تعالى تعلق الذات الخ) قيل المماثلة ان لم يثبت بمجرد التعلق بطل اصل الدليل اذ لا مساواة بين علمه تعالى وعلمنا الا في التعلق بمعلوم واحد وان ثبت فقد تساوى ذات الله تعالى علمنا في التعلق فيلزم ان يكون ذاته تعالى مثلا لعلومنا وانه محال فاذا لم يثبت المماثلة بين ذاته تعالى وعلمنا مع المساواة في التعلق فكذا بين علمه وعلمنا وفيه ما فيه

قوله سلمنا التماثل الخ) لا شك ان تسليم التماثل ٣

الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لايدرك بالعقل) لابالضرورة ولابالنظر (ولكن
اذا ورد به الشرع علم ان ثمه جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان) حيث اوجبه الشارع
(او) جهة (مقبحة كصوم اول يوم من شوال) حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح فى هذا
القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما فى القسمين الاولين
فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره (ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم) الى
ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لالصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين
(الى اثبات صفة) حقيقية (توجب ذلك مطلقا) اى فى الحسن والقبيح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل
اوقبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما (و) ذهب
(ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة فى القبيح) مقتضية لقبحه (دون الحسن) اذلا حاجة به
الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة (و) ذهب (الجبائى الى نفيه) اى نفى الوصف
الحقيقى (فيهما مطلقا) فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية
واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما فى لطمة اليتيم تأديبا وظلما (واحسن ما قيل عنهم
فى العبارات الحديثة قول ابى الحسين القبيح ماليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله) اعتبر قيد
التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجأ فانه لايوصف بقبح ولاحسن وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات
الصادرة عمن لم يبلغه دعوة نبي اوعمن هو قريب العهد بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه
الكفر ممن فى شاهق الجبل فانه متمكن من العلم بالله تعالى بالدلائل العقلية واراد بقوله ليس له ان يفعله
ان الاقدام عليه لايلائم عقل العقلاء (ويتبعه) اى يتبع هذا التعريف المذكور للقبيح تعريفان آخران
لاحدهما (انه) فعل (يستحق الذم فاعله) المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك لانه لم يكن له ان يفعله
(و) ثانيهما (انه) فعل هو (على صفة تؤثر فى استحقاق الذم) اذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به
ان يفعله (والذم قول اوفعل اوترك قول اوفعل ينبئ عن اتضاع حال الغير) وانحطاط شأنه واذا
تصورت هذا التحرير فنقول (لنا) على ان الحسن والقبح ليسا عقليين (وجهان * الاول ان العبد مجبور
فى افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولاقبح) لان ماليس فعلا اختياريا لايتصف بهذه
الصفات (اتفاقا) منا ومن الخصوم (بيانه) اى بيان كونه مجبورا (ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذلك
هو الجبر) لان الفعل حينئذ واجب والترك ممتنع (وان تمكن) من الترك (ولم يتوقف) وجود الفعل منه
(على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب) يرجح وجوده على عدمه (كان
ذلك) الفعل حينئذ (اتفاقيا) صادرا بلاسبب يقتضيه فلايكون اختياريا لان الفعل الاختيارى لابدله
من ارادة جازمة ترجحه (وان توقف) وجود الفعل منه (على مرجح لم يكن ذلك) المرجح (من العبد والا)
نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه و (تسلسل) وهو محال (ووجب الفعل عنده) اى عند
المرجح الذى يتوقف عليه (والا جاز معه الفعل والترك فاحتاج) حينئذ (الى مرجح آخر) اذ لو لم يحتج اليه
وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى كان اتفاقيا كما مر واذا احتاج الى مرجح آخر نقلنا الكلام اليه
(وتسلسل فيكون) الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح (اضطراريا وعلى التقادير) اعنى امتناع
الترك وكون الفعل اتفاقيا واضطراريا (ولا اختيار للعبد) فى افعاله (فيكون مجبورا) فيها فلايتصف
شئ منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فلانه لامدخل للعقل فيهما واما عندهم
فلانهما من صفات الافعال الاختيارية (فان قيل هذا) اى استدلالكم على كون العبد مجبورا (نصب
للدليل فى مقابلة الضرورة) اذ كل واحد من العقلاء يعلم ان له اختيارا فى افعاله ويفرق بين الاختيارى
والاضطرارى منها (فلايسمع) لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة (وايضا فانه) اى دليلكم (ينفى
قدرة الله تعالى لاطراد الدليل فى افعاله والمقدمات المقدمات والتقرير التقرير) فيقال ان لم يتمكن
من الترك فذاك وان تمكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجح الى آخر مامر فقد انتقض الدليل المذكور
بافعاله تعالى (وايضا فانه) اى هـذا الدليل كما ينفى الحسن والقبح العقليين (ينفى) ايضا (الحسن

والقبح

تنزل لابطال رأى المعتزلة والا فليس كمثله
تعالى شئ فى ذاته وصفاته

قوله كما فى الوجود)قال فى حواشى التجريد
المتكلمون القائلون بان الوجود مشترك متواطئ
حكموا بان الوجودات متماثلة

قوله والجواب ان التعدد فى التعلقات العلمية)
قدسبق البحث فى جواز تعلق علم واحد بالمعلومات
المتعددة وانه مبنى على ان العلم صفة حقيقية
ذات اضافة وان قيام علم مقام علوم مختلفة
لايستلزم جواز قيام صفة واحدة مقام صفات
مختلفة الاجناس حتى يلزم الاستغناء عن تعدد
الصفات فمن اراد التفصيل فلينظر فيما سبق

قوله وهى اضافية فيجوز لاتناهيها) صريح
فيما مر مرارا من ان التسلسل فى الامور الاعتبارية
وان لم تكن اعتبارية محضة ليس بمستحيل
اذلايجرى فيه برهان التطبيق باتفاق الفريقين
اللهم الا فى بعض المواد لابرهان التطبيق بل
لدليل آخر

قوله والجواب المعارضة) قيل عليه التمسك
بالدليل السمعى على العلم يستلزم الدور لان
التصديق بارسال الرسل يتوقف على التصديق
بعلم المرسل واجيب بان التمسك به على زيادة
العلم لاعلى نفسه واعلم ان الآية الواحدة هل
تعارض الآيات التى اوردها ام لااختلف الائمة
فيه فقال بعضهم تعارض اذلافرق بين القلة
والكثرة وقال بعضهم لاتعارض لان تأويل
المتعددة اصعب من تأويل الواحدة خصوصا
ان هذه الواحدة عامة وما من عام الاوقدخص
منه البعض الانادرا

قوله وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر)هذا
ليس كما ينبغى لان ائمة التفسير من المعتزلة واهل
السنة مجتمعون على ان المراد من العلم المعلوم
وقد استدل عليه الامام فى التفسير الكبير بوجوه
وكيف يكون ذلك التأويل خلاف الظاهر
وابقاء العلم على ظاهره بحذف المضاف اى
لايحيطون بشئ من متعلق علمه ليس بارجح
من تأويل العلم بالمعلوم فكلامه ههنا مما لاينبغى ان
يلتفت اليه

قوله اى على انه عالم) الانسب لماسيذكره الآن
من ان حيوة الله تعالى عند الحكماء صحة ان يعلم
ويقدر ان يقول ههنا اى على انه عالم قادر ويريد
بالقدرة المعنى المتفق عليه بيننا وبين الحكماء ٢

وافق الشرعيين) المتفرعين على ثبوت التكاليف واذا كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف (لانه تكليف مالايطاق) ونحن لانجوزه (وانتم وان جوزتموه فلا تقولون بوقوعه ولايكون كل التكاليف كذلك) اى تكليفا بما لايطاق كما لزم من دليلكم والحاصل ان كون العبد مجبورا ينافي كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعى مع انهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا والاظهر ان يقال انه ينفى الشرعيين ايضا لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لاتوصف فى الشرع بحسن ولاقبح و يستلزم ايضا كون التكاليف باسرها تكليفا بما لايطاق ولاقائل به (وايضا فالمرجح) الذى يتوقف عليه فعل العبد (داعية تقتضى اختياره) الموجب (للفعل وذلك لاينفى الاختيار) بل يثبته وهذا السؤال هو الحل وماقبله امانقض اوفى حكمه (قلنا اما الاول فان الضرورى وجود القدرة) والاختيار (لاوقوع الفعل بقدرته واختياره واستدلالنا انما هو على نفى الثانى دون الاول فلايكون مصادما للضرورة (واما الثانى) وهو النقض بافعال البارى (فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع لالمرجح اتفاقى) لااختيارى (انما هى مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة) القائلين بان قدرة العبد لاتؤثر فى فعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعى (ونحن لانقول بها فان الترجيح بمجرد الاختيار) المتعلق باحد طرفى الفعل لالداع (عندنا جائز ولايخرج ذلك الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم فى مسئلة الهارب من السبع و العطشان الواجد للقدحين المتساويين) واذ لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى (وايضا) على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جاريا فى فعله تعالى لان اختياره متمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلايحتاج الى مرجح آخر حتى يلزم التسلسل فى المرجحات كما فى فعل العبد اذ كان مرجحه صادرا عنه اذلابد ان يكون ذلك الصادر عنه حادثا محتاجا الى آخر فالمقدمة القائلة بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة فى حقه تعالى بل فى حق العبد والى ماقررناه اشار بقوله (فمرجح فاعليته تعالى قديم) هو ارادته وقدرته المستندتان الى ذاته ايجابا والمتعلقتان بالفعل فى وقت مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل انتفى الاختيار والاجاز ان يصدر معه الفعل تارة ولايصدر اخرى فيكون اتفاقيا كما مر فى العبد قلنا لنا ان نختار الوجوب ولامحذور لان المرجح الموجب ارادته المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعا وقد مر هذا مرة مع الاشارة الى مافيه من شائبة الايجاب (ولايحتاج) ذلك المرجح القديم (الى مرجح) آخر حتى يتسلسل (اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان) بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث محتاج الى مؤثر فان كان مؤثره العبد تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا فى فعله (واما الثالث) وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين (فلايجب عندنا فى الواجب الشرعى تأثير قدرة الفاعل فيه بل يجب ان يكون الفعل مما هو مقدور عادة) اى يكون ممايقارنه القدرة والاختيار فى الجملة ولايكفى ذلك فى الواجب العقلى عندكم اذلابد فيه من تأثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعى (واما الرابع) وهو الحل (فمقصودنا) من دليلنا على كون العبد مجبورا ومضطرا (ان العبد غير مستقل بايجاد فعله من غير داع) واختيار يترتب على ذلك الداعى و يوجب الفعل (يحصل) اى ذلك الداعى مع مايترتب عليه (لابخلق الله تعالى اياه وقد بيناه) اى عدم استقلاله بهذا المعنى (وذلك كاف فى عدم الحكم) بالحسن والقبح (عقلا اذلافرق بين ان يوجد الله الفعل) فى العبد (كما قاله الشيخ و بين ان يوجد مايجب الفعل عنده كما قاله بعض اصحابه) كامام الحرمين (وفى كونه مانعا من حكم العقل) بالحسن والقبح (عند الخصم) فاذا كان داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله فقدتم مطلوبنا * (الثانى) من الوجهين وانماينتهض حجة على غير الجبائى (لوكان قبح الكذب ذاتيا) اى لذاته اولصفة لازمة لذاته (لماتخلف) القبح (عنه لان مابالذات) وكذا ماهو بواسطة لازم الذات (لايزول) عن الذات وهو ظاهر (واللازم باطل فانه) اى الكذب (قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبى) من ظالم (بل يجب

---

٢ **قوله** لانها فى حقنا اما اعتدال المزاج النوعى) لفظة ما من عبارة الشارح اوردها لينضم اليها قوله واما قوة تتبع ذلك الاعتدال وانما لم يذكر المصنف هذا المعنى الاخير لانه اورده وحده فى اول بحث الكيفيات النفسانية فاورد ههنا معنى آخر تنبيها على الخلاف اوعلى تحقيق الحق كما اشرنا اليه هناك

قوله ومن المعتزلة انها صفة) القائلون به قدماء المعتزلة المثبتون للاحوال لامتأخروهم النافون لها القائلون بان صفاته تعالى عين ذاته وتعليلهم صحة العالمية والقادرية بها لاينافى تعليلهم نفس العالمية والقادرية بالالوهية كما سبق

قوله فعليه بالدليل) اى فليتمسك بالدليل اوفالدليل واجب عليه على ان الباء زائدة وعليه خبر مقدم على المبتدأ افادة للحصر

قوله فى انه تعالى مريد) قالوا الفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار هو الارادة مع ملاحظة ماللطرف الآخر فكأن المختار ينظر الى الطرفين و يميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذى يريده

قوله هى احاطة علم الاول) اى علمه المحيط على نمط قولهم العلم حصول الصورة مريدا به الصورة الحاصلة

قوله من غير انبعاث قصد وطلب)فالاوامر والنواهى الدالة على القصد والطلب يكون عندهم مجازات عن الاقتضاء العلمى لفيضان الخير فى الكل والابعاد عن الشر

قوله وابى القاسم البلخى)هذا مع قوله فيما سيأتى قال الكعبى الخ يدل على ان ابا القاسم البلخى غير الكعبى وقال فى بحث القدرة فى شرح المقاصد ومنهم يعنى من المخالفين فى عموم قدرته تعالى ابو القاسم البلخى المعروف بالكعبى وهذا يدل على عدم تغايرهما لكن ماذكر ههنا يوافق مافى ابكار الافكار حيث قال فى بحث الارادة ومنهم النظام والبلخى والكعبى ولوثبت تعدد البلخى والكعبى لتأتى التوفيق بين الكل واعلم ان نقل الكتاب ههنا مخالف لما فى الاربعين حيث قال فيه معنى كونه تعالى مريدا فى افعال نفسه عند ابى القاسم البلخى انه موجد لها وفى افعال غيره انه آمر بها ولما فى ابكار ٢

الكذب حينئذ لانه دفع للظالم عن المظلوم (و يذم تاركه قطعا) فقد اتصف الكذب بغاية الحسن (وكذا) يحسن بل يجب (اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل) ظلما لايقال الحسن والواجب هو العصمة والانجاء وقد يحصلان بدون الكذب اذ يمكن ان يأتى بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او بقصد بكلامه معنى آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا فى نفس الامر ومن ثمه قيل ان فى المعاريض لمندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب للدفع كان الاتيان به قبيحا لاحسنا لانا نقول قد يضيق السائل عليه فى السؤال بحيث لايمكنه عدم القصد والتعريض ولو جوز حمل كلامه فى مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية او على قصد اى معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد فى شئ من الاخبار ولا يكون شئ منها كذبا اذ لا كلام الا و يمكن ان يقدر فيه من الحذف والزيادة ما يصير معه صادقا واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال فى سائر الافعال (وللاصحاب) فى ابطال التحسين والتقبيح العقليين (مسالك ضعيفة نذكرها ونشير الى وجه ضعفها احدها من قال لاكذبن غدا فاذا جاء الغد فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته واما قبيح وتركه حسن مع انه) اى تركه (يستلزم كذبه فيما قاله امس ومستلزم القبيح قبيح) فيلزم ان يكون هذا الترك حسنا وقبيحا معا وهو باطل فتعين الاول وهو ان لايكون قبح الكذب ذاتيا لانقلابه حسنا وهو المطلوب (قلنا لانسلم ان مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فتتعدد جهة الحسن والقبح فيه وانه غير ممتنع) فيكون مثلا الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ماهو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبيح الذى هو الكذب فيما قاله امس قبيحا ومثل ذلك جائز عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك حجة عليهم كما ان الوجه الثانى كذلك اذ يتجه هناك ان يقال لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ماهو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والانجاء وقد نبهناك على ذلك (او نلتزم قبحه) اى قبح كلامه فى الغد (مطلقا لانه قبيح اما لذاته) ان كان كاذبا (واما لاستلزامه القبيح) ان كان صادقا (ونقول الحسن) كالكلام الصادق فيما نحن فيه (انما يحسن اذا لم يستلزم القبيح) وانت خبير بان انقلاب الحسن الى القبيح انما يأتى على القول بالوجوه الاعتبارية فضعف هذا المسلك انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة كلها (الثانى) من المسالك الضعيفة (من قال زيد فى الدار ولم يكن) زيد فيها (فقبح هذا القول اما لذاته) وحده (او مع عدم كون زيد فى الدار) اذ لاقائل بقسم ثالث (والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحه وان كان زيد فى الدار والثانى لانه يستلزم كون العدم جزء علة الوجود قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم كون زيد فى الدار والشرط لايمتنع ان يكون عدميا الثالث قبحه) اى قبح الكلام الكاذب (لكونه كذبا ان قام بكل حرف) منه (فكل حرف كذب) اذ المفروض انه متصف بالقبح المعلل بالكذب (فهو خبر) لان الكذب من صفات الخبر (و بطلانه ظاهر وان قام بالمجموع فلا وجود له لترتبها) اى ترتب الحروف (وتقضى المتقدم منها (عند حصول المتأخر) واذ لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذى هو صفة ثبوتية فالمصنف ردد فى نفس القبح هل هو قائم بكل حرف او بمجموعها واما الآمدى فانه قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضى لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه او لآحادها والاول باطل لأن مالا وجود له لايتصف بصفة مقتضية لامر ثبوتى لان المقتضى له لابد ان يكون ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم والثانى باطل ايضا لان مقتضى القبح فى الخبر الكاذب انما هو الكذب ولا يمكن قيامه بكل حرف والا كان كل حرف خبرا وهو محال (قلنا هو) اى القبح (من صفاته النفسية لا من صفاته المعنوية (فلا يستدعى صفة) يكون هو معللا بها (كما هو مذهب بعضهم) القائلين بان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات حقيقية قائمة بها وهذا الجواب انما يتجه على تقرير الآمدى واما على تقرير الكتاب فينبغى ان يقال ليس يلزم من كون القبح ذاتيا اى مستندا الى ذات الشئ ان يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوعه صفة لامر عدمى لجواز ان يقتضى

(ذات)

---

٢ الافكار حيث قال فيه واما النظام والكعبى والبلخى فانهم قالوا ان وصف الله تعالى بالارادة شرعا فليس معناه ان اضيف ذلك الى افعاله الا انه خالقها وان اضيف الى افعال العباد فالمراد انه تعالى آمر بها ولعل هناك نقلا آخر منهم اختاره المصنف والشارح وان لم نطلع عليه

قوله ان ظنه او اعتقاده الخ) انما زاد الشارح قوله او علمه به بناء على ان الظن وكذا الاعتقاد يستحيل فى حقه تعالى مع عموم قوله كل عاقل اياه اذ المراد به العالم ثم هو كلام المعتزلة ولا يتوقف الاطلاق عندهم على التوقيف بل يكفى صحة المعنى واما قول المصنف ان ظنه واعتقاده فمن قبيل التعميم بعد التخصيص ليتناول الاعتقاد والظن اللهم الا ان يخصص بالجازم اصطلاحا كما اشار اليه فى تعريفات العلم

قوله بالداعية) التاء فيه للمبالغة كما فى علامة او للنقل من الوصفية الى الاسمية وقد يستعمل بدون التاء ايضا كما سيجئ فى كلام الشارح

قوله زائدة على الداعى) وهو الميل التابع لاعتقاد النفع كما مر فى موقف الاعراض

قوله وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا) رد بان هذا المعنى لايصلح مخصصا لاحد طرفى المقدور وهو المعنى بالارادة وبان اثبات هذا المعنى لايخرج عن الايجاب

قوله وقال الكعبى هى فى فعله العلم بما فيه المصلحة) المذكور فى المحصل وغيره ان معنى ارادته تعالى فعل نفسه عند الكعبى علمه به واما ماذكره الشارح من ان معناه علمه بما فيه من المصلحة فما رأيته الا فى شرح الابهرى على انه قد يرد عليه بأنه قول ابى الحسين كما سبق والسياق يدل على تغاير مذهبهما وان امكن ان يدفع بان التغاير باعتبار اختلافهما فى معنى ارادة فعل الغير

قوله فلابد لتخصيصه الخ) ولا يجوز اسناد التخصيص الى نفس الذات من غير اثبات صفة زائدة على نحو ما مر فى الحياة لانه ينفى القدرة

قوله وليس ذلك المخصص القدرة) اعترض عليه الطوسى فى تلخيص المحصل بانه مناقض لما ذهبوا اليه من ان المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح وجوابه ان المراد بالمرجح المنفى لزومه هو الداعية لا المطلق حتى يشمل الارادة ايضا واليه اشار المصنف حيث قال فى مباحث الارادة من الموقف الثالث لا اقول لايكون للفعل مرجح ؟

ذات الشئ اتصافه بصفة اعتبارية يستحيل انفكاكها عنه (او يقوم) القبح (بكل حرف بشرط
انضمام الآخر اليه فقبحه لكونه جزء خبر كاذب او) يقوم القبح (بالمجموع لكونه كاذبا فما هو جوابكم
فيه فهو جوابنا) فى قيام القبح به (الرابع كونه) اى كون الفعل (قبيحا ليس نفس ذاته) ولا جزأ منها
(لتعقلها دونه بل زائد) عليها (وانه موجود لانه نقيض اللاقبيح القائم بالمعدوم فيلزم) حينئذ
(قيام المعنى) الذى هو القبح (بالمعنى) الذى هو الفعل (قلنا قد سبق الكلام على مقدماته) فان نقيض
العدمى لا يجب ان يكون موجودا وارتفاع النقيضين انما يستحيل فى الصدق دون الوجود وايضا
لانسلم امتناع قيام العرض بالعرض اذ لم يقم عليه دليل كما عرفت (مع انتقاضه بالامكان والحدوث)
فان هذا الدليل الذى اوردتموه على كون القبح امرا موجودا جار فيهما مع كونهما اعتباريين (الخامس
علة القبح حاصلة قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله) فلولا ان ما يقتضى قبحه حاصل قبل وجوده
لم يكن كذلك (ويلزم) حينئذ (قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم) لان مقتضى القبح صفة وجودية وقد
يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته لان قبح الفعل حاصل قبله لما عرفت وعلته اما ذات
الفعل او صفته وليس شئ منهما حاصلا قبله (قلنا) لانسلم ان القبح او علته حاصل قبل الفعل بل (يحكم
الفعل باتصافه بالقبح) و بما يقتضيه (اذا حصل وهذا) الحكم (هو المانع من فعله) والاقدام عليه
لا اتصافه بالقبح او بما يقتضيه على ان القدماء منهم زعموا ان الذوات ثابتة متقررة فى الازل فيصح
عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية (ثم للمعتزلة فى المسئلة طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان
اما الحقيقيان فاحدهما ان الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الانبياء
بغير حق) وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع الايذاء
(وليس ذلك) الجزم منهم بالقبح او الحسن (بالشرع اذ يقول به غير المتشرع ومن لا يتدين بدين اصلا)
كالبراهمة (ولا العرف اذ العرف يختلف بالامم) على حسب اختلافهم (وهذا) الذى ذكرناه
(لا يختلف) بل الامم قاطبة مطبقون عليه (والجواب ان ذلك) اى جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح
فى الامور المذكورة (بمعنى الملاءمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم) اذ لا نزاع لنا فى انهما
بهذين المعنيين عقليان (وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع) على انه قد يقال جاز ان يكون هناك عرف عام
هو مبدأ لذلك الجزم المشترك (وثانيهما ان من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه
الصدق والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا) بلا تردد وتوقف فلولا ان حسنه مركوز فى عقله
لما اختاره كذلك (وكذا من رأى شخصا قد اشرف على الهلاك وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه
قطعا) واستغرق فى ذلك طوقه (وان لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما ان كان المنقذ طفلا او مجنونا
وليس ثمه من يراه ولا يتصور فيه غرضا من جذب نفع او دفع ضر) بل ربما يتضرر فيه بتعب شاق
فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسنا فى نفسه (الجواب اما حديث اختيار الصدق فلانه
قد تقرر فى النفوس كونه ملائما لمصلحة العالم) كون (الكذب منافرا) لها (ولا يلزم من فرض الاستواء
تحققه) فاختياره الصدق لملاءمة تلك المصلحة لا لكونه حسنا فى نفسه (واما حديث الانقاذ فذلك
لرقة الجنسية وذلك مجبول فى الطبيعة وسببه انه يتصور مثله فى حق نفسه) اى يتصور اشرافه
على الهلاك (فيستحسن فعل المنقذ له اذا قدره فيجره ذلك الى استحسانه من نفسه فى حق الغير واما)
الطريقان (الالزاميان فاحدهما لو حسن من الله كل شئ) كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما
هو لاجل النهى الذى لا يتصور فى افعاله تعالى (لحسن) اى لم يمتنع (منه الكذب وفى ذلك ابطال
الشرائع و بعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون فى تصديقه للنبى) بالمعجزة (كاذبا فلا يمكن) حينئذ
(تمييز النبى عن المتنبى) فلا تثبت الاحكام الشرعية وتنتفى فائدة البعثة (وانه باطل اجماعا ولحسن منه
ايضا خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور) الذى هو سد باب النبوة (الجواب ان مدرك امتناع
الكذب) منه تعالى (عندنا ليس هو قبحه) العقلى حتى يلزم من انتفاء قبحه ان لا يعلم امتناعه منه

٢ على عدمه بل لا يكون اليه داع.

قوله اى العلم بوقوع شئ الخ) اشار بالتفسير الى ان ليس المراد بتبعية العلم للوقوع ان العلم انما يتحقق بعد الوقوع لان ذلك انما هو مذهب ابى الحسين وقد سبق ابطاله بل المراد ان المعلوم هو الاصل فى التطابق لان العلم مثال له واعترض عليه صاحب نقد المحصل بان قولهم العلم تابع للمعلوم يناقضه قولهم ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع لاستحالة كون الموجب تابعا للموجب والجواب ان المراد بايجاب العلم بالوقوع له استلزامه اياه بنحو من استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى ينافى التبعية على ان اصحابنا يدعون الضرورة فى استواء نسبة العلم الى الضدين وعدم صلوحه مخصصا لاحد الطرفين كما سيشير اليه فان قلت هب ان العلم بوقوع شئ تبع للوقوع لكن العلم بانفع فى وجود ضد معين فى وقت معين ليس تابعا لوقوع ذلك الضد فلم لا يجوز ان يكون مخصصا له قلنا لانه يلزم ان لا يمكن ترجيح احد المتساويين كما فى حديثى العطشان والهارب على انه يلزم الايجاب حينئذ وقد ابطلوا بالدليل السابق نعم يرد على المصنف ان دليله انما يدل على مغايرة المخصص لفرد من العلم والمدعى مغايرته له مطلقا

قوله فتثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل) قيل عليه اذا وجد صفة رابعة مقتضية لتخصيص تعلق الارادة باحد الضدين فى وقت معين يتم الامر بذلك ولا يحتاج الى صفة خامسة فمن اين يلزم التسلسل واجيب بان المخصص ليس الا الارادة كما سيشير اليه فى المبحث الثانى فاذا كان نسبتها الى الجميع واحدة فلا بد لتخصيصها من ارادة اخرى ويلزم التسلسل فى الارادات فالمراد بالارادة فى قوله مغاير للعلم والقدرة والارادة هو الارادة المفروضة اولا

قوله فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها الخ) وان لم يكن لذاتها يلزم التسلسل فان قلت وجوب احد الطرفين وجوب بشرط تعلق الارادة واما بالنظر الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلق الارادة فيستوى الفعل والترك فلا يلزم الايجاب على الشق الاول قلت اذا كان التعلق لازما للارادة والارادة لازمة للذات لم يتحقق صحة الفعل والترك فى الواقع لان اللازم بوسائط كاللازم بلا واسطة فى امتناع الانفكاك وهو ٢

اذ يجوز ان يكون له مدرك آخر وقد تقدم هذا) في مباحث كونه تعالى متكلما (ودلالة المعجزة) على صدق المدعى (عادية) فلا تتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية التي ليست نقائضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع ان كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم التباس (وسيأتي وثانيهما الاجماع على تعليل الاحكام) الشرعية (بالمصالح والمفاسد) ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الاحكام بها (وفي منعه سد باب القياس وتعطل اكثر الوقايع من الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا اهتداء العقل الى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء كامر) من ان المصلحة والمفسدة راجعة الى ملاءمة الغرض ومنافرته ولا نزاع في انه عقلي نعم رعايته تعالى في احكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على اصلنا واصلكم (وقد يحتج بلزوم افحام الانبياء) وعجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين (وقدمر في باب النظر) من الموقف الاول (* تفريع * اذا ثبت ان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع) دون العقل (ثبت ان لا حكم) من الاحكام الخمسة وما ينتمي اليها (للافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل) من الافعال التي ليست اضطرارية (ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا) اى وان لم يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح واما ما لا يدرك جهته بالعقل) لا في حسنه ولا في قبحه (فلا يحكم فيه) قبل الشرع (بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل) اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه (واما على سبيل الاجمال) في جميع تلك الافعال (فقيل بالحظر والاباحة والتوقف دليل الحظر انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه) لان الكلام فيما قبل الشرع (فيحرم كما في الشاهد الجواب الفرق بتضرر الشاهد) دون الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع (دليل الاباحة وجهان * احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته الجواب ان الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه) اى في الاصل (بالمعنى المتنازع فيه ممنوع) بل انما يحكم فيه بمعنى الملاءمة وموافقة الغرض والمصلحة (* ثانيهما انه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفع به) من الثمار المطعومة وغيرها (فالحكمة تقتضي اباحته) اى اباحة الانتفاع والا كان خلقه عبثا (وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو الا كمن يغترف غرفة من بحر لا ينزف ليدفع به عطشه المهلك اترى العقل يحكم بمنع اكرم الاكرمين منه وتكليفه التعرض للهلاك كلا الجواب ربما خلقه ليصبر عنه) ويمنع هواه وشهوته (فيثاب) على ذلك وهذه منفعة جليلة (او) خلقه (لغرض آخر لا نعلمه واما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومن جهة الاباحة اذ ما لا منع منه فمباح الا ان يشترط) في الاباحة (الاذن فيرجع الى كونه) حكما (شرعيا) لا عقليا وكلا منافيه وانما يتجه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم (و) يفسر (تارة بعدم العلم) اى هناك حظر او اباحة لكننا لا نعلمه (وهذا امثل) من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم (لا لتعارض الادلة) اذ قد تبين بطلانها (بل لعدم الدليل) على احد هذين الحكمين بعينه

(* المقصد السادس * اعلم ان الامة قد اجمعت) اجماعا مركبا (على ان الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه) فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب (واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا) الخلاف في مبنى الحكم المتفق عليه (فرع المسألة المتقدمة) اعني قاعدة التحسين والتقبيح (اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل) فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه (و) نحن (قد ابطلنا حكمه وبينا) فيما تقدم (انه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد) ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح منه (و) اما (المعتزلة) فانهم (اوجبوا عليه) تعالى (بناء على اصلهم امورا) فنذكرها هنا ونبطلها بوجوه مخصوصة بها وان كان ابطال اصلها كافيا في ابطالها

٢ عين الايجاب وقد يجاب بان معنى تعلق الارادة لذاتها انها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها لا ان ذاتها تقتضي التعلق البتة حتى يلزم الايجاب ثم هذا خاصية الارادة فلا يجوز مثله في القدرة وانت خبير بان الكلام حينئذ في اتصاف الارادة باحد التعلقين مع تحقق ذاتها في الحالين كامر فالحق في الجواب هو التزام التسلسل في التعلقات كما ذكرناه في الموقف الثاني

قوله يدعون الضرورة في استواء الخ) قيل الضروري استواء نسبة العلم الى معلومه واما العلم بالمصالح فاستواء نسبته الى ما يترتب هي عليه وغيره ممنوع والحق انه لا موجود الا ويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ما هو عليه اذا لم يكن بالارادة تخصيص حينئذ بلا مخصص وبالجملة قد ثبت بالدليل انه تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك وبعد ثبوت هذا لا شك في ان علمه تعالى بوجه المصلحة لا يكفي في فعله لان هذا العلم لازم ذاته تعالى لا يفارقه قطعا فلو كفى في الوقوع لزم الايجاب كما مرت اليه اشارة

قوله اى الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم) وجه تفسير المعتزلة بهذا هو ان معتزلة البصرة ذاهبون الى انه تعالى مريد بارادة حادثة في ذاته تعالى صرح به في الابكار

قوله انه عند وجود المستعد الخ) اى المستعد بالاستعداد التام المستفاد من المعد ويلزم من هذا ان يكون المعد مخصصا لوقوع المقدور وبحسب هذا اللزوم جعل ذلك القول مأخذا ثم قيل ما ذكره كلام تخييلي لا تحقيقي اذ خلاصته ان الارادة مخصصة والمعد مخصص ولا يلزم من هذا ان الارادة هو المعد لان شرط انتاج الشكل الثاني اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب ولك ان تقول ترتيب القياس هكذا المعد مخصص وكل مخصص فهو ارادة كما دل عليه قوله اذ لا معنى للارادة الا الامر المخصص فحينئذ لا يتجه ذلك القيل .

قوله والمعدات قائمة بذواتها) اى بعض المعدات وهي الصور الجوهرية المتعاقبة على وجه يكون كل سابق معدا للاحق وهذا القدر يكفي في حل كلامهم على ما له توهم صحة ولو بوجه بعيد ولا يلزم ان يدعى ان جميع المعدات قائمة بذواتها حتى يعترض عليه بانهم صرحوا بان المعد قد يكون عرضا ٢

(الاول اللطف وفسروه بانه) الفعل (الذى يقرب العبد الى الطاعة و يبعده عن المعصية) ولاينتهى الى حد الالجاء (كبعثة الانبياء فانا نعلم) بالضرورة (ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية فيقال لهم هذا) الدليل الذى تمسكتم به فى وجوب اللطف (ينتقض بامور لاتحصى فانا نعلم انه لوكان فى كل عصر نبى وفى كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام (الاطراف مجتهدين متقين لكان لطفا وانتم لاتوجبونه) على الله تعالى (بل نجزم بعدمه) فلايكون واجبا عليه (الثانى) من الامور التى اوجبوها (الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد) على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا (ولأن التكليف اما لاغرض وهو عبث وانه لجد قبيح) خصوصا بالنسبة الى الحكيم تعالى (واما لغرض اما عائد الى الله تعالى وهو منزه عنه اوالى العبد اما فى الدنيا وانه مشقة بلاحظ واما فى الآخرة وهو اما اضراره وهو باطل اجماعا) وقبيح من الجواد الكريم (واما نفعه وهو المطلوب) لان ايصال ذلك النفع واجب لئلا يلزم نقض الغرض (فيقال لهم الطاعة) التى كلف بها (لاتكافئ النعم السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة اليها وماذلك الاكمن يقابل نعمة الملك عليه مما لايحصره بحر بك انملته فكيف يحكم العقل بايجابه الثواب عليه) واستحقاقه اياه (واما التكليف فنختار انه لاغرض) ولااستحالة فيه كما سيجئ عن قريب (او) هو (لضر قوم) كالكافرين (ونفع آخرين) كالمؤمنين (كما هو الواقع اوليس ذلك على سبيل الوجوب) بل هو تفضل على الابرار وعدل بالنسبة الى الفجار (الثالث) من تلك الامور (العقاب على المعصية زجرا عنها فان فى تركه التسوية بين المطيع والعاصى) وهو قبيح كما فى الشاهد اذا كان له عبدان مطيع وعاص (وفيه) اى فى تركه ايضا (اذن للعصاة فى المعصية واغراؤهم بها) وذلك لانه تعالى ركب فيهم شهوة القبائح فلولم يجزم المكلف بانه يستحق على ارتكاب القبيح عقابا لايجوز الاخلال به بل جوز ترك العقاب لكان ذلك اذنا من الله سبحانه للعصاة فى ارتكاب الشهوات بل اغراء بها وهو قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى (فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل) وترك العقاب لايستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون العاصى (وحديث الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جدا) يعنى انه ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية اذن واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب راجحا على تركه اذ مع رجحانه لايلزم من مجرد تجويز تركه تجويزا مرجوحا الاذن والاغراء كما ان جواز تركه بل وجوبه على تقدير اثابته التى يمكن صدورها عنه لايستلزمهما (الرابع) من الامور الواجبة عندهم (الاصلح للعبد فى الدنيا فيقال) لهم (الاصلح للكافر الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة ان لايخلق) مع انه مخلوق فلم يراع فى حقه ما كان اصلح له فلايكون الاصلح واجبا عليه تعالى *

(حكاية * شريفة (تنحى بالقلع على هذه القاعدة) القائلة بوجوب الاصلح على الله سبحانه (قال الاشعرى لاستاذه ابى على الجبائى ما تقول فى ثلاثة اخوة عاش احدهم فى الطاعة واحدهم فى المعصية ومات احدهم صغيرا فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب الثانى بالنار والثالث لايثاب ولايعاقب قال) الاشعرى (فان قال الثالث يارب لوعمرتنى فاصلح فادخل الجنة) كما دخلها اخى المؤمن (قال) الجبائى (نقول الرب كنت اعلم انك لوعمرت لفسقت وافسدت فدخلت النار قال فيقول الثانى يارب لم لم تمتنى صغيرا لئلا اذنب فلاادخل النار كما امت اخى فبهت) الجبائى (فترك الاشعرى مذهبه الى المذهب الحق) الذى كان عليه السلف الصالح (وكان) هذا (اول ما خالف فيه) الاشعرى (المعتزلة) ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشييد مبانى الحق بعون الله وحسن توفيقه (الخامس) من تلك الامور (العوض على الآلام) فانهم (قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من سيئة) كالم الحد (لم يجب على الله عوضه والا) اى وان لم يقع جزاء (فان كان الايلام من الله وجب العوض) عليه (وان كان من مكلف آخر فان كان له حسنات اخذ من حسناته واعطى المجنى عليه عوضا لايلامه له وان لم يكن له حسنات وجب على الله اما صرف المؤلم عن ايلامه اوتعويضه من عنده بما يوازى ايلامه) اى لاينقص عن ايلامه فهو احتراز عما دونه

٢ **قوله** لانه خروج عن قانون الملة) ولان فى جعل الارادة عبارة عن العدمات تسفسطا ظاهرا

قوله والاظهر ان يقال وجه الاخذ الخ) اعترض عليه بان هذا التوجيه ابعد لانه خروج عن قانون العقل الى القول بان ما ليس قائما بذاته قائم بذاته وهذا لايتصور من عاقل كيف والمقصود من توجيه الاخذ عدم نسبة هذا المحذور اليهم وحمل كلامهم على ماله توهم صحة فى الجملة وايضا محصل ماذكره الشارح انه لم يتيسر لهم القول بان مخصص الحادث بوقته موجود قبله مع انه حق ولا القول بقيام الحادث بذاته تعالى مع انه ذهب اليه جمع واستحالته مفتقرة الى البيان فالتزموا ما استحالته بديهية وبعد هذا غير مخفى وقد يجاب عنه بانهم لايقولون بان كل عرض قائم بغيره حتى يلزم القول بان ما ليس قائما بذاته قائم بذاته فيلزم الخروج عن طور العقل ويمنعون بداهة استحالة قيام العرض بنفسه حتى نقل فى شرح المقاصد ان بعضهم يقولون ان العرض نفسه ليس بضرورى بل استدلالى فكيف حكمه الذى هو استحالة قيامه بنفسه ولو سلم بداهته فانكار البديهيات واقع من العقلاء بخلاف التزام مذهب الخصم المخالف لما يعتقده سيما اذا لزم منه الكفر باعتراف الملتزم

قوله خاتمة فى ضبط مذاهب الخ) لايخفى ان هذا الضبط الذى ذكره الامام غير مستوف لجميع الاقسام التى ذكرت فى الارادة اذ لم يعلم منه ان مذهب الكعبى وابى الحسين مثلا ماذا ثم انه ذكر فيه مذاهب ستة وقد ابطل الاولين والآخرين والرابع هو المذهب الحق فلذا لم يقدح فيه واما الثالث فوجه عدم التعرض لابطاله لايخلو عن خفأ ولعل وجهه ان كونه تعالى مريدا هو المريدية وهى نفس ارادة عند ضرار القائل بانه عين الذات ولهذا ذكر فى بعض كتب الكلام ان ضرارا يقول بان الارادة عين الذات وهكذا عند النجار فى احد قوليه وهو انه امر ثبوتى معلل بذاته تعالى فهو فى التحقيق موافق لمذهب اهل السنة واذا لم يتعرض لابطاله وانما اورد مذهب الاصحاب مقابلا له باعتبار ان المريدية عندهم ليست عين الارادة والامر فى ذلك بعد القول بالارادة وتعلقها بالذات هين ٢

لامعا فوقه (ولهم بناء على هذا الاصل) الذى هو وجوب العوض المعرف عندهم بانه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال (اختلافات) ركيكة (شاهدة بفساده) اى بفساد الاصل * (الاول قال طائفة) كابى هاشم واتباعه (جاز ان يكون العوض فى الدنيا) اذ لا يجب دوامه (وقال آخرون) كالعلاف والجبائى وكثير من متقدميهم (بل يجب ان يكون فى الآخرة) لوجوب دوامه (كالثواب) وذلك لان انقطاعه يوجب الالم فيستحق بهذا الالم عوضا آخر و يتسلسل ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع * (الثانى هل تدوم اللذة المبذولة عوضا كما يدوم الثواب او تنقطع) اى هل يجب دوامه او يجوز انقطاعه وهو حاصل الاختلاف الاول وقد عرفت توجيهه هناك * (الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب) اولا فمن قال بالاحباط تمسك بانه لولاه لكان الفاسق والكافر فى كل وقت من اوقات الآخرة فى نعيم العوض وعقاب الفسق او الكفر والجمع بينهما محال ومن لم يقل به ذهب الى ان عوض اهل النار باسقاط جزء من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بان يفرق الجزء الساقط على الاوقات كيلا يتألم بانقطاع التخفيف * (الرابع هل يجوز ايصال مايوصل عوضا للآلام ابتداء بلا سبق الم ام لا) يجوز * (الخامس على الجواز هل يؤلم ليعوض او يكون ذلك مع امكان الابتداء به) على طريق التفضل (مخالفا للحكمة * السادس على المنع هل يؤلم ليعوض عوضا زائدا ليكون لطفا له ولغيره اذ يصير ذلك) الايلام (عبرة له تزجره عن القبيح) يعنى ان المانعين من جواز التفضل بمثل مايوصل عوضا اختلفوا فجوز بعضهم الايلام لمجرد التعويض واعتبر آخرون ان يكون مع التعويض شئ آخر وهو ان يكون لطفا زاجرا له ولغيره وقيد العوض بالزائد لانهم صرحوا بان العوض من الله يجب ان يكون زائدا بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لاجل ذلك العوض هذا والمذكور فى كلام الآمدى هو ان المانعين من جواز التفضل جوزوا الآلام لمجرد التعويض كالجبائى وابى الهذيل وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم يجوزوا الآلام الا بشرط التعويض واعتبار الغير بتلك الآلام وكونها الطافا فى زجر غاو عن غوايته وذهب عباد الضيمرى الى جواز الآلام لمحض الاعتبار من غير تعويض وذهب ابو هاشم الى ان الآلام لا تحسن لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض الا اذا علم الله انه لا ينفعه الا بجهة التعويض فعليك بالتأمل فى مطابقته لما فى الكتاب * (السابع البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها وتمتاز بها عن امثالها التى لا تقاسى مثلها اولا تعوض وان عوضت فهل ذلك) التعويض فى الدنيا او فى الآخرة واذا كان فى الآخرة فهل هو (فى الجنة) او فى غيرها (وان كان فى الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به انه جزاء) وانه دائم غير منقطع هذه اختلافاتهم (على ان منهم من انكر لحوق الالم البهائم والصبيان مكابرة وهربا من الزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها * المقصد السابع * تكليف مالا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آنفا) فى المقصد السادس (من انه لا يجب عليه شئ ولا يقبح منه شئ اذ يفعل مايشاء و يحكم مايريد لا معقب لحكمه ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا) كما فى الشاهد (فان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشى الى اقاصى البلاد وعبده الطيران الى السماء عد سفيها وقبح ذلك فى بداية العقول وكان كامر الجماد) الذى لاشك فى كونه سفها (واعلم ان مالا يطاق على مراتب ادناها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه (او) تعلق (ارادته او اخباره) بعدمه (فان مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة) الحادثة (مع الفعل) لا قبله (ولا تتعلق بالضدين) بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا (والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصى بكفره وفسقه مكلفا) بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المأمور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة * واقصاها ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق) واعدام القديم (وجواز التكليف به فرع تصوره) وهو مختلف فيه (فمنهم من قال لو لم يتصور) الممتنع لذاته (لامتنع الحكم) عليه (بامتناع تصوره و امتناع (طلبه) الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه (ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره

٢ **قوله** و يبطل الاول انا نعلمه الخ) فيه انه انما يتم اذا كان متصورا بالكنه على انه انما يبطل الاتحاد فى المفهوم وقد مر مثله مرارا

قوله و يبطل الثانى لزوم كون الجماد الخ) قد يجاب عنه بان المراد كونه غير مغلوب ولا مكره فى افعاله الاختيارية فلا يلزم كون الجماد مريدا وفيه ان الافعال الاختيارية هى الافعال الارادية فيؤل الى تفسير الارادة بعدم المغلوبية والمكرهية فى الافعال الارادية وانه دور ظاهر اللهم الا ان يجعل ما ذكر تعريفا لفظيا للارادة على ان اصل الاعتراض باق لان عدم المغلوبية فى الفعل الاختيارى امر سلبى يصدق بعدم الاختيار فيتناول الجماد قال فى شرح المقاصد الاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا ليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى فان قلت خصوص المحدود لا يفيد تخصيص الحد والا لم يحتج الى اشتراط المساواة قلت مراده ان فى الحد قيدا يخصصه وهو ضمير كونه الراجع اليه تعالى لكن يرد عليه ان مقصود المبطل انه لو صح اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد لقيام مصحح الاطلاق فيه ايضا فليتأمل

قوله انه يلزم عرض لا فى محل) اعترض عليه فى شرح المقاصد بان صفات البارى تعالى ليست من قبيل الاعراض عندهم والجواب ان هذا القول منهم على تقدير قدم الصفات اذ العرضية يستلزم التجدد المنافى لذلك القدم والا فعلى تقدير حدوثها انكار عرضيتها مما لا يلتفت اليه كما اشار اليه الشارح فى اول مباحث الاعراض

قوله وان نسبة مالا محل له الى جميع الذوات سواء) قيل لا نسلم استواء النسبة فان ذات الله تعالى فاعل للارادة واختصاص الفاعل بالاثر الغير القائم بغيره اولى من اختصاص غيره به وفيه مافيه

قوله فلا يكون علة للثبوت) قيل هذا انما يتم اذا كان المعلول امرا موجودا فى الخارج اما اذا كان وصفا اعتباريا فيجوز ان يكون منشاؤه وصفا اعتباريا ايضا وههنا كذلك لان كون الارادة بحيث تختص بتلك الذات لا بغيرها من الذوات اعتبارى لا تحقق له فى الاعيان

قوله فلا حاجة الى الاستدلال عليه) فان قلت ٢

واقعا) اى ثابتا لان الطالب لثبوت شئ لابد ان يتصور اولا مطلوبه على الوجه الذى يتعلق به طلبه ثم يطلبه (وهو) اى التصور على وجه الوقوع والثبوت (منتف ههنا) اى فى الممتنع لنفس مفهومه (فانه) يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هى هى تقتضى انتفاءه وتصور الشئ على خلاف ماتقتضيه ذاته لذاته لايكون تصورا له بل لشئ آخر كمن يتصور اربعة ليست بزوج فانه لايكون متصورا للاربعة قطعا بل الممتنع لذاته (انما يتصور) على احد وجهين (اما منفيا بمعنى انه

ليس لنا شئ موهوم او محقق هو اجتماع الضدين او بالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لايكون بين الضدين وذلك) اى تصوره على احد هذين الوجهين كاف فى الحكم عليه دون طلبه لانه (غير تصور وقوعه) وثبوته (ولامستلزم له صرح ابن سينا به) اى بان تصوره كذلك كما نقلناه عنه فى باب العلم (ولعله معنى قول ابى هاشم العلم بالمستحيل علم لامعلوم له) كما اشرنا اليه هنالك ايضا (و) لعله (مراد من قال المستحيل لايعلم) اى لايعلم من حيث ذاته وماهيته

* الرتبة الوسطى) من مراتب مالايطاق (ان لايتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لالنفس مفهومه) بان لايكون من جنس ماتتعلق به (كخلق الاجسام) فان القدرة الحادثة لاتتعلق بايجاد الجواهر اصلا (ام لا) بان يكون من جنس ماتتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لاتتعلق به (كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا) اى التكليف بمالايطاق عادة (نجوزه) نحن (وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها ومنعه المعتزلة) لكونه قبيحا عندهم (وبه) اى بما ذكرناه من التفصيل وتحرير التنازع فيه (يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ماقالوه فى ايمان ابى لهب) وكونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين (نصب للدليل فى غير محل النزاع) اذ لم يجوزه احد وللقائل ان يقول ماذكره من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضنا قالوا بوقوع تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزونه * المقصد الثامن * فى ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض اليه ذهب الاشاعرة) وقالوا لايجوز تعليل افعاله تعالى بشئ من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين (وخالفهم فيه المعتزلة) وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء لايجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا (لنا) فى اثبات مذهبنا (بعد ما بينا من انه لايجب عليه) تعالى (شئ) فلايجب حينئذ ان يكون فعله معللا بغرض (ولايقبح منه شئ) فلايقبح ان تخلو افعاله عن الاغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة (وجهان) يبطلان المذهبين معا اعنى وجوب التعليل ووقوعه تفضلا * احدهما لو كان فعله تعالى لغرض) من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة (لكان) هو (ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لايصلح غرضا للفاعل الا ماهو اصلح له من عدمه) وذلك لان مااستوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لايكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ماكان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه (وهو معنى الكمال) فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه (فان قيل لانسلم الملازمة لان الغرض قد يكون عائدا) الى الفاعل فيلزم ماذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا (الى غيره) فلايلزم (فليس) يلزم من كونه تعالى فاعلا لغرض ان يكون من قبيل الاول اذ ليس (كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه) بل ذلك فى حقه تعالى محال لتعاليه عن التضرر والانتفاع فتعين ان يكون غرضه راجعا الى عباده وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولامحذور فى ذلك (قلنا نفع غيره) والاحسان اليه (ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام) لانه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع والاحسان ماهو اولى به واصلح له (والا) اى وان لم يكن اولى بل كان مساويا او مرجوحا (لم يصلح ان يكون غرضا له) لما مر من العلم الضرورى بذلك بل نقول (كيف) ندعى وجوب تعليل افعاله تعالى

بمنافع العباد (وانا نعلم ان خلود اهل النار فى النار من فعل الله ولانفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة وثانيهما) اى ثانى الوجهين (ان غرض الفعل) امر (خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه) اى

---

٢ لافرق فى ذلك بينهما وبين العالم والقادر والحى والمريد فلم يدع الضرورة الدينية فى هذه وادعى فيهما قلت ثبوت الشرع يتوقف على هذه الصفات فلايمكن فيها دعوى الضرورة الدينية بخلاف السمع والبصر كما هو الظاهر .

قوله وكذا الحديث مملوء به) اشار الشارح باقحام لفظ كذا الى ان ضمير مملوء راجع الى كل من القرآن والحديث لا الى المجموع ولذا لم يقل مملوآن

قوله ولاتأويله) اى لايمكن تأويل كل من الكتاب والسنة بحيث لايثبت فيه اطلاق السمع والبصر عليه تعالى فلايقدح فيما ذكره تأويل الاشعرى السمع والبصر بالعلم بالمسموع والمبصر

قوله على مقدمات لاصحة لها) اى لجميعها بل الصحة انما هى لبعضها وهى الرابعة فتأمل

قوله المقدمة الثالثة ان المحل الخ) ليس كون هذه المقدمة ثالثة والمقدمة التى قبلها ثانية باعتبار الوقوع فى اصل الاستدلال بل فى البيان الذى اورده وذلك لان الترتيب فى اصل الاستدلال على عكس ما اورده فان ماجعله مقدمة ثانية مأخوذة من قوله فى الاستدلال وضد السمع والبصر الصمم والعمى وماجعله مقدمة ثالثة مأخوذ من قوله فيما قبله ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها

قوله والعمدة فى اثباته الاجماع) قال فى شرح المقاصد جوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه او لايراه حجة اصلا او يعتقد انه لايصح فى مثل هذا المطلوب التمسك به وبسائر الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون البارى تعالى حيا سميعا بصيرا وقد يعترض على الجواب بان المصنف لم يقل انه لاسبيل الى ماذكر سوى الاجماع حتى يتأتى الجواب المذكور بل قال ان العمدة فى ذلك هو الاجماع ويمكن ان يدفع بان مقصود المجيب منع ان العمدة هو الاجماع ليس الا كما يقتضيه سياق كلام المصنف

قوله كيف وحجة الاجماع الخ) اى كيف يعول وذلك التعويل ايضا لايخلو عن خلل هذا مايقتضيه ظاهر قول الشارح فى آخر الكلام فلاحاجة بنافى اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع الخ والانسب بقوله كيف وحجة ؟

يكون للفعل مدخل في وجوده وهذا مما لا يتصور في افعاله (اذهو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بيناه) فيما سلف (فلا يكون شيء من الكائنات) والحوادث (الا فعلاله) صادرا عنه بتأثير قدرته فيه ابتداء بلا واسطة (لا غرضا لفعل آخر) له مدخل في وجوده بحيث (لا يحصل) ذلك الشيء (الا به ليصلح) ان يكون (غرضا لذلك الفعل) حاصلا بتوسطه (وليس جعل البعض)من افعاله وآثاره (غرضا اولى من البعض) الآخر اذ لا مدخل لشيء منها في وجود الآخر على تقدير استنادها باسرها اليه على سواء فجعل بعضها غرضا من بعض آخر دون عكسه تحكم بحت فلا يتصور تعليل في افعاله اصلا (وايضا) اذا عللت افعاله بالاغراض (فلا بد من الانتهاء الى ماهو الغرض) والمقصود في نفسه والا تسلسلت الاغراض الى ما لا نهاية لها (ولا يكون ذلك) الذي هو غرض ومقصود في نفسه (لغرض آخر) لانه خلاف ما فرض (واذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض) اذ قد انتهى افعاله الى فعل لا غرض له وهو الذي كان مقصودا في نفسه وقد يقال لا يجب في الغرض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير الاعتباري (احتجوا) اى المعتزلة على وجوب الغرض في افعاله تعالى (بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وانه قبيح) بالضرورة (يجب تنزيه الله عنه) لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بد اذن في فعله من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث والنقص (قلنا) في جوابهم (ان اردتم بالعبث مالا غرض فيه) من الافعال (فهو اول المسئلة) المتنازع فيها اذ نحن نجوزان يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه اصلا وانتم تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعا (وان اردتم) بالعبث (امرا آخر ولا بد) لكم اولا (من تصويره) اى تصوير ذلك الامر الآخر حتى نفهمه ونتصوره (ثم) لا بد ثانيا (من تقريره) اى بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الغرض (ثم) لا بد ثالثا (من الدلالة على امتناعه)اى استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الآخر (على الله سبحانه) حتى يتم لكم مطلوبكم وقد يقال في الجواب ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وماورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية * (تذنيب * اذا قيل لهم) انتم قد اوجبتم الغرض في افعاله تعالى (فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله لتعاليه عنه ولا للعبد لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها) عائد الى العباد وهو (تعريض العبد للثواب) في الدار الآخرة وتمكينه منه (فان الثواب تعظيم) اى منفعة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام (وهو) اى التعظيم المذكور (بدون استحقاق سابق قبيح) عقلا الا يرى ان السلطان اذا امر بزبال واعطاه من المال مالا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه اصلا بل عد جودا وفضلا واغناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك اذا نزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وابر خدمه بتقبيل انامله استقبح منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية فالله سبحانه لما اراد ان يعطي عباده منافع دائمة مقرونة باجلال واكرام منه ومن ملائكته المقربين ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم ما يستحقونه به (فيقال لهم لا نسلم ان التفضل بالثواب قبيح) بل لا قبح هناك اصلا ولو سلم قبحه فانما يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر لا من الله تعالى فانه يجوز ان يتفضل به (كما تفضل) على عباده (بما لا يحصى من النعم في الدنيا) وانت خبير بان المستقبح عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند المنع فلا يجدى دفعه (وان سلم قبحه) من الله تعالى ايضا فيمكن التعريض له) اى للثواب (بدون هذه المشاق) العظيمة (اذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضا مساويا لها (الا يرى ان في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقة) كالصلاة والصيام (وكذا الكلمة المتضمنة لانجاء نبي) من ظالم يريد اهلاكه (او تمهيد قاعدة خير او دفع شر عام) اذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وان كانت اشق منها (وما

الاجماع الدال على التنزه ان يوجه الكلام بان في التعويل على الاجماع ابتداء امرين احدهما الاعراض عن المقدمة المثبتة بالاجماع والآخر التمسك بالاجماع وقوله كيف منصرف الى الاول اى كيف لا يعرض عن تلك المقدمة المثبتة بالاجماع وحجية الاجماع الخ واما قوله فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع فليس بنص في اعتبار الاجماع دليلا مستقلا عليهما لجواز ان يراد به التشبث بالاجماع ولو في اثبات مقدمة من مقدمات دليلهما

قوله مناقشة) هي انه لم لا يجوز ان يكون تفارق الحالتين بالهوية واما تفارقهما بالحقيقة فلا وجه لتجويزه وان كان كلام المصنف فيما سبق مشعرا به وذلك لانه اذا سلم اختلاف انواع التعقل فالظاهر ان مرجعها مختلف فلا يكون العلم صفة واحدة كما ذهبوا اليه كيف لا ولو جوز تنوع الآثار مع وحدة المنشأ لم يثبت تنوع الصفات كما ستطلع عليه في اثناء بحث الكلام

قوله نفس العلم بالمسموع والمبصر) لا يريدون بذلك نفي الانكشاف وراء الانكشاف العلمي الحاصل قبل حدوث المسموع والمبصر بل يثبتون الانكشاف التام الذي يثبته غيرهم لكنهم يقولون هذا الانكشاف ايضا عائد الى تعلق العلم على وجه مخصوص فلا يحتاج لذلك الى صفة زائدة غيره فللعلم عندهم صفتان من التعلق تعلق قبل حدوث المسموع والمبصر وبه يحصل الانكشاف العلمي المعروف وتعلق حال حدوثهما وبه يحصل ذلك الانكشاف التام

قوله فان وصفه تعالى الخ) وايضا قوله فقالت الفلاسفة الخ تفصيل لاختلاف المسلمين كما يدل عليه صريح كلام المحصل ثم الظاهر ان المراد بفلاسفة الاسلام الفلاسفة المتمسكون باقوال الانبياء مطلقا لان الانبياء المتقدمين ايضا قالوا بثبوت السمع والبصر

قوله وانما لم يوصف بالشم الخ) قيل لاخلاف في عدم جواز وصفه تعالى بهذه الثلثة لعدم ورود النقل لكن اذا ثبت التغاير بين الانكشافين في المسموع والمبصر ثبت التغاير بينهما في المشموم وامثاله واذا ثبت الانكشاف الثاني في المسموع والمبصر له تعالى وجب اثباته في المشموم وامثاله ايضا لئلا يلزم التجهيل تعالى عن ذلك ٢

يروى) من (ان افضل العبادات احمزها) اى اشقها (فذلك عند التساوى فى المصالح) فلا ينافى ان يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر مصلحة واعظم فائدة واذا امكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عاريا عن الغرض (ثم انه) اى ماذكرتم من ان التكليف تعريض للثواب (معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب) اذ لولا التكليف لم يستحقا عقابا (ومن اين لكم ان ذلك) التعريض للثواب (اكثر من هذا) اى التعريض للعذاب بل نقول ان الثانى اكثر من الاول لان الغلبة للكفرة والفسقة واذا لم تكن المنفعة اكثر من المضرة لم تصلح تلك المنفعة لان تكون غرضا للحكيم العالم باحوال الاشياء كلها الآتى بالافعال على وجهها فبطل ماذكرتموه من غرض التكليف *

﴿ المرصد السابع ﴾

فى اسماء الله تعالى) وبه تنتهى مباحث الالهيات (وفيه مقاصد ﴿ المقصد الاول ﴾ الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه للشئ ولاشك انه) اى تخصيص الاسم بشئ (مغاير له) اى للاسم كما تشهد به البديهة (و) ايضا (التسمية فعل الواضع وانه منقض) فيما مضى من الزمان (وليس الاسم كذلك) وذهب بعضهم الى ان التسمية هى عين الاقوال الدالة التى هى الاسماء كما سيرد عليك ولم يلتفت اليه المصنف (وقد اشتهر الخلاف فى ان الاسم هل هو نفس المسمى اوغيره ولا يشك عاقل فى انه ليس النزاع فى لفظة فرس انه هل هو نفس الحيوان المخصوص اوغيره) فان هذا مما لا يشتبه على احد (بل) النزاع (فى مدلول الاسم اهو الذات من حيث هى هى ام) هو الذات (باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فلذلك قال الشيخ) ابو الحسن الاشعرى (قد يكون الاسم) اى مدلوله (عين المسمى) اى ذاته من حيث هى (نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته الى غيره ولاشك انها) اى تلك النسبة (غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية) قائمة بذاته (ومن مذهبه انها) اى الصفة الحقيقية القائمة بذاته (لا هو ولا غيره كما مر) فكذا الحال فى الذات المأخوذة مع تلك الصفة قال الآمدى اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هى نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو المسمى وكذا قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا وقال بعضهم من الاسماء ماهو عين كالموجود والذات ومنها ماهو غير كالخالق فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ماليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذى ليس عين ذاته ولا غيرها وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن ولا يخفى عليك ان النزاع على قول ابى نصر انما هو فى لفظة اسم وانها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع اوتطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما فى قولك الاسماء والافعال والحروف وقوله تعالى سبح اسم ربك وتبارك اسم ربك اى مسماه وقول لبيد * ثم اسم السلام عليكما * لكن هذا بحث لغوى لا فائدة فيه ههنا وقال الامام الرازى المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالى انه مغاير لهما لان النسبة وطرفيها متغايرة قطعا والناس قد طولوا فى هذه المسئلة وهو عندى فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ماوضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد تكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال فهذا ماعندى فى هذه المسئلة * ﴿ المقصد الثانى فى اقسام الاسم ﴾ اعلم ان الاسم) الذى

---

٢ علوا كبيرا ولذا قال امام الحرمين يجب وصفه تعالى بادراك الطعوم والروايح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه تعالى بادراك المسموع والمبصر للشركة فى الدليل لكن لا يقال انه تعالى شام ذائق لامس لانها تنبئ عن الاتصالات الجسمانية وانت خبير بان هذا انما يأتى على القول بان السمع مثلا نفس العلم بالمسموع واما على القول بانه صفة زائدة فلا لان قياس اثبات الانكشاف الثانى فى المشموم وامثاله له تعالى على اثباته فى المسموع والمبصر مشكل اذ ليس العلة فى هذا الاثبات حينئذ لزوم التجهيل بنفيه كيف وهذا الانكشاف عند القائل بان كلا من السمع والبصر صفة زائدة على الصفات الخمس الباقية ليس علما حتى يلزم التجهيل من نفيه على ان قابلية الذات للاتصاف بهذه الانكشافات شرط فى لزوم التجهيل على تقدير انتفائه ودون اثباتها خرط القتاد فالعلة فيه ورود النقل المفقود فى المشموم وامثاله

قوله خروج عن المعقول) قالوا ولا ينتقض ذلك بالعالمية والقادرية الازليتين لان العالمية يصح تعلقها بالمعدوم وبما سيوجد والقادرية يصح تعلقها باحداث الفعل فى الوقت الثانى بخلاف السامعية والمبصرية

قوله فان خلوهما من الادراك بالفعل) قيل تجويز خلو البارى عن الادراك السمعى والبصرى مع بقاء منشائهما اعنى السمع والبصر مذهب ابى الحسين بعينه وقد ابطلوه فكيف يلتزمون هذا وجوابه ما اشرنا اليه آنفا من ان الادراك السمعى والبصرى عند من يثبت السمع والبصر صفتين زائدتين امر وراء العلم فلا يلزم من انتفائهما بالفعل التجهيل كما لزم ابا الحسين على زعمهم فليتأمل

قوله فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام) اى يثبتون انه تعالى متصف بالكلام لا انه موجد له كما يزعمه المعتزلة ثم انه لا يتوقف ثبوت الشرع الذى توقف عليه الكلام على الكلام حتى يلزم الدور اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام او بخلق الاصوات الدالة عليها او بغير ذلك ويصدقهم بان يخلق المعجزة على ايديهم من غير احتياج فى شئ من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام فما ذكر فى التلويح من ان ٢٠

يطلق على الشئ (اما ان يؤخذ من الذات) بان يكون المسمى به ذات الشئ من حيث هو (اومن جزئها اومن وصفها الخارجي اومن الفعل) الصادر عنه فهذه هي اقسام الاسم على الاطلاق (ثم ننظر ايها يمكن في حق الله تعالى اما المأخوذ من الذات ففرع تعقلها وقد تكلمنا فيه) فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما مأخوذا من ذاته لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل و يفهم فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لايتوقف عليه اذ يجوز ان يعقل ذات ما بوجه من وجوهه و يوضع الاسم لخصوصيته و يقصد تفهيمها باعتبار ما لا بكنهها و يكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على مامر من ان لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه (واما المأخوذ من الجزء) كالجسم للانسان مثلا (فمحال عليه) تعالى (لمابينا) من (ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب) فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه (واما المأخوذ من الوصف الخارجي) الداخل في مفهوم الاسم (فجائز) في حقه تعالى (ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا) كالعليم (وقد يكون اضافيا) كالماجد بمعنى العالي (وقد يكون سلبيا) كالقدوس (واما المأخوذ من الفعل فجائز) في حقه تعالى ايضا (فهذه) الاقسام المذكورة للاسم هي (اقسامه البسيطة وقد تتركب ثنائيا واكثر وستعلم امثلتها فيما نبدء به من المقصد ❊ المقصد الثالث ❊ تسميته تعالى بالاسماء توقيفية اى يتوقف اطلاقها على الاذن فيه) وليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية اوسلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي اولم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لايليق بكبريائه فمن ثمه لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع من الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء التي فيها نوع ايهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لابد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار (وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك) فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع (والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسما) فقد ورد في الصحيحين ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك الاسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب وانما قال في المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما في القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذي الطول وذي القوة وذي المعارج الى غير ذلك واما في الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد في رواية ابن ماجه اسماء ليست في الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا واما ضبطها حصرا وتعدادا وعلما وايمانا وقياما بحقوقها وبالجملة (فلنحصها احصاء) طمعا في دخول الجنة فنقول (الله) وهو (اسم خاص بذاته لايوصف به غيره) اى لايطلق على غيره اصلا (فقيل) هو (علم جامد) لا اشتقاق له وهو احد قولي الخليل وسيبويه والمروي عن ابي حنيفة والشافعي وابي سليمان الخطابي والغزالي رحمهم الله تعالى (وقيل مشتق واصله الاله حذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام في اللام وهو من اله) بفتح اللام اى عبد وهو المراد بقوله (اذ انعبد

٢ ثبوت الشرع موقوف على علمه وقدرته وكلامه تعالى لا توجيه له•

قوله انه معجزة خارجة عن قوة البشر) اشارة الى ان دلالته على الصدق ليست باعتبار انه كلام حتى يلزم الدور لا يقال القرآن الحادث معجزة يدل على القرآن القديم وهو الكلام النفسي فليس فيه شبهة الدور لانا نقول صدق الحادث انما يعلم بدلالة المعجزة التي هي نفسها فجاء الدور والمخلص ما ذكر

قوله كما اذا كانت المعجزة شيئا آخر) ان قلت فحينئذ يتوقف اعلى المعجزات واظهرها على ما هو ادنى منه ولا يخفى بطلانه قلت الاعجاز في الكلام اللفظي لا الكلام النفسي وهو الثابت بالشرع المتوقف على ما ذكر على ان الثابت بالاعجاز كون الكلام اللفظي من عند الله تعالى و يكفي فيه حصوله باقداره وتمكينه مع عدم اقدار غيره والثابت بالشرع كونه صفة له تعالى قائمة به على ما هو رأى السلف في الكلام اللفظي او كونه بايجاده تعالى بلا واسطة ولو في غيره

قوله وقدحت الاخرى في كبراه) ان حمل تعاقب الوجود المذكور في الصغرى على ان وجود الثاني مشروط بوجود الاول وانقضائه فالقدح في الكبرى والقول بالقدم تناقض لا يجيء عن عاقل فضلا عن مجتهد مثل الامام احمد بن حنبل والظاهر ان مراده التعاقب في الترتيب كالمكتوب في المصحف على ما اشرنا اليه في اوائل الكتاب فحينئذ يكون مذهبه عين مذهب السلف الذي سيذكره في آخر البحث ويكون اشتراط وجود كل حرف بانقضاء الآخر بالنظر الينا لعدم مساعدة الآلة كما سيصرح به

قوله حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان) كانهم يزعمون ان الجلد والغلاف كانا كامنين قديمين فبرزا بعمل المجلد واما ما نقل عن بعضهم من ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا فمعناه قد ظهر قدمه بعد ما كان في صورة الحادث وعلى اى معنى حمل كلامهم لا يخرج عن كونه من آثار جهلهم

قوله فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء ٢

وقيل) الاله مأخوذ (من الوله وهو الحيرة ومرجعهما صفة اضافية) هى كونه معبودا للخلائق ومحارا للعقول (وقيل) معنى الاله (هو القادر على الخلق) فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذى لايكون الاما يريد (وقيل من لايصح التكليف الامنه فرجعه) على هذين الوجهين (صفة سلبية) فعلية والصحيح ان لفظة الله على تقدير كونها فى الاصل صفة فقد انقلبت علما مشعرا بصفات الكمال للاشتهار (الرحمن الرحيم) هما بمنزلة الندمان والنديم (اى مريد الانعام على الخلق فرجعهما صفة الارادة) وقيل معطى جلائل النعم ودقائقها فالمرجع حينئذ صفة فعلية (الملك) اى (يعز) من يشاء (ويذل) من يشاء (ولايذل) اى يمتنع اذلاله (فرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل) معناه (التام القدرة فصفة القدرة) مرجعه (القدوس) اى (المبرأ عن المعايب وقيل) هو(الذى لايدركه الاوهام والابصار فصفة سلبية) على الوجهين (السلام) اى (ذو السلامة عن النقائص) مطلقا فى ذاته وصفاته وافعاله (فصفة سلبية وقيل) معناه (منه وبه السلامة) اى هو المعطى للسلامة فى المبدأ والمعاد (ففعلية وقيل يسلم على خلقه قال تعالى سلام قولا من رب رحيم فصفة كلامية المؤمن) هو (المصدق لنفسه) فيما اخبر به كالوحدانية مثلا فى قوله شهد الله انه لااله الاهو (ورسـله) فيما اخبروا به فى تبليغهم عنه (امابالقول) نحو قوله تعالى محمد رسول الله (فصفة كلامية او بخلق المعجز) الدال على صدق الرسل وخلق العالم على النظام المشاهد الدال على الوحدانية (فعلية فقيز) معناه (المؤمن لعباده) المؤمنين (من الفزع الاكبر امابفعله) وايجاده (الامن)والطمأنينة فيهم فيرجع الى صفة فعلية (او باخباره) اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية (المهيمن) اى (الشاهد وفسر) كونه شاهدا تارة (بالعلم) فيرجع الى صفة العلم(و) اخرى (بالتصديق بالقول) فيرجع الى صفة كلامية (وقيل) معنى المهيمن (الامين اى الصادق فى قوله)فيكون صفة كلاميه وقيل هو بمعنى الحفيظ وسيأتى معناه (العزيز قيل) معناه (لااب له ولاام وقيل لايحط عن منزلته) و يقرب من هذا تفسيره بالذى لايرام اوالذى لايخالف اوالذى لايخوف بالتهديد (وقيل لامثل له) وهو بهذا المعنى وبالمعنى الاول مشتق من عز الشئ يعز بالكسر فى المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام فى البلد اذا تعذر وحاصل الكل يرجع الى صفة سلبية (وقيل يعذب من اراد وقيل عليه ثواب العاملين) فيرجع الى صفة فعلية هى التعذيب اوالاثابة (وقيل القادر والعزة القدرة) والغلبة (ومنه المثل من عزبز) اى من قدر وغلب سلب (الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح) اى المصلح لامور الخلائق فانه جابر كل كسير (ومنه جبر العظم) اى اصلحه (وقيل) من الجبر (بمعنى الاكراه) يقال جبره السلطان على كذا واجبره اذا اكرهه (اى يجبر خلقه) ويحملهم (على مايريده)فرجعه على المعنيين صفة فعلية (وقيل) معناه (منيع لاينال) فانه سبحانه متعال عن ان تناله يد الافكار او يحيط به ادراك الابصار (ومنه نخلة جبارة) اذا طالت وقصرت الايدى عن ان تنال اعلاها فرجعه الى صفة اضافية مع سلبية(وقيل لايبالى بما كان وبما لم يكن) وقديعبر عن هذا المعنى بانه الذى لايتمنى مالايكون ولايتلهف على مالم يكن فرجعه الى الصفات السلبية (وقيل) هو(العظيم) هكذا نقل عن ابن عباس ثم فسر المصنف العظيم بقوله (اى انتفت عنه صفات النقص) فرجعه صفة سلبية (وقيل) اى انتفى عنه تلك الصفات (وحصل له جميع) صفات (الكمال) فيرجع الى الصفات السلبية والثبوتية معا (المتكبر قيل فى معناه ماقيل فى) معنى (العظيم) وقال الغزالى رحمه الله المتكبر المطلق هو الذى يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا ولايتصور ذلك على الاطلاق الالله وان كانت كاذبة كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا (الخالق البارئ معناهما واحد) اى المختص باختراع الاشياء (المصور المختص باحداث الصور) المختلفة (والتراكيب) المتفاوتة فهذه الاسماء الثلاثة من صفات الفعل قال الغزالى رحمه الله قديظن ان هذه الثلاثة مترادفة وانها راجعة الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال مايخرج من العدم الى الوجود يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الايجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا الى التصوير والتزيين كالبناء يقدره المهندس ثم يبنيه البانى ثم يزينه

٢ ،لآخر) الظاهر ان مراده من كل ماسوى الحرف الاول فانه غير مشروط بانقضاء الآخر اذليس قبله حرف ولذا استدل على حدوث الحرف الآخر بان له انقضاء لابان لها اول كما فى الحرف المتوسط مع ان استدلاله ذلك مبنى على ان ماثبت قدمه امتنع عدمه والافلادلالة للانقضاء على الحدوث

قوله لكنهم زعموا انهما قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به تعالى) هذا يدل على ان الكرامية يقولون قيام مجموع الكلام اللفظى مع حدوثه بذاته تعالى وقد صرح فى مباحث التنزيهات بانهم انما يقولون بقيام قول كن او الارادة فبينهما تدافع ثم المذكور فى شرح المقاصد ان كلام الله تعالى عند الكرامية قدرته على التكلم وهو قديم واما المنتظم من الحروف المسموعة فهو قول الله تعالى لا كلامه وان كان حادثا قائما بذاته تعالى لكن ماذكر فى الكتاب موافق لما فى ابكار الافكار

قوله بل يخلقها الله تعالى فى غيره) خالفهم الهذيل فى نفس كن فانه قال قوله تعالى للشئ كن عرض حادث لافى محل لان المحل سابق على الحال ولو بالذات فلايكون شئ من المحال اجساما كانت اوغيرها الابعد كن بدليل قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا الاستدلال ضعيف لان حقيقة قوله تعالى انما قولنا لشئ الآية هو ان ليس قولنا لشئ من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لايقتضى ثبوت هذا القول لكل شئ حتى يلزم تقدمه على جميع المحال الا يرى انك اذا قلت ما قولى لاحد من الناس عند ارشاده الا ان افول له تعلم لم يدل على انك تقول لكل احد تعلم بل على انك او قلت فى حقه شيئا لم يكن الا هذا القول وبهذا التوجيه يندفع ايضا مايقال من ان الآية تدل على قدم كلمة كن اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة لعموم لفظ شئ من حيث وقوعه فى سياق النفى معنى ويتسلسل فان قلت كلام العبد مخلوق له عند المعتزلة فلايكون مخلوقا لله تعالى قلت ذكر الآمدى فى ابكار الافكار ان المعتزلة كافة اتفقوا على ان معنى كونه تعالى متكلما انه خالق للكلام على وجه لايعود منه اليه صفة حقيقية كما لايعود من خلق الاجسام وغيرها فاما ان يستثنى القرآن ٢

النقاش فالله سبحانه خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث انه موجد ومصور من حيث انه يرتب صور المخترعات احسن ترتيب و يزينها اكمل تزيين (الغفار) اى (المريد لازالة العقوبة عن مستحقها) فهو راجع الى صفة الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر (القهار غالب لايغلب) فهو صفة فعلية سلبية (الوهاب كثير العطاء) بلاعوض فيكون صفة فعلية (الرزاق يرزق من يشاء) من الحيوان ماينتفع به من مأكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل (الفتاح ميسر العسير وقيل خالق الفتح اى النصر) وهو على التقديرين راجع الى الصفات الفعلية (وقيل الحاكم وهو) اى الحكم (امابالاخبار) والقول فيكون صفة كلامية (او بالقضاء) والقدر فيرجع الى صفة القدرة والارادة والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهى الحكم (ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اى احكم وقيل الحاكم) معناه (المانع ومنه حكمة اللجام) وهى الحديدة المانعة من جماح الدابة فهو صفة فعلية (العليم العالم بجميع المعلومات) فهو صفة حقيقية (القابض المختص بالسلب الباسط المختص بالتوسعة) فى العطية (الخافض) دافع البلية (من الخفض وهو الحط والوضع الرافع المعطى للمنازل المعز معطى العزة) وفى اكثر نسخ الكتاب معطى القوة وكلاهما ظاهر (المذل الموجب لحط المنزلة) فهذه كلها صفة فعلية (السميع البصير ظاهر) معناهما ماسبق (الحكم الحاكم) وقد عرفت معناه ومرجعه (وقيل) الحكم (هو الصحيح علمه وقوله وفعله) فيرجع الى هذه الصفات (العدل لايقبح منه مايفعل) فهو صفة سلبية (اللطيف خالق اللطف) يلطف بعباده من حيث لايعلمون ولايحتسبون (وقيل العالم بالخفيات) فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى الثانى الى العلم (الخبير) معناه (العليم) فصفة علمية (وقيل المخبر) فصفة كلامية (الحليم لايعجل العقاب) للعصاة قبل وقته المقدر فيرجع الى السلب (العظيم قدمر) معناه فى تفسير الجبار (الغفور كالغفار) بلافرق على قياس الرحمن الرحيم (الشكور المجازى على الشكر) فان جزاء الشئ يسمى باسمه (وقيل) معناه انه (يثيب على القليل) من الطاعة (الكثير من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية (وقيل) معناه (المثنى على من اطاعه) فيكون صفة كلامية (العلى الكبير) هما (كالمتكبر) فى المعنى (الحفيظ) معناه (العليم) من الحفظ الذى هو ضد السهو والنسيان ومرجعه العلم (وقيل لايشغله شئ عن شئ) فرجعه صفة سلبية (وقيل يبقى صور الاشياء) فصفة فعلية من الحفظ الذى يضاد التضييع (المقيت خالق الاقوات وقيل المقتدر) فيرجع على التقديرين الى الفعل (وقيل) معناه (الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر) كما سيأتى فى تفسيره فيرجع الى العلم وقيل المقتدر فيرجع الى القدرة (الحسيب الكافى يخلق مايكفى العباد) فى مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم اكرمنى فلان واحسبنى اى اعطانى حتى قلت حسبى (وقيل المحاسب باخباره المكلفين بما عملوا) من خير وشر فيرجع الى صفة كلامية (الجليل كالمتكبر) وقيل هو المتصف بصفة الجلال والجل (الكريم ذوا الجود وقيل المقتدر على الجود) ومرجعهما الفعل والقدرة (وقيل) معناه (العلى الرتبة ومنه كرائم المواشى) لنفائسها فيرجع الى صفة اضافية (وقيل يغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ) وقال الغزالى هواخص من الحفيظ لان الرقيب هو الذى يراعى الشئ بحيث لايغفل عنه اصلا و يلاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوما لوعرفه الممنوع عن ذلك الشئ لما اقدم عليه فكأنه يرجع الى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم وبالاضافة الى ممنوع عنه محروس عن التناول (المجيب يجيب الادعية الواسع) هو الذى وسع جوده جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلايشغله شأن عن شأن (الحكيم) ذو الحكمة وهى العلم بالاشياء على ماهى عليه والاتيان بالافعال على ماينبغى وقيل الحكيم بمعنى المحكم من الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير (الودود الودود) من الود وهو المحبة (كالحلوب والركوب) بمعنى الحلوب والمركوب (وقيل) معناه (الواد) كالصبور

٢ عن الكلية اى عن قولهم العبد خالق لجميع افعاله الاختيارية او بنفى كونه فعلا اختياريا له لكن كل منهما لايخلو عن شائبة التخصيص من قواعدهم العقلية وقد يقال مذهبهم ان الله تعالى خالق كلامه اولا فى العبد ثم العبد خالق مثله تعالى شانه عمايقولون

قوله كاللوح المحفوظ) اللوح المحفوظ عند جمهور اهل الشرع جسم فوق السماء السابعة كتب فيه ماكان وما سيكون الى يوم القيمة كما يكتب فى الالواح المعهودة وليس هذا بمستحيل لان الكائنات عندنا متناهية فلا يلزم عدم تناهى اللوح المذكور فى المقدار واما عند الفلاسفة فهو النفس الكلى للفلك الاعظم يرتسم فيه الكائنات ارتسام المعلوم فى العالم اذا عرفت هذا ففى قوله يخلقها الله تعالى فى غيره كاللوح المحفوظ تأمل لان المخلوق فيه هو النقوش لاالاصوات والحروف وان حمل على حذف المضاف اى يخلق الله دوالها لم يتم التقريب كما لايخفى وايضا يلزم التكلف فى قوله اوجبرئيل اوالنبى عليه السلام لان المخلوق فيهما نفس الاصوات والحروف

قوله يعبر عنه بالالفاظ) المتبادر منه هو ان الكلام النفسى هو المدلول الوضعى للالفاظ الا انه لانزاع فى انه انواع مختلفة واكثرها معان حادثة فلذا قيل المراد بالتعبير عن المعنى النفسى بالالفاظ هو التعبير بالاثر فان الصفة الازلية لما تعلقت بمتعلقاتها حصل منها معان مخصوصة عبرعنها بالالفاظ والحق ان المفهوم من عامة كلماتهم هو ان النفسى مدلول اللفظى وان كان لايخلو عن اشكال

قوله وزعم انه غير العبارات) الاولى ان يقول ونقول لان استعمال الزعم فى الباطل غالبا ولذا قيل زعموا مطية الكذب

قوله اذقد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام) اما الاول فلان التعبير عن ارسال زيد مثلا قبل وقوعه يكون بنرسل و بعد وقوعه يكون بارسلنا واما الثانى فلان الاشارة اليه اذا كان قريبا يكون بهذا واذا كان متوسطا يكون بذلك واذا كان بعيدا يكون بذلك واما الثالث فلان التعبير بالعربى فى القرآن و بالسريانى فى الزبور و بالعبرى فى التورية و باليونانى فى الانجيل *بيت*

عباراتنا شتى وحسنك واحد * وكل الى ذاك الجمال يشير *

٢

بمعنى الصابر (اى يودثناه على المطيع وثوابه له المجيد الجليل افعاله وقيل الكثير افضاله وقيل لايشاركه فيماله من اوصاف المدح الباعث المعيد للخلائق) يوم القيامة (الشهيد العالم بالغائب والحاضر الحق) معناه (العدل وقيل الواجب لذاته) اى لايفتقر فى وجوده الى غيره (وقيل) معناه (المحق اى الصادق) فى القول (وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بامور الخلق) وحاجاتهم (وقيل الموكول اليه ذلك) فان عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه (القوى القادر على كل امر المتين) قال الآمدى معناه فى النهاية فى القدرة يعنى ان قدرته لاتتناهى وفى عبارة الكتاب (هى النهاية فى القدرة) ولايبعد ان يكون تصحيفا والاظهر ان يراد ان المتانة هى بلوغ القدرة الى النهاية والغاية وذلك اذا كانت غير متناهية الولى الحافظ للولاية) اى النصرة فمعناه الناصر (وقيل هو بمعنى المتولى للامر والقائم به الحميد المحمود) فهو صفة اضافية (المحصى العالم وقيل المنبئ عن عدد كل معدود) فيرجع الى صفة الكلام (وقيل القادر ومنه علم ان لن تحصوه اى لن تطيقوه المبدئ المتفضل بابتداء النعم المعيد بعيد الخلق بعد هلاكه (المحيى خالق الحياة المميت خالق الموت الحى ظاهر) مما مر (القيوم الباقى الدائم) فهو صفة نفسية (وقيل المدبر) للمخلوقات باسرها فهو صفة فعلية (الواجد الغنى) اى الذى لايفتقر فهو صفة سلبية (وقيل) معناه (العالم الماجد العالى) المرتفع فهو صفة اضافية (وقيل من له الولاية والتولية) فيكون صفة فعلية (الاحد قدمر تفسيره) اى علم ذلك مما سبق فى وحدانيته من انه يمتنع ان يشاركه شئ فى ماهيته وصفات كماله وقد روى الواحد بدل الاحد ويفرق بينهما فيقال هو واحدى الذات اى لاتركيب فيه وواحد فى الصفات اى لامشارك له فيها (الصمد) معناه (السيد) وهو المالك فيكون صفة اضافية (وقيل) معناه (الحليم) اى الذى لايستفزه ولاتقلقه افعال العصاة فيكون صفة سلبية (وقيل العالى الدرجة وقيل المدعو المسؤل) الذى يصمد اى يقصد لقضاء الحوائج وعلى التقديرين هو صفة اضافية (وقيل الصمد مالاجوف له) اى المصمت فداله مبدلة من التاء وحاصله نفى التركيب وقبول الانقسام (القادر المقتدر) كلاهما (ظاهر) والثانى ابلغ من الاول (المقدم المؤخر يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء الاول الآخر لم يزل ولايزال) اى انه قبل كل شئ وليس قبله شئ وبعد كل شئ وليس بعده شئ فهما صفتان سلبيتان (الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة) فهو صفة اضافية (وقيل الغالب) فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان اى قهره (الباطن المحتجب عن الحواس) بحيث لاتدركه اصلا فيكون صفة سلبية (وقيل العالم بالخفيات الوالى المالك المتعالى كالعلى) مع نوع من المبالغة (البر فاعل البر) والاحسان (التواب يرجع بفضله على عباده اذا تابوا اليه) من المعاصى (المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحى) للسيئات والمزيل لآثارها من صحائف الاعمال (الرؤف المريد للتخفيف) على العبيد (مالك الملك يتصرف فيه) وفى مخلوقاته كما يشاء (ذو الجلال والاكرام كالجليل) قال الآمدى هو قريب من معنى الجليل (المقسط العادل) من اقسط اى عدل وقسط اى جار (الجامع اى للخصوم يوم القضاء الغنى لايفتقر الى شئ المغنى المحسن لاحوال الخلق المانع لمايشاء من المنافع الضار النافع منه الضرر والنفع النور) الظاهر بنفسه المظهر لغيره (الهادى يخلق الهدى) فى قلوب المؤمنين (البديع اى المبدع) فانه الذى فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بديع فى نفسه لامثل له (الباقى لا آخر له الوارث الباقى بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد) الى سبيل الخيرات (الصبور الحليم وقدمر فهذه هى الاسماء الحسنى) الواردة فى الرواية المشهورة (نسأل الله ببركتها ان يفتح علينا ابواب الخير ويغفر لنا) ذنوبنا (ويرحمنا) بمنه وكرمه (انه هو الغفور الرحيم) ثم ان المصنف تابع الآمدى فى تفسير هذه الاسماء على وجه الاختصار تقريبا لفهمها على طلابها فتبعناهما فيه ومن اراد الاستقصاء فى ذلك فعليه بالرسائل المؤلفة فى تفسيراتها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعانى المختلفة والاقوال المتفاوتة .

---

٢ **قوله** والطلب الذى هو معنى قائم بالنفس) وجه التفسير ان الطلب قد يطلق على صيغ الامر والنهى وليس هو الكلام النفسى ثم المراد بالطلب اما المعنى النفسى القائم بالنفس مطلقا فيعم المعنى الخبرى واما معناه المتبادر فلم يتعرض الخبرى لانه غير متغير كالطلبى فاكتفى بذكره عنه

قوله اذ قد يخبر الرجل عما لايعلمه بل يعلم خلافه) اعترض عليه بان اللازم من هذا الكلام على تقدير التمام مغايرة الكلام النفسى للعلم اليقينى لا للعلم المطلق اذ كل عاقل فى صدد الاخبار لابد ان يحصل فى ذهنه صورة ما اخبر به على انه لايتم فى شانه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لايثبت المطلوب وان افاد الالزام على الخصم القائل به واجيب عن الاول بان الذى يصلح ان يكون مدلول الكلام الاخبارى لابد ان يكون علما تصديقيا لاتصوريا فى المثال المذكور اذا كان المخبر عالما بخلاف ما اخبر به لايمكن ان يكون له تصديق من التصديقات بما اخبر به على ان المقصود دفع زعم المعتزلة القائلين بان الكلام النفسى فى الواجب تعالى ليس الا علما فمغايرة الكلام النفسى للعلم اليقينى عين المطلوب واجاب الامام الرازى عن الثانى بان الخبر لما كان فى الشاهد مغايرا للعلم كان فى الغائب ايضا كذلك للاجماع على ان ماهيتهما لاتختلف فى الشاهد والغائب وانت خبير بان عدم الاختلاف غير مسلم وقد يقال فى الجواب المقصود مجرد تصوير الكلام النفسى وكيفية ماهيته واما الاثبات للواجب اذ ذاك فيما نقل من الانبياء تواترا وفيه انه لايدفع الاعتراض لان التصوير المذكور فى الشاهد ومانقل من الانبياء عليهم السلام يفيد ثبوته للواجب ولايفيد ماهيته ومغايرته لباقى الصفات

قوله واعترض عليه بان الموجود الخ) قد يتكلف فى الجواب عنه بان هذا ذكر الزاما على من قال ان امر الانسان غيره عبارة عن صيغة افعل على سبيل العلو والاستعلاء سواء قام بالنفس اقتضاء ام لا واما الدليل على المغايرة اذا اعتبر فى حقيقة الامر الطلب فهو ان الله تعالى امر الكافر بالايمان ولم يرد منه الايمان اما الاول فلانه وعده الثواب بالايمان واوعده العقاب بتركه واما الثانى فلما ثبت بالدليل ان الارادة هى الصفة ٢

﴿ الموقف السادس فى السمعيات ﴾

اى فى الامور التى يتوقف عليها السمع كالنبوة اوتتوقف هي على السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية (وفيه مراصد) اربعة ثلاثة منها فى الامور التى ذكرناها وواحد منها فى الامامة وليست من العقائد الاصلية كامر وسيأتى ايضا

﴿ المرصد الاول ﴾

فى النبوات وفيه مقاصد) تسعة ﴿ المقصد الاول فى معنى النبى ﴾ وهو لفظ منقول فى العرف عن مسماه اللغوى) الى معنى عرفى اما المعنى اللغوى (فقيل هو المنبئ) واشتقاقه (من النبأ) فهو حينئذ مهموز لكنه يخفف و يدغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم (لانبائه عن الله تعالى وقيل) النبى مشتق (من النبوة وهو الارتفاع) يقال تنبى فلان اذا ارتفع وعلا والرسول عن الله موصوف بذلك (لعلو شأنه) وسطوع برهانه (وقيل من النبى وهو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى واما) مسماه (فى العرف فهو عند اهل الحق) من الاشاعرة وغيرهم من المليين (من قال له الله) تعالى ممن اصطفاه من عباده (ارسلتك) الى قوم كذا او الى الناس جميعا (او بلغهم عنى ونحوه من الالفاظ) المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم (ولا يشترط فيه) اى فى الارسال (شرط) من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات فى الخلوات والانقطاعات (ولا استعداد) ذاتى من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء (بل الله) سبحانه (يختص برحمته من يشاء من عباده) فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط (وهو اعلم حيث يجعل رسالاته) وفى دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفى (وهذ) الذى ذهب اليه اهل الحق (بناء على القول بالقادر المختار) الذى يفعل ما يشاء و يختار ما يريد (واما الفلاسفة فقالوا هو) اى النبى (من اجتمع فيه خواص ثلاث) يمتاز بها عن غيره (احدها) اى احد الامور المختصة به (ان يكون له اطلاع على المغيبات) الكائنة والماضية والآتية (ولا يستنكر) هذا الاطلاع (لان النفوس الانسانية مجردة) فى ذاتها عن المادة غير حالة فيها بل هى لا مكانية (ولها نسبة) فى التجرد (الى المجردات العقلية والنفوس السماوية (المنتقشة بصور ما يحدث فى هذا العالم) العنصرى الكائن الفاسد (لكونها مبادى له فقد تتصل) النفس الناطقة (بها) اى بتلك المجردات اتصالا معنويا وتنجذب اليها بواسطة الجنسية (وتشاهد ما فيهـا) من صور الحوادث (فتحكيها) اى يرتسم فيها من تلك الصور ما استعدت هى لارتسامه فيها كمرآة تحاذى بها مرآة اخرى فيها نقوش فينعكس منها الى الاولى ما قابلهـا (و يؤيده) اى يدل على جواز ما قلنا من ان تكون للنبى نفس قوية بهذه المرتبة (ما نرى النفوس) اى رؤية النفوس البشرية (وما عليها من التفاوت) فى ادراك المعانى العقلية (فى طرفى الزيادة والنقصان) تفاوتا (متصاعدا الى النفوس القدسية) التى تدرك النظريات الكثيرة بالحدس فى اقرب زمان غير ان يعرض لها غلط (ومتنازلا الى البليد الذى لا يكاد يفقه قولا و يعرف) يستنكر ذلك الاطلاع فى حق النبى (وقد يوجد) ذلك (فيمن قلت شواغله لرياضة) بانواع المجاهدات (او مرض) صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة (او نوم) ينقطع به احساساته الظاهرة فان هؤلاء قد يطلعون على مغيبات و يخبرون عنها كما يشهد به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين (قلنا) ما ذكرتم (مردود) بوجوه (اذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبى اتفاقا) منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء (والبعض) اى الاطلاع على البعض (لا يختص به) اى بالنبى (كما اقررتم به) حيث جوزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين فلا يتميز به النبى عن غيره (ثم) نقول (احالة ذلك) اى الاطلاع المختص بالنبى (على اختلاف النفوس) فى صفاء جوهرها وكدره وشدة قوتها على قطع التعلق والتوجه الى جناب القدس والملاء الاعلى (وضعفها مع اتحادها بالنوع) كما هو مذهبهم (مشكل) لان المساواة فى الماهية توجب الاشتراك فى الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبنى بالموجب بالذات (و) نقول ايضا (باقى المقدمات) من الاتصال بالمبادى العالية بعلة الجنسية

(وانتقاشها)

---

٢ المخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلو اراد ايمانه لوقع

قوله هو ارادة فعل الخ) قيل هذا توجيه ركيك لان الكلام النفسى ما يعبر عنه بالعبارات والالفاظ انما يعبر بها عن معانيها الوضعية ومن البين ان الارادة المذكورة ليست مدلولا وضعيا لصيغة الامر واذا كان التعبير باللفظى عن النفسى تعبيرا بالاثر عن المؤثر كما قيل يظهر اندفاعه فتأمل

قوله وليس يتجه عليه الخ) فان قلت يرد عليه انه وان لم يتجه عليه ذلك لكن يتجه عليه ان الامر قد يوجد فى صورة لا يوجد فيهـا ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب ارادة المتكلم للمامور به كما اذا قال المتكلم لرجل انا آمرك عند فلان بالامر الفلانى لكن لا اريد منك الاتيان به وانما آمرك به لاجله ثم يقول له بحضره افعل كذا لا يقال ليس هنـاك حقيقة الامر لانا نقول فكذلك فى الصورة التى ذكرت فيما سبق فلا ترجيح لاحد القولين على الآخر قلت المراد من الفعل فى صورة الامر الاتيان بالجملة الامرية و بكونه سببا لما ذكر كونه سببا له مع قطع النظر عن القرائن الخارجية فتأمل

قوله راجع الى العلم القائم بالمتكلم الخ) فان قلت هذا تصريح باثبات العلم الزائد فكيف يقول به المعتزلة النافون له قلت بعد تسليم ان الكلام فى خصوصية الواجب تعالى لعل المراد بالعلم العالمية وكذا الكلام فى الارادة والكراهة فتأمل

قوله ولما كان الحسن والقبح بالشرع) هذا الكلام من قبـل المعتزلة الزامى لان شرعيـة الحسن والقبح انما هى عندنا واما عندهم فهما عقليان

قوله وهو سهو من القـلم فان القدرة الخ) قد سبق ان للقدرة تعلقا معنويا عاما لكل ممكن يترتب عليه تمكن القادر من ايجاد المقدور وتركه ولها تعلق آخر خاص يترتب عليه وجود المقدور فيجوز ان يكون مراد المصنف حيث حكم باستواء نسبة القدرة الى المتعلقات التعلق الاول وحيث حكم بتعلقها بالبعض دون البعض التعلق الثانى فحينئذ لا سهو اصلا نعم لا يخلو عن نوع تكلف من حيث ان المصنف لم يتعرض لتعلق القدرة فيما سبق

قوله و يرد عليه انما يجده الخ) اعترض عليه بانه يقتضى ان الرسول عليه السلام لم يأمرنا ٣

وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما فى المرايا المتقابلة (خطابية) لاتفيد الاظنا ضعيفا (وثانيها) اى ثانى تلك الامور المختصة بالنبى (ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه نفسه) فى حركاته وسكناته على وجوه شتى وانحاء مختلفة بحسب ارادته (ولايستنكر) ذلك الانقياد (فان النفوس الانسانية) ليست منطبعة فى الابدان (وهى بتصوراتها مؤثرة فى المواد) البدنية (كما نشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل والغضب) هذا نشر على ترتيب اللف (و) كما نشاهد (من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط وان كان ممشاه فى غيرها) اى فى المواضع السافلة (اقل عرضا) واذا كانت ارادات النفس وتصوراتها مؤثرة فى البدن مع عدم الانطباع فيه (فلا يبعد ان تقوى نفس النبى) بحيث تنقاد له الهيولى العنصرية فتؤثر فيها ارادته وتصوراته (حتى تحدث بارادته فى الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة) وبالجملة تتصرف نفسه فى العنصريات خصوصا فى العنصر الذى تكون مناسبته لمزاجه اشد واقوى بمجرد الارادة والتصور من غير ان يستعمل آلة (وكيف) يستنكر حدوث هذه الامور الخارقة العجيبة من النبى (ونشاهد مثلها من اهل الرياضة والاخلاص) على ما هو مشهور فى كل عصر من الصلحاء (قلنا هذا) الذى ذكرتم من كون تصورات النفس وارادتها مؤثرة فى الابدان (بناء على تأثير النفوس فى الاجسام) واحوالها وقد بينا بطلانه بما سلف من ان لا مؤثر فى الوجود الا الله سبحانه (والمقارنة) بين التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية (لا تعطيه) اى لاتدل على كونها مؤثرة فيه لجواز ان يكون الدوران بطريق العادة (مع انه) اى ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة (لا يختص بالنبى) كما اعترفتم به فكيف يميزه عن غيره (وثالثها ان يرى الملائكة مصورة) بصور محسوسة (ويسمع كلامهم وحيا) من الله اليه (ولايستنكر ان يحصل له فى يقظته مثل ما يحصل للنائم فى نومه) من مشاهدة اشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك (لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه الى عالم القدس) فاذا انجذبت اليه واتصلت به فى يقظته شاهدت المعقولا كمشاهدة المحسوسات فان القوة المتخيلة تكسو المعقول المرتسم فى النفس لباس المحسوس وتنقشه فى الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج (وربما صار) لانجذاب والاتصال بعالم القدس (ملكة) اى صفة راسخة للنبى (و) حينئذ (يحصل) له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة (بادنى توجه) منه (قلنا هذا) الذى ذكروه لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو (تلبيس) على الناس فى معتقدهم (وتستر) عن شناعته (بعبارة لا يقولون بمعناها) وذلك (لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم اما (نفوس مجردة) فى ذواتها متعلقة باجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية اوعقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملأ الاعلى (ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام) اذ الحرف والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء المتموج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقى للمجرات (وماله) اى ما آل ما ذكروه فى الخاصة الثالثة (الى تخيل ما لا وجود له فى الحقيقة كما للمرضى والمجانين) فانهم يشاهدون ما لا وجود له فى الخارج (على ما صرحوا به) وقرروا ما هو السبب فيه ولا شك ان ذلك ؟ يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية) ولو كان احدنا آمرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا باتفاق) من العقلاء (فكيف) يكون نبيا من كان امره ونهيه (من قبل ما يرجع الى تخيلات لا اصل لها) قطعا (وربما خالف) ما دعا اليه (المعقول) ايضا (هذا) كما مضى (ثم انهم قالوا من اجتمعت فيه هذه الخواص) الثلاث (انقادت له النفوس) البشرية (المختلفة) بطوعها (مع ما جبلت عليه من الاباء) عن الانقياد لبنى نوعها (وذلك له الهمم المتفاوتة على ما هى عليه من اختلاف الآراء فيصير)ذلك الانقياد التام ظاهرا وباطنا (سببا للقرار) اى ثبات (الشريعة التى بها يتم التعاون الضرورى لنوع الانسان) وانما كان التعاون ضروريا لهذا النوع (من حيث انه لا يستقل)واحد منهم (بما يحتاج اليه فى معاشه)

٢ بشئ ولم ينه عنه بل عزم على الامر والنهى فقط بالنسبة الينا وفساده واضح اذ لاشك اننا مأمورون ومنهيون واذا وجب علينا الامتثال واجيب بان حقيقة الطلب انما تعلقت صريحا بالمخاطبين الموجودين فى زمان النبى عليه السلام ووجود فرد منهم يكفى فى خروج الخطابات عن السفه واما تعلقها بنا صريحا فى ذلك الزمان فممنوع ووجوب الامتثال لا يقتضى ذلك بل يكفى فيه كوننا مأمورين ومنهيين ضمنا وتبعا

قوله لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شئ محال) قالوا انما يكون محالا اذا طلب من المعدوم ان يأتى بالفعل وقت عدمه واما لو طلب منه ان يأتى به حال وجوده فلا والحق ان نفس الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود محل اشكال

قوله فلابد فى الكلام ايضا من مخصص) فان قلت لم لا يجوز ان يكون مخصص تعلق الكلام كالقدرة هو الارادة قلت لان تعلق الكلام قديم عند الاشاعرة فلو كان مخصصه الارادة لزم حدوثه

قوله كتعلق الارادة لذاتها) فيه ان تخصيص التعلق لذاته شان الارادة فقط ولو جوز فى غيرها لصح تعلق القدرة لذاتها ايضا فلا يثبت صفة الارادة على ان تعلق الكلام اذا كان لذاته يلزم اما الترجيح بلا مرجح او الايجاب فى الاوامر والنواهى ويصير التكليف واجبا عليه تعالى وايضا يشكل النسخ وسيشير الى جوابهما

قوله فانهما يدلان على ان الذكر محدث) يرد عليه انهما لا يدلان على ان كل ذكر محدث لان قوله محدث صفة لقوله ذكر فلا يتكرر الوسط بل يكون القياس كقولنا زيد انسان وكل انسان كاتب فهو كذا.

قوله الثانى قوله تعالى *انما امرنا لشئ الخ) فيه سهو اذ ليس نظم الآية كما ذكره المصنف بل فى سورة النحل هكذا انما قولنا لشئ اذا اردناه. وفى سورة يس هكذا انما امره اذا اراد شيئا. الآية

قوله لكونه جزاءله)هذا اذا جعل اذا شرطية وان جعلت ظرفية كان ظرف زمان خاص بالمستقبل بحسب الوضع فيكون المعنى انما قولنا لشئ حين اردناه فى المستقبل هو قولنا له كن فيكون قوله كن واقعا فى الاستقبال والواقع ٢

من مأكله ومشربه وملبسه (دون مشاركة من ابناء جنسه في المعاملات) وهي ان يعمل كل واحد لآخر مثل ما يعمله الآخر له (والمعاوضات) وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذه من عمله الا يرى انه لو انفرد انسان وحده لم يتيسر او لم تحسن معيشته بل لا بد له من ان يكون معه آخرون من بني نوعه حتى يخبز هذا لذلك ويطحن ذاك لهذا و يزرع لهما ثالث وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار امرهم مكفيا ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة تجريان بينهم ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم واليه اشار بقوله (ولولا شريعة يتفادلها الخاص والعام لاشرأبت كل نفس) اي مدت عنقها (الى ما بيد غيره وطمح) اي ارتفع (عين كل الى ما عند الآخر لحصل) بينهم (التنازع وادى) ذلك التنازع (الى التواثب والتشاجر) اي الاختلاف (والتقاتل والتناحر وشمل) الناس (الهرج) اي القتل (والمرج) اي الاختلاط (واختل امور المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة) وجود الموصوف بتلك الخواص (لما علم من شمول العناية فيما اعطى كل حيوان من الآلات) اللائقة به (وهدى) اي كل واحد منه (الى ما فيه بقاؤه و به قوامه سيما الانسان) فان العناية به في الاعطاء والهداية اكثر (وهو اشرف الانواع) الحيوانية (المسخر له ما عداه) من تلك الانواع (وهذا) اي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة (من اعظم مصالحه) لما ظهر فيه من جلب المنافع الجليلة ودفع المضار الشديدة (افترى الطبيعة تهمل ذلك كلا) والحاصل ان وجود النبي سبب للانتظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الالهية المقتضية لابلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء ❊ المقصد الثاني ❊ في حقيقة المعجزة وهي) بحسب الاصطلاح (عندنا) عبارة عن (ما قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله والبحث) فيها عن امور ثلاثة (عن شرائطها و كيفية حصولها ووجه دلالتها) على صدق مدعي الرسالة ❊ البحث الاول ❊ في شرائطها وهي سبع) الشرط (الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه) من التروك وانما اشترط ذلك (لان التصديق منه) اي من الله تعالى (لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول) التعريف (مثل ما اذا قال معجزتي ان اضع يدي على رأسي وانتم لا تقدرون عليه) اي على وضع ايديكم على رؤسكم (ففعل وعجزوا فانه معجز) دال على صدقه (ولا فعل لله ثمه فان عدم خلق القدرة) فيهم على ذلك الوضع (ليس فعلا) صادرا عنه تعالى بل هو عدم صرف (ومن جعل الترك وجوديا) بناء على انه الكف (حذفه) لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله وفي كلام الآمدي ان المعجز ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا فالمعجز ههنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم مقامه ❊ الشرط (الثاني ان يكون) المعجز (خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه) فان المعجز ينزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سيأتي وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم و بدو الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة (وشرط قوم) في المعجز (ان لا يكون مقدورا للنبي) اذ لو كان مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى (وليس بشيء لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز) قال الآمدي هل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول ام لا اختلفت الائمة فيه فذهب بعضهم الى ان المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود او المشي لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها انما المعجز هناك هو نفس القدرة عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له وذهب آخرون الى ان نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وان كانت مقدورة للنبي وهو الاصح واذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال (الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة الاعجاز ❊ الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدي) وطلب المعارضة كما ذهب اليه بعضهم (الحق انه لا) يشترط (بل يكفي قرائن الاحوال مثل ان يقال له) اي لمدعي النبوة (ان كنت نبيا فاظهر معجزا ففعل) بان دعا الله فاظهره

فيه حادث فيكون قوله كن مع انه كلام الله تعالى حادثا سواء اطلق عليه القرآن وجعل القرآن حكاية عنه على انه لا وجه للثاني كما لا يخفى

قوله اما التأخر عن الارادة الحادثة) ان كان هذا للجبائية القائلين بحدوث الارادة لا في محل فالامر ظاهر وان كان لجمهور المعتزلة فالمراد حدوثها باعتبار تعلقها

قوله فلان التأخر عن الشيء يوجب الحدوث) لانحصار القديم عندهم في القديم بالذات وعدم تأخره عن شيء لا بالزمان ولا بالذات فليتأمل

قوله والمختص بزمان معين محدث) اما المختص بالحال والاستقبال فظاهر واما المختص بالماضي فلان الانتفاء في الحال او الاستقبال ينافي القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه

قوله الرابع كتاب احكمت آياته ثم فصلت) قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه احكمت اي لم ينسخ بكتاب كما نسخت الكتب والشرايع به ثم فصلت ثبت بالاحكام والحلال والحرام وفيه اقوال اخر

قوله وعبريا اخرى) دلالة الآية الكريمة على ان كلام الله تعالى قد لا يكون عربيا ظاهر فان الذوق السليم يفهم من التخصيص ذلك واما دلالته على انه قد يكون عبريا اخرى فبضم ان التورية ايضا كلامه بالاتفاق على ان المراد قد يكون عبريا مثلا فان المقصود ههنا مجرد الدلالة على التغير

قوله السادس انه معجزة الخ) للحنابلة ان يقولوا معنى اعجازه انه ظهر في يد النبي عليه السلام ولم يظهر في يد غيره فيكفي مقارنة ظهوره فلا يلزم حدوث ذاته

قوله على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى) اذ لا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذاته تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن قد ينزل الجسم الحامل له فوصف اللفظ لذلك بالنزول ولو مجازا

قوله ولا ارسال في الازل) فضلا عن الارسال فيما قبل الازل و يمكن ان يصار ايضا الى الحذف اي لا ارسال فيما قبل الازل فحينئذ يتلاءم مع سابق الكلام ولاحقه فتدبر

قوله ولا شيء منهما يتصور في القديم) للحنابلة ان يقولوا معنى نسخ القرآن رفع حكمه لا ذاته فلا يلزم حدوث ذاته

٣

فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدى (الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلوقال معجزتى ان احيي ميتا ففعل خارقا آخر) كشق الجبل مثلا (لم يدل على صدقه) لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه (السادس ان لايكون ما ادعاه واظهره) من المعجزة (مكذباله فلوقال معجزتى ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه) لان المكذب هونفس الخارق (نعم لوقال معجزتى ان احيي هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لايخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه) وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه (وهو بعدذلك) الاحياء (مختار فى تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى) فلايقدح تكذيبه فى دلالة الاحياء على صدقه (وقيل هذا) الذى ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو (اذا عاش بعده) اى بعد الاحياء (زمانا) واستمر على التكذيب قال الآمدى لااعرف فى هذه الصورة خلافا بين الاصحاب (واوخرميتا فى الحال) قال القاضى (بطل الاعجاز لانه كان احيي للتكذيب) فصار مثل تكذيب الضب (والحق انه لافرق) بين استمرار الحياة مع التكذيب و بين عدمه (لوجود الاختيار فى الصورتين) بخلاف الضب (والظاهر انه لايجب تعيين المعجز) بل يكفى ان يقول انا آتى بخارق من الخوارق ولايقدر احد على ان يأتى بواحد منها وفى كلام الآمدى ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معينا فلابد فى معارضته من المماثلة واذا لم يكن معينا فاكثر الاصحاب على انه لابد فيها من المماثلة وقال القاضى لاحاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادعاه (السابع ان لايكون) المعجز (متقدما على الدعوى بل مقارنالها) بلا اختلاف اومتأخرا عنها على تفصيل سيأتى وذلك (لان التصديق قبل الدعوى لايعقل فلوقال معجزتى ماقد ظهر على يدى قبل لم يدل على صدقه ويطالب به) اى بالاتيان بذلك الخارق او بغيره (بعد) اى بعد الدعوى (فلو عجز كان كاذبا قطعا فان قال) فى اظهار المعجزة (هذا الصندوق فيه كذاو كذاوقد علمنا خلوه واستمر بين ايدينا من غلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه فيه قبل التحدى لان المعجز اخباره عن الغيب) وهو واقع مع التحدى موافق للدعوى لاخلق ذلك الشئ فى الصندوق (و) اما (احتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدى) فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فانه (بناه) اى مبنى (على جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسنبطله) وانما كان مبنيا على ذلك لان العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدى لم يكن اخباره به منزلا منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا فى دعواه انه آية صدقه ودليل عليه وسيأتيك انه لايتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب (فان قيل ماذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضى الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء واليه الاشارة بقوله (فماتقولون فى كلام عيسى فى المهد وتساقط الرطب الجنى عليه من النخلة اليابسة) فانهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى (و) ماتقولون ايضا (فى معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه واظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه) فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة (قلنا) تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات (انما هى كرامات وظهورها على الاولياء جائز والانبياء قبل نبوتهم لايقصرون عن درجة الاولياء) فيجوز ظهورها عليهم ايضا وحينئذ تسمى ارهاصا اى تأسيسا للنبوة من ارهصت الحائط اسسته والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبى آخر فى ذلك العصر وهو مردود او وجودها فى عصر لانبى فيه هذا (وقد قال القاضى ان عيسى كان نبيا فى صباه لقوله وجعلنى نبيا ولايمتنع من القادر المختار ان يخلق فى الطفل ماهو شرط النبوة من كمال العقل وغيره) فلا تكون معجزاته فى حال صغره متقدمة على نبوته ودعواه اياها (ولايخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة) المنقولة عنه (بينت شفة الى اوانه ولم يظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى ان تكامل فيه شرائطها) و بلغ اربعين سنة ومن البين ان ثبوت النبوة فى مدة طويلة بلادعوة و كلام ممالايقول به عاقل (و) اما (قوله وجعلنى نبيا) فهو (كقول النبى عليه السلام كنت نبيا وآدم بين الماء والطين) فى انه تعبير عن المحقق فيما يستقبل بلفظ الماضى (فهذا) الذى قررناه انما هو (فى) المعجز (المتقدم) على الدعوى (واما المتأخر)عنها (فاما) ان يكون تأخره (بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر) انه دال على الصدق بخلاف

٢ **قوله** والحق مااختاره المصنف) لان جميع مقدماته القريبة ليست عقلية

قوله والجواب انها تدل على حدوث اللفظ) فيه بحث لان النسخ كما يكون فى اللفظ يكون فى المعنى فيكون الاستدلال بالنسخ على حدوث الكلام على تقدير تمامه شاملا للفظ والمعنى

قوله تنبيه كلامه واحد الخ) فيه بحث لان الكلام اذا كان امرا واحدا وكان اختلاف العبارات عنها بسبب التعلقات الخارجية فلم لايجوز ان يكون العلم والقدرة وسائر الصفات راجعة الى معنى واحد فيكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب التعلقات لابسبب اختلافه فى ذاته وذلك بان يسمى ارادة عند تعلقه بالتخصيص وقدرة عند تعلقه بالايجاد وهكذا سائر الصفات وان جاز ذلك فلم لايجوز ان يعود ذلك كله الى نفس الذات من غير احتياج الى الصفات اجاب الاصحاب بان القدرة معنى من شأنه تأتى الايجاد به والارادة معنى من شأنه تخصيص الحادث بحالة دون حالة وعند اختلاف التأثيرات لابد من الاختلاف فى نفس المؤثر وهذا بخلاف الكلام فان تعلقاته لاتوجب اثرا فضلا عن كونه مختلفا وفيه نظر اذ امتناع صدور الآثار المختلفة من المؤثر الواحد اصل الفلاسفة لا المتكلمين ولوسلم فهو موجب للاختلاف فى نفس القدرة لان القدرة مؤثرة فى الوجود والوجود عند الشيخ الاشعرى ومتابعيه فى ذلك نفس الذات كما مر ولما كانت الذوات مختلفة لزم ان يكون تأثير القدرة فى آثار مختلفة فيلزم ان تكون مختلفة وليس كذلك وايضا ماذكره وان تمشى لهم فى القدرة والارادة لم تمش فى باقى الصفات كالعلم والحيوة والسمع والبصر لعدم كونها مؤثرة فى اثر ماقال الآمدى فى ابكار الافكار والحق ان ما اورد من الاشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف الى التعلقات والمتعلقات مشكل وعسى ان يكون عند غيرى حله ولعسر جوابه ذهب بعض اصحابنا الى القول بان كلام الله تعالى القائم بذاته خمس صفات مختلفة

قوله فانما هو بحسب التعلق) وهذا التعلق ازلى عند الشيخ ابى الحسن الاشعري وبعض الاشاعرة وحادث عند ابن سعيد وطائفة كثيرة من المتقدمين وهذا هو الفرق بين المذهبين ٢

المتقدم بزمان يسير فانه لايدل عليه اصلا (واما) ان يكون تأخره (بزمان متطاول مثل ان يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على انه معجز) دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالته (فقيل اخباره عن الغيب فيكون) المعجز على هذا القول (مقارنا) للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا (وانما انتفى التكليف بمتابعته حينئذ) اى لم يجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته في الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود به (لان شرطه) اى شرط التكليف بالتصديق والمتابعة (العلم بكونه معجزا) وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعد به (وقبل حصوله) اى حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخرا) عن الدعوى (وقيل يصير قوله) اى اخباره (معجزا عند حصوله) اى حصول الموعود به (فيكون) المعجز على هذا القول (متأخر) باعتبار صفته اعنى كونه معجزا (والحق ان المتأخر) هو (علمنا بكونه معجزا) يعنى ان المختار هو القول الاول لان اخباره كان اخبارا بالغيب في نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزا لا كونه معجزا فبطل بذلك القول الثالث واما القول الثاني فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لايمكن جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك وان جعل شرطا لاتصاف الاخبار بالاعجاز فقد رجع الى الثالث وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول في ابكار الافكار ❊ البحث الثاني في كيفية حصولها ❊ المذهب (عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته) من دعوى النبوة ممن ارسله الى الناس ليدعوهم الى ما يحييهم ويسعدهم في الدارين ولا يشترط لاظهارها استعداد كما لايشترط في النبوة على ما مر خلافا للحكماء (وقال الفلاسفة) انها (تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل ان يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس) الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها في اصل فطرتها واما لتصفيته بضرب من المجاهدة وقطع العلائق (الى عالم القدس واشتغالها) بذلك (عن تحليل مادة البدن فلا تحتاج الى البدن كما نشاهده في المرضى) من (ان النفس لاشتغالها بمقاومتها لمرض) من الامراض الحادة وتحليلها للمواد الردية (تنكف) وتمتنع (عن التحليل) للمواد المحمودة (فتمسك عن القوت) الذي تحتاج اليه بدلا عما تحلل من هذه المواد (مالو امسك) اى زمانا لو امسك عنه (في) ايام (صحته شطره) اى نصفه بل عشره (هلك) بلا شبهة واذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه المنخرط في سلك الملاء الاعلى اولى وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة ومضعف للقوى فتكون الحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبنى على تعادل الاركان اشد واقوى واما المتوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عليه السلام ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني (واما القول فكالاخبار بالغيب وسببه ما مر) في المقصد الاول من انجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة الى المخيلة والحس المشترك (واما الفعل فبأن يفعل فعلا لاتفى به منة غيره من نتق جبل او شق بحر وقد تقدم) بيانه بان نفسه لقوتها تتصرف في مادة العناصر كما تتصرف في اجزاء بدنه ❊ البحث الثالث في كيفية دلالتها ❊ على صدق مدعى النبوة وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط لانفسها بمدلولاتها ولايجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال يقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على ايدى الاولياء من غير دلالة على صدق مدعى النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي فيدور بل هي دلالة عادية كما اشار اليه بقوله (وهي عندنا) اى الاشاعرة (اجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه) اى عقيب ظهور المعجزة (فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة) فلا تكون دلالته عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب بل عادية (كسائر العاديات لان من قال انا نبي ثم نتق الجبل واوقفه على رؤسهم وقال

٣ وان توافقا في ان الانقسام الى الاقسام الخمسة بحسب التعلق قال الآمدي في ابكار الافكار اختلفوا في وصف كلام الله تعالى في الازل بكونه امرا ونهيا وغيره من اقسام الكلام فاثبته الشيخ الاشعري ونفاه ابن سعيد وطائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما لايزال فان قلت التعلقات المتعددة الازلية ليست بالاختيار بل بالايجاب فتوجه الاشكال على انحصار الاقسام في الخمسة لوجوب تعلقه حينئذ بكل ما يمكن ان يتعلق به قلت لعل الشيخ يمنع امكان ماعدا هذا القدر من التعلق في كلامه تعالى وهذا بحسب النوع واما بحسب شخص كل نوع من الانواع الخمسة فيجوز ان يكون التعلق حادثا بالاختيار وبهذا يندفع لزوم وجوب التكليف واشكال حديث النسخ لكن المقام بعد محل تأمل فليتأمل

قوله فذلك الكلام الواحد) قيل كون كلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول فان قوله اقيموا الصلوة مع قوله لاتقربوا الزنا كيف يتحدان في الازل لفظا او معنى حتى يتكثر بالاعتبارات والحق ان الامر مشكل اذا كان الكلام النفسي عين المدلول الوضعي للكلام اللفظي واما اذا كان التعبير باللفظي عن النفسي من قبيل التعبير بالاثر عن المؤثر كما مر فلا اشكال فتأمل

قوله فجاز ان يوجد جنسها بدونها) كما ان الانواع الخمسة انواع اعتبارية بالنسبة الى مطلق كلامه تعالى كذلك هو جنس اعتباري بالقياس اليها اذ الحق ان الكلام الازلي ليس جنسا بل امرا معينا يعرضه الاضافات وله اسماء بحسب كل اضافة نوعية كذا ذكره الابهري

قوله والجواب منع وجوب الاصلح) فان قلت سلمنا ذلك لكن الكذب في الكلام ينافي حكمة ارسال الرسل يجاب بان احاطة كل حكمة مما لايتاتى في القوى القاصرة فلعل فيما فعله حكمة جليلة لايطلع عليها

قوله والنص على الله تعالى محال اجماعا) فان قلت لايخفى ان عدم ارساله تعالى نوحا عليه السلام الى قومه ممكن لان الارسال غير واجب عنه تعالى بل واقع باختياره والانكار مكابرة فيلزم امكان النقض ٢

ان كذبتمونى وقع عليكم وان صدقتمونى انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم بالضرورة انه صادق فى دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب) مع كونه ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى للممكنات باسرها (وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير انى رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك احد فى صدقه بقرينة الحال وليس هذا) الذى ذكرناه (من باب قياس الغائب على الشاهد) حتى يتجه عليه ان الشاهد تعلل افعاله بالاغراض لانه يراعى المصالح و يدرأ المفاسد بخلاف الغائب اذ لا يبالى بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس (بل ندعى فى افادته العلم الضرورة العادية) اى ندعى ان ظهور المعجز يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية (ونذكر هذا) المثال (للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب) مقدور لله تعالى لعموم قدرته لكنه (ممتنع) وقوعه فى حكمته (لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله) فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح (قال الشيخ و بعض اصحابنا انه) اى خلق المعجزة على يد الكاذب (غير مقدور) فى نفسه (لان لها) اى للمعجزة (دلالة على الصدق قطعا) اى دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها (فلا بد لها من وجه دلالة) اذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره (وان لم نعلمه) اى ذلك الوجه (بعينه فان دل) المعجز الخارق على يد الكاذب (على الصدق كان الكاذب صادقا) وهو محال (والا انفك) المعجز (عما يلزمه) من دلالته القطعية على مدلوله وهو ايضا محال (وقال القاضى اقتران ظهور المعجزة بالصدق) ليس امرا لازما لزوما عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل (هو احد العاديات) كما عرفت (فاذا جوزنا انخراقها) اى انخراق العاديات (عن مجراها) العادى (جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق و حينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب) اذ لا محذور فيه سوى خرق العادة فى المعجزة والمفروض انه جائز (واما بدون ذلك) التجويز (فلا) يجوز اظهاره على يده (لان العلم بصدق الكاذب محال ❊تذنيب❊ من الناس من انكر امكان المعجزة) فى نفسها (ومنهم من انكر دلالتها) على صدق مدعى النبوة (ومنهم من انكر العلم بها وستأتيك) فى المقصد التالى لهذا المقصد (شبههم باجوبتها ❊المقصد الثالث❊ فى امكان البعثة و بحثنا فيه اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فان الدال على الوقوع دال على الامكان) بلا اشتباه (وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لما مر) من ان النظام الاكمل الذى تقتضيه العناية الازلية لا يتم بدون وجود النبى الواضع لقوانين العدل (وقال بعض المعتزلة يجب على الله و) فصل (بعضهم) فقال (اذا علم الله من امة انهم يؤمنون) وجب عليه ارسال النبى اليهم لما فيه من استصلاحهم (والا) اى وان لم يعلم ذلك بل علم انهم لا يؤمنون لم يجب الارسال بل (حسن) قطعا لاعذارهم (وقال ابو هاشم يمتنع خلوه) اى خلو البعث (عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها) لان البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها (وجوز الجبائي لتقرير الواجبات العقلية) فانه فائدة جليلة (و) جوزه ايضا (لتقرير الشريعة المتقدمة) سواء كانت مندرسة اولا (وقيل) انما يجوز البعث لتقريرها (اذا اندرست وهو) اى هذا الذى نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة (بناء) اى مبنى (على اصلهم) الفاسد اعنى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وما تفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الالطاف ورعاية الاصلح فيكون فاسدا ايضا (و) على تقدير صحته (لا يضرنا) فى مدعانا (فانا) انما (ادعينا الامكان العام) الذى يجامع الوجوب لا الامكان الخاص الذى ينافيه (وغرضنا هنا رد شبه المنكرين) للبعثة (وهم طوائف ❊الاولى من) احالها) اى حكم باستحالتها لذاتها ❊(الثانية من) جوزها ولكن (قال لا تخلو البعثة (عن التكاليف) باوامر ونواه (وانه) اى التكليف (ممتنع) فتنتفى البعثة لانتفاء لازمها ❊ (الثالثة من) جوز التكاليف و (قال فى العقل كفاية) فى معرفة التكاليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها ❊ (الرابعة من قال بامتناع المعجزة) لان خرق العادة محال عقلا (ولا تتصور) النبوة (دونها) اى دون المعجزة ❊ (الخامسة من) جوز وجود المعجزة لكن (منع دلالتها) على صدق مدعى النبوة ❊(السادسة

٢ انما يلزم اذا امكن اجتماع عدم الارسال مع صدور قوله تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه وهو ممنوع وامتناع هذا الاجتماع لا ينافى امكان عدم الارسال فى نفسه بناء على قاعدة الاختيار فتدبر

قوله اشار الى دفعه بقوله واعلم الخ) لا يخفى ان ظاهر قول المصنف واعلم الخ هو الاعتراض على الوجه الاول المذكور فى المتن ولما توجه عليه ان اللازم من الكذب النقص من جهة صفته الذاتية لا النقص فى الفعل والمتنازع فى جوازه الثانى لا الاول فانه ممتنع بالاجماع كما ستعرف تكلف الشارح فى توجيه كلامه بتقدير سؤال بان الدليل المذكور لا يدل على امتناع الكذب فى كلامه اللفظى وجواب بانه يدل عليه ايضا لان خلق الكاذب نقص فى فعله وجعل هذا الكلام اعتراضا على الجواب المقدر وانت خبير بان هذا لا يخلو عن تمحل لكن الشارح تبع فيه الابهرى وهو تلميذ المصنف فاعلم بمراده والا فالاقرب ان يجعل اعتراضا على اصل الدليل فى المتن فانه لما قيل ان الكذب نقص وهو محال عليه تعالى وافاد ظاهرا ان لا يكون كاذبا فى كلامه على الاطلاق اتجه ان يقال انما يدل ذلك على انتفاء الكذب عليه مطلقا لو كان النقص فى فعله غير القبح العقلى الذى نحن لا نقول به لكن لم يظهر كونه غيره

قوله لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى) المراد بالكذب الكلام الكاذب وبالصدق الكلام الصادق ولذا قال الابهرى فى تقرير هذا الوجه الثانى لو جاز عليه الكلام الكاذب لكان ذلك الكلام قديما لامتناع قيام الحادث بذاته تعالى الخ ولا شك فى كونه صفة حقيقية ثم التعلق الذى يتوقف عليه الاتصاف بالخبرية التى هى مناط الاتصاف بالكذب قديم عند جمهور الاشاعرة كما مر وبهذا اندفع منع لزوم قدم الكذب مطلقا بناء على توهم حدوث مبناه اعنى التعلق ومنع كون الكذب صفة حقيقية قائمة به تعالى على ذلك التقدير حتى يلزم قيام الحوادث به تعالى فليتدبر

قوله واللازم باطل فانا نعلم بالضرورة الخ) فان قلت هذا الدليل غير صحيح بجميع مقدماته اذ لو صح لدل على امتناع الصدق ايضا فانه

من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فتفيده العلم بصدقه (ومنع امكان العلم بها) للغائبين عنهـا فان العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها انما يكون (بالتواتر) وهو لايفيد العلم اصـلا بل الظن وانه لايجدى فى المسائل اليقينية * (السابعة من) اعترف بامكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن (منع وقوعها) فهذه هى الطوائف المنكرة لها * (الاولى) منها وهو (من قال باستحالة البعثة) فى نفسها (احتج) على استحالتها (بوجوه * الاول المبعوث لابد ان يعلم ان القائل له ارسلتك) فبلغ عنى (هو الله ولا طريق الى العلم به اذ لعله من القاء الجن فانكم اجمعتم على وجوده) وعلى جواز القائه الكلام الى النبى (الثانى ان من يلقى اليه) اى الى النبى (الوحى ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرئيا) لكل من حضر حال الالقاء وليس الامر كذلك كما اعترفتم به (والا) اى وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا (كان ذلك) اى القاء الوحى بطريق التكليم (منه مستحيلا) اذ لا يتصور للروحانيات كلام (الثالث التصديق بها) اى بالرسالة (يتوقف على العلم بوجود المرسل وما) يجوز عليه (وما لا يجوز وانه) اى العلم بما ذكر (لا يحصل الا بغامض النظر) لان هـذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى (وهو) اى ذلك النظر الموصل الى هذا العلم (غير مقدر بزمان) معين كيوم او سنة بل هو مختلف بحسب الاشخاص واحوالهم فى قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة (فللمكلف الاستمهال) اى يجوز له ان يستمهل لتحصيل النظر (و) له (دعوى عدم العلم) فى اى زمان كان (و) حينئذ (يلزم افحام النبى وتبقى البعثة عبثا والا) اى وان لم يجز له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة (لزم التكليف بما لا يطاق) لان التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده (وانه قبيح عقلا) فيمتنع صدوره من الحكيم سبحانه * (وجواب) الوجه (الاول والثانى ان المرسل ينصب دليلا) يعلم به الرسول ان القائل له ارسلتك هو الله تعالى دون الجن بان يظهر الله له آيات ومعجزات يتقاصر عنها جميع المخلوقات وتكون مفيدة له ذلك العلم (او يخلق علما ضروريا فيه) بانه المرسل والقائل وبهذا يعلم الجواب عن الثانى وهو ان يقال جاز ان يكون الملقى جسمانيا ولا يخلق الله رؤيته فى الحاضرين فان قدرته لا تقصر عن شئ * (و) جواب (الثالث اما على اصلنا) فى التعديل والتجويز (فلا يجب الامهال) لانا بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبى الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقـد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان العادة بايجاد العـلم عقيب النظر الذى هو متمكن منه واليـه الاشارة بقوله (مع العلم العادى الحاصل عن المعجز واما عند المعتزلة فاللائق باصلهم) فى التحسين والتقبيح (وان صرحوا بخلافه منع الامهال) يعنى ان المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال فلا محيص لهم عن ذلك الالزام الا ان اللائق بقاعـدتهم المذكورة منع وجوب الامهال (لان فيـه تفويت مصلحتهم) وذلك لانه يرشـدهم الى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقربهم من السعادة ويبعدهم عن الشقاوة (وما هو الا كمن يقول لولده بين يديك سبع ضار او مهلك آخر فلا تسلك هذا الطريق (فقال) الولد (دعنى اسلكه الى ان اشاهد السبع او المهلك اليس ذلك) القول من الولد (مستقبحا فى نظر العقلاء ولو هلك الم يكن ملوما مذموما ومن منعه ذلك اليس منسوبا الى فعل ما توجبه الشفقة والحنو) وبما قررناه ينـدفع الالزام عن اصلهم ايضا * الطائفـة (الثانية من قال البعثـة لا تخلو عن التكليف لانه فائدتها) التى لا تخلو هى عنها وايضا هى لا تخلو عن التكليف (باتفاق) واجماع من القائلين بها (ثم ان التكليف) الذى هو لازمها (ممتنع لوجوه الاول ثبت الجبر) وعدم الاختيار فى الافعال (و) ذلك لما تبين من (ان فعل العبد واقع بقدرة الله) اذ لا تأثير لقدرة العبد عندكم اصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق (و) من (ان الفعل اما معلوم الوقوع) من العبد (او معلوم اللاوقوع) منه فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثانى ممتنعا ولا قدرة على شئ منهما (والتكليف حينئذ) اى حين اذ ثبت الجبر (قبيح) فيكون ممتنعا (الثانى التكليف اضرار) بالعبد (لما يلزمه من التعب بالفعل) اذا اقدم عليه (او العقاب بالترك) اذا احجم عنه (وهو) اى الاضرار (قبيح) والله تعالى منزه عنه (الثالث التكليف

ـالى او اتصف به لكان صدقه قديما فيلزم ان ـنع عليـه الكذب مع انا نعلم ايضـا بالضرورة من علم شيئا امكن له ان يخبر عنه لا على ما هو ـيه قلت اجيب عنه بان قوله من علم شيئا الخ ممنوع ـوى الضرورة غير مسموعة اذ ليس الكلام الصدق والكذب اللفظيـين حتى يمكنه ذلك فى النفسانيين ونحن نعلم بالوجدان انا متى علمنا ـئا فانه يتعذر علينـا ان نحكم بخلاف ما نعلمه ـذا الجواب بعد ما قيـل فى بيان مغايرة مدلول ـبر للعلم من ان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعـلم ـلافه محل بحث ولو تم لدل من اول الامر على ـتناع قيام الكذب به ولا يحتاج الى التشـبث ـزوم امتنـاع الصدق بناء على ان ما ثبت قدمه ـتنع عدمه اللهم الا ان يحمل الجواب على المنع ـالسند ويكون المنع بالنظر الى خصوص البارى ـبحانه فتأمل

قوله انما يدل على كـون الكلام النفسى صـدقا) دلالتـه على صدقه باعتبار تعلقاته النوعيـة القديمة ظـاهرة واما باعتبار تعلقاته الشخصيـة الحادثة ان اثبتها الاشـعرى فمحل بحث

قوله مع ان الاهم عندنا هو بيان صدقهـا) لانها التى ينتظم بها المصالح الدينية والدنيوية ولا سـبيل الى معرفة الكلام النفسى الا منهـا وقد يقـال لما دل الدليـل على صدق الكلام النفسى ولا شك ان من اثبت المعـنى النفسى جعل هذه الالفاظ والعبارات دوال بالنسـبة اليه ومن لوازم كونها دوال عليـه وانه لا كذب فيه ان لا يكون فيهـا ايضـا كذب اذ وقوع الكذب فيها دون النفسى يمنع كونها دوال عليه وفيه نظر لان كون الالفاظ والعبارات دوال بالنسبة الى الكلام النفسى الثـابت صدقه بالدليـل المذكـور فرع امتنـاع الكذب فى الكلام اللفظى كما لا يخفى فبناء امتنـاع الكذب فيـه على كونها دوال عليـه دور والاصحـاب انما قالوا بكون الكلام اللفظى دليـلا على المعـنى النفسى القـائم بذاته تعالى فى نفس الامر بعـد ما تقرر عنـدهم من امتنـاع الكذب فيـه فليتأمل

قوله فهو تصديق فعلى الخ) اعترض عليه بان التصديق الفعلى انما ينتهض حجة اذا لم يجوز النقص فى فعله تعالى ولا فرق بينه وبين القبح ٢

امالاغرض وهو عبث) قبيح (اولغرض يعود الى الله وهو) محال لانه تعالى (منزه) عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار (اوالى العبد وهو اما اضرار وهو منتف بالاجماع اونفع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول) فانه بمنزلة ان يقال له حصل المنفعة لنفسك والاعذبتك ابد الآباد ولاشك ان اهم مصالحه ترك التعذيب (ثم انه) اى النفع الذى يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين (معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة) ولاشك ان اضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح (الرابع التكليف) بايقاع الفعل (اما مع) وجود (الفعل ولافائدة فيه) اصلا (اوجوبه) وتعين صدوره حينئذ فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف بتحصيل الحاصل (واماقبل) وجود (الفعل وانه تكليف بما لايطاق لان الفعل قبل الفعل محال) اذ لايمكن وجود الشئ حال عدمه والتكليف بمالايطاق باطل عند من لايجوزه وهو ظاهر (و) اما (من جوزه) فانه (لايقول بوقوعه ولا ان) اى ولايقول بان (كل تكليف كذلك) اى تكليف بما لايطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بمالايطاق و يستلزم ان كل تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا عنده ايضا واذا بطلت الاقسام الحاصرة امتنع التكليف مطلقا (الخامس وهو لبعض الصوفية) من اهل الاباحة (ان التكليف بالافعال الشاقة) البدنية (يشغل) الباطن (عن التفكر فى معرفة الله تعالى ومايجب له) من الصفات (و يجوز و يمتنع عليه) من الافعال (ولاشك ان المصلحة المتوقعة من هذا الفائت) وهو النظر فيما ذكر (تربى) اى تزيد وتفضل (على مايتوقع مما كلف به فكان ممتنعا عقلا * وجواب الاول مامر فى مسئلة خلق الاعمال) من ان قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا ان لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا و باعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بمالايطاق بالكلية (و) جواب (الثانى) ان يقال (مافى التكاليف من المصالح الدنيوية والاخروية يربى كثيرا على المضرة التى هى (فيها) وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل مما لايجوز *(و) جواب (الثالث انه فرع حكم العقل بالحسن والقبح (ووجوب الغرض فى افعاله تعالى مع ماجيبا به الثانى) وهو ان نقول ان التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخروية التى تربى على مضرة التعب بمشاق الافعال واما عقابه ابدا فليس لانه لم يحصل منفعته بل لانه لم يمتثل امر مولاه وسيده وفى ذلك اهانة له وان لم يستجلب بذلك الامر فائدة لنفسه والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بان تلك المضرة مستندة الى سوء اختيارهم * (و) جواب (الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل) كامر والتكليف به فى هذه الحالة ليس تكليفا بالمحال الذى هو تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك ان لو كان الفعل حاصلا بتحصيل سابق على التحصيل الذى هو ملتبس به وماذكر من انه لافائدة فيه حينئذ لوجوبه فانما يتم اذا وجب الغرض فى افعاله تعالى وهو باطل * (و) جواب الرابع (عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بمالايطاق لان التكليف (فى الحال) انما هو (بالايقاع فى ثانى الحال) لابالايقاع فى الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم (وذلك) اى التكليف (كالاحداث) يعنى ان ما اوردتموه علينا فى التكليف يلزمكم فى احداث الفعل فيقال احداثه اما حال وجوده فيكون تحصيلا للحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين (وهو) اى الاحداث (مما لاشك فيه فما هو جوابكم فى الاحداث (فهو جوابنا) فى التكليف (و) جواب (الخامس ان ذلك) اى التفكر فى معرفة الله وصفاته وافعاله (احد اغراض التكليف) بل هو العمدة الكبرى منها (وسائر التكاليف معينة عليه) داعية اليه (ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات التى يربى شغلها على شغل التكاليف) * الطائفة (الثالثة من قال فى العقل مندوحة عن البعثة) اذ هو كاف فى معرفة التكاليف فلافائدة فيها (وهم البراهمة والصابئة والتناسخية فمن البراهمة من قال بنبوة آدم فقط ومنهم من قال بنبوة ابراهيم فقط ومن الصابئة من قال بنبوة شيث وادريس فقط و) هؤلاء كلهم (احتجوا بان ماحكم العقل بحسنه) من الافعال (يفعل وماحكم بقبحه يترك ومالم يحكم فيه بحسن ولاقبح يفعل عند الحاجة) اليه (لان الحاجة ناجزة) حاضرة فيجب اعتبارها

العقلى كما مر آنفا فلايتم ذلك الاستدلال ايضا الامع القول بثبوت القبح العقلى وحينئذ فليتمسك ابتداء بما قال المعتزلة اسقاطا لكثرة المؤنات واخذا بالاسهل وجوابه ان حجية التصديق الفعلى معلومة بحسب العادة سواء جوز النقص فى الفعل ام لاالايرى ان قوما اذا اجتمعوا عند ملك عظيم من ملوك الدنيا ثم قام واحد منهم وقال ايها الناس انى رسول هذا الملك اليكم ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا فيما قلته فخالف عادتك فى القيام والقعود فاذا فعل الملك ذلك اضطر الحاضرون الى العلم بكونه صادقا ولا يخطر ببالهم عدم جواز النقص فى فعله قطعا كيف ولاشك فى الجواز فى هذه الصورة اصلا

قوله كعدم اكفار من انكر كلامية مابين دفتى المصحف)واعلم ان اكفار منكرها انما هو اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة به بل هو دال على ماهو صفة حقيقية قائمة به جل وعلا وهو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده فى لسان الملك اولسان النبى عليهما السلام واوجد نقوشا دالة عليه فى اللوح المحفوظ فليس من الكفر فى شئ بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغى ان يتوهم كونه كفرا

قوله فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى)اعترض عليه بان كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لايكون ماقرأناه كلامه تعالى بل مثله واللازم باطل للقطع بان مايقرأه كل واحد منا هو الكلام المنزل على النبى عليه السلام بلسان جبرئيل عليه السلام وان كان اسما لنوع القائم يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيجوز نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة ايضا واجيب بالتزام اشتراكه بين النوع وذلك الفرد الخاص

قوله مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن) الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة فالثابت فى المصحف هو النقوش والمكتوب هو اللفظ والقراءة ان كان ذكر الشئ بلفظه فالمقروء

دفعا المضرة فواتها (ولا يعارضها بمجرد الاحتمال) اى احتمال المضرة بتقدير بحه (و يترك عند عدمها
للاحتياط) فى دفع المضرة المتوهمة (والجواب بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح (ان الشرع)
المستفاد من البعثة (فائدته تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا) من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة
(و بيان ما يقصر عنه العقل) ابتداء (فان القائلين بحكم العقل لاينكرون ان من الافعال مالا يحكم)
العقل (فيه) بشئ وذلك (كوظائف العبادات وتعيين الحدود)ومقاديرها (وتعليم ماينفع ومايضر
من الافعال وذلك) اى النبى الشارع (كالطبيب) الحاذق (يعرف الادوية وطبائعها وخواصها
مما لو امكن معرفتها للعامة بالتجربة ففى دهر طويل يجرمون فيه) اى فى ذلك الدهر الطويل
(من فوائدها) لعدم حصول العلم بها بعد (و يقعون فى المهالك قبل استكمالها) ى قبل استكمال مدة
التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية فى تلك المدة مايكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم (مع ان
اشتغالهم بذلك) اى بتحصيل العلم باحوال الادوية بطريق التجربة (يوجب اتعاب النفس
وتعطل الصناعات) الضرورية (والشغل عن مصالح المعاش فاذا قسلموه من الطبيب خفت المؤنة
وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار ولا يقال فى امكان معرفته)اى معرفة ماذكر (غنى عن الطبيب)
فكذا لا يقال فى امكان معرفة التكاليف واحوال الافعال بتأمل العقل فيها غنى عن المبعوث
(كيف والنبى يعلم مالا يعلم الا من جهة الله) بخلاف الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع مايعلمه
بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه كان النبى بذلك اولى (وفيه تقدم من تقرير مذهب
الحكماء) وهو ان الانسان مدنى بالطبع فلابد له من قانون عدل محتاج الى واضع يمتاز عن بنى نوعه
بمايدل على ان ما تى به من عند ربه (تتمة لهذا الكلام) فانه يدل على وجوب وجود النبى فى العناية
الازلية المقتضية للنظام الابلغ *الطائفة (الرابعة من قال بامتناع المعجزة) فلا تثبت النبوة اصلا (لان تجويز
خرق العادة سفسطة واو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا واوانى البيت رجالا)
كملا (وتولد هذا الشيخ دفعة بلا اب وام و كون من ظهرت المعجزة على يد غير من ادعى النبوة بان
يعدم) المدعى عقيب دعواه بلا مهلة (و يوجد مثله) فى آن اعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل
(ولا يخفى مافيه) اى فى تجويز خرق العادة (من الخبط والاخلال بالقواعد) المتعلقة بالنبوة وغيرها
اذ يجوز حينئذ ان يكون الآتى بالاحكام الشرعية فى الاوقات المتفرقة اشخاصا مماثلة للذى ثبت نبوته
بالمعجزة وان يكون الشخص الذى تتقاضاه غير الذى كان عليه دينك الى غير ذلك من المفاسد التى تنافى
نظام المعاش والمعاد (والجواب ان خرق العادات ليس اعجب من اول خلق السموات والارض
وما بينهما ومن انعدامها الذى نقول) نحن (به والجزم بعدم وقوع بعضها) كما فى الامثلة المذكورة
(لا ينافى امكانها) فى انفسها (وذلك كما فى المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم المعين فى الحيز المعين
لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به) جزما مطابقا للواقع ثابتا لا تتطرق اليه شبهة (للحس) الشاهد به
شهادة موثوقا بها (والعادة احد طرق العلم كالحس) فجاز ان نجزم ذلك الجزم بشئ من جهة العادة
مع امكان نقيضه فى نفسه (ثم ان خرق العادة اعجازا) لنبى (و كرامة) لولى (عادة مستمرة) توجد فى كل
عصر واوان فلا يمكن للعاقل المنصف انكاره اوفلا يكون حينئذ خرقا للعادة بل امرا عاديا والمعجزة عندنا
ما قصد به تصديق مدعى الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة * الطائفة (الخامسة من قال ظهور المعجزة
لا يدل على الصدق)فى دعوى النبوة (لاحتمالات * الاول كونه من فعله لا من فعل الله) فلا يكون نازلا
منزلة التصديق له من الله وانما جاز كون المعجز فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه (اما لمخالفة نفسه
لسائر النفوس) البشرية فى الماهية كما ذهب اليه جماعة فيجوز حينئذ ان يصدر عن بعضها مالا يقدر
عليه بعض آخر منها (اولمزاج خاص فى بدنه) هو اقوى من امزجة اقرانه فيقوى به على فعل
يعجز عنه غيره وان توافقا فى الماهية (اولكونه ساحرا) ماهرا فى السحر (وقد اجمع على حقيته)
اى على كون السحر مؤثرا فى امور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تعالى * فيتعلمون منهما مايفرقون به
بين المرء وزوجه والسنة كقصة لبيد بن الاعصم مع النبى عليه السلام ومن انكره من القدرية فقد

۲ هو المعنى وان كان ذكر اللفظ فهو اللفظ ثم
اللفظ المقروء والمحفوظ يعم الحادث والقديم بناء
على ان اللفظ يعد واحدا فى المحال كلها ولا يعتبر
متباينا الا بتباين الحروف والهيئات

قوله فجوابه ان ذلك الترتب الخ) وقد يقال
القول بان ترتب الحروف انما هو فى التلفظ
دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ امر
خارج عن طور العقل وماذلك الامثل ان يتصور
حركة يكون اجزاؤها مجتمعة فى الوجود لايكون
لبعضها تقدم على بعض ويندفع بماقيل من ان
المراد باللفظ اللفظ القائم به تعالى وبالتلفظ اللفظ
القائم بنا عبر عنه بالتلفظ فرقا بينهما واشعارا
بان اللفظ الحادث كالنسبة المصدرية لكونه
غير قار ولولا هذا الاعتبار لكان القول بقدم
الملفوظ مع حدوث التلفظ تناقضا وبهذا
التوجيه يندفع ايضا مايورد على قوله يجب
حملها على حدوثه الخ من ان هذا الحمل بعيد
جدا لان الادلة الدالة على الحدوث انما تدل
على حدوث ماهو القرآن لا على حدوث تلفظ
القرآن وقراءته وكتابته لان شيئا منها ليس
بقرآن لكن يشكل هذا على ماصرح به سابقا
من ان الخطاب اللفظى بدون المخاطب سفه
فليتأمل

قوله لان انتفاء الملزوم لايستلزم انتفاء لازمه)
يحتمل ان يحمل على حذف المضاف اى لا يستلزم
انتفاء متعلق لازمه وذلك لان المراد ههنا نفى
لزوم انتفاء ثبوت الصفة ولاشك ان الدليل على
تقدير وجوده يستلزم التصديق بذلك الثبوت
ويحتمل ان يبقى على ظاهره لان الدليل كالعالم
قد يستلزم نفس المدلول كوجود الصانع وان
لم يكن محصلا له فى الواقع وعلى كل تقدير لا يرد ان
انتفاء ملزوم خاص وان لم يستلزم انتفاء اللازم
مطلقا الا ان انتفاء الملزوم بالكلية يستلزم انتفاء
اللازم فيلزم انتفاء صفة لم يقم عليها دليل اما
على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير
الثانى فلانه لايلزم من نفى الملزوم الذى
لا مدخل له فى حصول لازمه نفى اللازم كما مر
فى جواب تاسع شبه السمنية على افادة النظر
العلم

قوله ومنهم من زاد على ذلك) ليس المراد
بالزيادة الزيادة بحسب الكمية بان يقولوا بما قاله
الاولون مع زيادة اذ لا معنى له قطعا بل الزيادة بحسب ۲

خالف كتاب الله وسنة نبيه واجماع الامة ايضا اذما من عصر من عهد الصحابة الى ظهور المخالفين الاوكان الناس يتفاوضون فيه في امر السحر وتأثيراته حتى اختلفت الفقهاء في حكم الساحر فقال بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كافر وقال الشافعي اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا هكذا ذكره الآمدي (اوالطلسم اخص) هو (بمعرفته) يعني ان سلم امتناع السحر في نفسه فلا مجال لانكار الطلسمات الغريبة التي تؤثر تأثيرات عجيبة فجاز ان يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فاذا اتى به ترتب عليه امر غريب يعجز عن مثله من هو في عصره وقالوا الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك ان القوى السماوية اسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها بتمام استعداد القابل فمن عرف احوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة (اوالخاصية بعض المركبات) اذ لا شك ان المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثارا عجيبة (كالمغناطيس) الجاذب للحديد (والكهرباء) التي تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فانه اذا ارسل على اناء فيه خل لم ينزل بل انحرف عنه حتى يسقط خارجا عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الاتراك فجاز ان يكون ذلك الخارق الذي ظهر على يد المدعي تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالما بذلك النوع من التركيب دون غيره (الثاني) من تلك الاحتمالات (استناده) اي استناد المعجز (الى بعض الملائكة) فانها قادرة على افعال غريبة فلعل ملكا اظهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبي ليغوي الناس واما عصمة الملائكة فانما تعلم بقول النبي فلا يمكن ان تمسك بها ههنا (اوالشياطين) فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة (او) استناده (الى الاتصالات الكوكبية) وانظارها الحادثة من الحركات الفلكية (وهو) اي مدعي النبوة (قد احاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره) فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله الا في الوف من السنين ويستتبع امرا غريبا (فاتخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزا لنفسه) فلا يكون حينئذ دالا على صدقه (الثالث) منها (ان يكون) الخارق الظاهر (كرامة لا معجزة) فلا يكون له دلالة على الصدق (الرابع ان لا يصدق به التصديق) اي سلمنا ان المعجز من فعله تعالى لكنه ليس تصديقا منه للمدعي (اذ لا غرض واجبا) في افعاله تعالى (و) على تقدير وجوبه (لا يتعين) التصديق له لكونه غرضا من ذلك الخارق (اذ لعله) اي الغرض منه (غير التصديق) له (كابهامه) اي ايهام تصديقه (ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب بذلك (كانزال المتشابهات) فانها بظواهرها توهم الخطأ ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطأ الا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحق به الثواب (او) يكون ذلك الخارق (لتصديق نبي آخر) موجود في جانب آخر او يكون ارهاصا لنبي سيأتي فيما بعد كالاحوال الظاهرة على النبي قبل مبعثه وكالنور الذي كان في جبين آبائه (الخامس انه لا يلزم من تصديق الله) اياه (صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم) ذلك عقلا (اذ لا يقبح عندكم منه شيء) ولا سمعا للزوم الدور (السادس لعل التحدي) الصادر عن المدعي (لم يبلغ من هو قادر على المعارضة) من الذين هم في بعض الاقطار (اولعله) اي القادر على المعارضة (تركها مواضعة) مع المدعي ومواطأة معه (في اعلاء كلمته لينال من دولته حظا) وافرا (السابع لعلهم استهانوا به اولا) وظنوا ان دعوته مما لا يتم ولا يلتفت اليه فلم يشتغلوا بمعارضته في ابتداء امره (وخافوه آخرا لشدة شوكته) وكثرة اتباعه (اوشغلهم ما يحتاجون اليه في تقويم معيشتهم عنه) اي عن المدعي ومعارضته (الثامن لعله عورض ولم يظهر لمانع) منع المعارض عن اظهار ما عارض به (اوظهر ثم اخفاه اصحابه) اي اتباع المدعي (عند استيلائهم) وغلبتهم على الناس المخالفين لهم (وطمسوا آثاره) حتى انمحى بالكلية (ومع قيام هذه الاحتمالات الثمانية (لا يبقى لها) اي للخارق الذي سمي معجزة (دلالة على الصدق ✱ الجواب الاجمالي ما قررناه غير مرة) اي قررناه مرارا ومن جملتها جواب الطائفة الرابعة (من ان التجويزات العقلية لا تنافي العلم العادي) كما في المحسوسات (و) الجواب (التفصيلي عن الاول انا بينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله)

٣ الكيفية وهي القوة وسيجيء نظيره في بحث ان الايمان هل يزيد وينقص

قوله بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات الخ) ان ارادوا حصر الطريق العقلي فيما ذكر لم يفيدوا وان ارادوا حصر الطريق مطلقا فممنوع لان السمع دليل ايضا وبه اثبت الشيخ ثلاث الصفات على ان الدليل لوصح لكنا عالمين بحقيقته تعالى اذ المعرفة بالكنه اكمل من المعرفة بالوجه فان قلت مرادهم انا مكلفون بكمال معرفة ممكنة وقد لا يسلمون كون معرفته تعالى بالكنه ممكنة قلت اوسلم فلعله تعالى صفة لا يمكن لنا معرفتها ايضا فلا يجديهم بما ذكروه نفي صفة غير السمع بالكلية فتأمل

قوله فنحن مكلفون الخ) هذا مترتب على منع التكليف بكمال المعرفة ثم الترتب باعتبار الاخبار نظيره الفاء في قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله اي اذا كان التكليف بكمال المعرفة ممنوعا فاخبركم انا مكلفون بكذا لا بكذا وحينئذ لا يرد ان مثل السمع والبصر والكلام داخل تحت الوسع فيقتضي قوله اذهو يقدر وسعنا ان نكون مكلفين بمعرفته ايضا مع ان التفريع يقتضي عدم التكليف بها اذ لا يتوقف تصديق النبي عليه السلام على شيء منها فتدبر

قوله كالانبياء والكاملين من اتباعهم) فان قلت قوله عليه السلام ما عرفناك حق معرفتك يدل على انه لم يتم احد كمال المعرفة قلت هذا بعد تسليم صدوره عن النبي عليه السلام باعتبار بعض المراتب واما بعد الفناء في التوحيد فيعرف الحق بعلمه وكفى به حديث كنت سمعه وبصره

قوله ولكن لا يمتنع كثرة الهالكين) لزوم كثرة الهالكين على تقدير كون كمال المعرفة فرض عين بان يكون التكليف بها بالنسبة الى جميع الناس واما لوكانت فرض كفاية فلا اذ يسقط حينئذ باقامة البعض ويؤيد كونه فرض كفاية انه عليه السلام قرر عوام المسلمين على ما فهموه من القرآن

قوله وجمهور معتزلة بغداد) ظاهره يخالفه ما ذكره في حواشي التجريد من ان قدماء المعتزلة يثبتون الاحوال ومتأخرهم يوافقون الفلاسفة في القول بان الصفات عين الذات

قوله صفة وجودية زائدة) فان قلت القدم ٣

فالمعجز لايكون الافعلاله لاللمدعى (والسحر ونحوه ان لم يبلغ حدالاعجاز) الذى هو (كفلق البحر واحياء الموتى) وابراء الاكمه والابرص (كما هومذهب جميع العقلاء فظاهر) انه لايلتبس السحر بالمعجزة فلا اشكال (وان بلغ) السحر حدالاعجاز (فاما) ان يكون (دون دعوى النبوة والتحدى فظاهر ايضا) انه لاالتباس (او) يكون (معه) ى مع ادعاء النبوة والتحدى وحينئذ (فلابد من) احدامرين اما (ان لا يخلقه الله على يده اوان يقدر غيره على معارضته والا كان تصديقا للكاذب وانه محال) على الله سبحانه لكونه كذبا (و) الجواب (عن الثانى ان لاخالق الا الله) فلايكون المعجز مستندا الى غيره (وعن الثالث ان) من لم يجوز الكرامة فلا اشكال عليه و (من جوزها فقال بعضهم منهم الاستاذ ابواسحق لاتبلغ) الكرامة الظاهرة على يد الاولياء (درجة المعجزة وقيل لاتقع) الكرامة (على القصد والاختيار حتى اذا اراد الولى ايقاعها لم تقع بل وقوعها اتفاقى فقط (وقال القاضى تجوز) الكرامة (اذا لم تقع على طريق التعظم والخيلاء لان ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز) الكرامة عن المعجزة (بانهما مع دعوى الولاية دون النبوة على التقادير) كلها (فالفرق بينها و بين المعجزة ظاهر) فلاتشتبه احديهما بالاخرى (وعن الرابع انالانقول بالغرض) اى لانقول بان خلق المعجزة لغرض التصديق لان افعاله تعالى عندنا غير معللة بالاغراض (بل نقول ان خلقها) على يد المدعى (يدل على تصديق له قائم بذاته) تعالى كما ان حمرة الخجل تفيد العلم الضرورى بحصول الخجالة مع جواز حصولها بدونها اما على القول باستناد الحوادث الى القادر المختار فظاهر واما على القول بالموجب فلانه يجوز ان يحدث شكل غريب سماوى يقتضى تلك الحمرة فى ذلك الشخص من غير ان تحصل فيه الخجالة (وعن الخامس قدمر) فى مسئلة الكلام من موقف الالهيات (امتناع الكذب عليه) سبحانه وتعالى (وعن السادس اذا اتى) مدعى النبوة (بمايعلم بالضرورة انه خارق للعادة وعجز من فى قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه) فى دعواه (وعن السابع يعلم عادة) اى يعلم بالضرورة العادية والوجدانية (المبادرة) بلاتوان (الى معارضة من يدعى الانفراد بامر جليل فيه التفوق على اهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم فى انفسهم وما لهم و) يعلم بالضرورة ايضا (عدم الاعراض عنها) اى عن المعارضة فى مثل هذا الامر (بحيث لاينتدب له احد) ولايتوجه نحوالاتيان بالمعارض اصلا (والقدح فيه سفسطة) ظاهرة (وحينئذ) اى وحين اذ كان الامر كما ذكرنا (فدلالته من جهة الصرفة واضحة) فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك كان صرفها عنه امرا خارقا للعادة دالا على صدق المدعى وان كان ما اتى به مقدور الغيره (وعن الثامن كما علم بالعادة وجوب معارضته) على تقدير القدرة (علم) بالعادة ايضا (وجوب اظهارها اذبه يتم المقصود واحتمال المانع للبعض فى بعض الاوقات والاماكن لايوجب احتماله فى الجميع) اى فى جميع الاوقات والاماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة العادية (فلو وقعت معارضة لاستحال عادة اخفاؤها مطلقا) من اصحاب المدعى عند استيلائهم ومن غيرهم ايضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت الدلالة القطعية ❊ الطائفة (السادسة) من منكرى البعثة (من قال العلم بحصول المعجز لايمكن لمن لم يشاهده الا بالتواتر ولكنه لايفيد العلم) فلا يحصل العلم بنبوة احد لمن لم يشاهد معجزته وانما قلنا ان التواتر لايفيد العلم (لوجوه ❊ الاول اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم وكذا الكل) يجوز عليه الكذب (اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد ❊ الثانى ان حكم كل طبقة) من طبقات اعداد الرواة (حكم ما قبلها بواحد فان من جوز افادة المائة للعلم اجاز افادة التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصره) اى العلم (فى عدد) معين (و) ايضا (ادعاء الفرق) بين العددين المذكورين فى افادة العلم (تحكم) محض واذا كان كذلك (فلنفرض طبقة لاتفيده) اى لاتفيد العلم قطعا كاثنين مثلا (ثم نزيد عليه واحدا واحدا فلاتفيده) شئ من هذه المراتب (بالغا ما بلغ) لمساواة كل منها لما قبله فى عدم الافادة ❊ (الثالث لواوجب التواتر العلم لاوجبه خبر الواحد واللازم منتف) اتفاقا (بيان الملازمة ان التواتر لايشترط فيه اجتماع اهله اتفاقا) منا ومنكم (بل يحصل) التواتر (بخبر واحد بعد واحد فالموجب له) اى للعلم على تقدير حصوله انما

بالبقاء ولا يوصف بالثبوت قلت قول البقاء عليهما بالاشتراك اللفظى

قوله كما فى اول الحدوث) هذا انما ينتهض فى المحدثات وقياس الغائب على الشاهد لايفيد لجواز اختلاف البقاء والوجود شاهدا وغائبا على انه لايدل على كون البقاء زائدا على الوجود المخصوص اعنى الوجود المستمر

قوله منقوض بالحدوث) قيل النقض به مدفوع لتقدمه على الوجود وكل وصف تقدم على موصوفه يكون اعتباريا ضرورة بخلاف البقاء فانه مؤخر عن الوجود وانت خبير بان النقض للدليل السابق الذى هو تحقق الوجود بدون البقاء وما ذكره من دليل اعتبارية الحدوث يؤيده النقض الذى هو تخلف الحكم عن الدليل

قوله لم يكن الوجود باقيا) اى فى الزمان الثالث لافى الزمان الثانى لايقال لايلزم من عدم بقاء البقاء ان لايكون الوجود باقيا لجواز ان يكون باقيا ببقاء عدمى لانا نقول قد سبق فى الامور العامة ان العدم الطارى على الصفة الموجودة يستلزم عدم اتصاف الموصوف بها الا يرى انه اذا عدم السواد لم يتصف به الجسم اصلا نعم يرد انه لم لايجوز ان يبقى الوجود ببقاءآت متجددة كما هو مذهب الشيخ فى سائر الاعراض فان قلت الكلام فى بقاء الواجب ولايتجدد صفاته قلت اوسلم كان ينبغى ان يقتصر على ان تجدد البقاء يستلزم ان يكون تعالى محل الحوادث ويمكن ان يقال انه من باب تعيين الطريق

قوله والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء) فيه بحث اما اولا فلانه يجوز حينئذ ان يكون بقاء البارى تعالى ايضا نفسه واثبات ان البقاء لايحتاج فى البقاء الى بقاء زائد بخلاف غيره مشكل واما ثانيا فلان الخصم القائل بكون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود لا يمكنه هذا الجواب ولا القول بجواز ان يكون بقاء البقاء مثلا اعتباريا كما سبق فى نظائره وذلك لان دليله الذى استدل به على كون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود يدل على كون بقاء البقاء صفة وجودية زائدة على البقاء اذ البقاء يتحقق بدونه كما فى ثانى زمان الحدوث ويتجدد بعده صفة هى بقاء البقاء والحاصل ان دليل الثانى يتم الزاما وان لم يتم برهانا

قوله ويرد على هذا الجواب الخ) فيه بحث

(هوالخبرالاخير) وحده لاهو مع ماسبق لانه قد انقضى فقد افاد خبرالواحد العلم حينئذ ❁ (الرابع شرطه استواء الطرفين والواسطة) بالغة مابلغت (ولا سبيل الى العلم به) اى باشرط المذكور واذا لم يعلم شرط افادته للعلم لم يحصل العلم منه (الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد) معين (بل ضابطه عندكم حصول العلم به) حتى اذا حصل العلم به علم انه متواتر فلا يعلم كونه متواترا الا بعد حصول العلم به (فاثبات العلم به) اى بالتواتر (مصادرة) على المطلوب ودور صريح ❁ وجواب الاول منع مساواة حكم الكل) من حيث هو كل (الحكم كل واحد لمايرى من قوة العشرة على تحريك مالايقوى عليه كل واحد و) جواب (الثانى ان حصول العلم عنده) اى عند التواتر (عندنا) معاشر الاشاعرة انما هو (بخلق الله تعالى اياه وقد يخلقه بعدد دون عدد) فلا نسلم تساوى طبقات الاعداد فى احتمال الكذب وعدم افادة العلم (كيف وانه) اى حصول العلم بطريق تواتر الاخبار (يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين) فقد يحصل العلم فى واقعة بعدد مخصوص ولايحصل به فى واقعة اخرى وقد يحصل باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة اخرى تساويهم فى العدد وكذا يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل لسامع آخر من ذلك العدد (و) الجواب عن (الثالث اما عندنا فلانه) اى العلم عقيب التواتر (بخلق الله) فقد يخلقه بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلايكون الخبرالاخير موجباله (واما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار) الصادرة عن اهل التواتر (اسباب معدة) لحصول العلم لاموجبة له (وهى) اى الاسباب المعدة (قد لاتجامع المسبب) بل تكون متقدمة عليه (كالحركة للحصول فى المنتهى) فللاخبار السابقة مدخل فى حصول العلم كالخبرالاخير وفاعله شئ آخر وهذا الوجه يناسب اصول الحكماء والمناسب لاصول المعتزلة ماذكره بقوله (ثم انا نجد من انفسنا ان الخبرالاول يفيد ظنا و يقوى) ذلك الظن (بالثانى والثالث) وهكذا الى ان ينتهى (الى مالااقوى منه فيلزم ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله) وهو المراد بكون التواتر مفيد العلم فلايلزم ان يكون خبرالواحد المنفرد موجباله (و) الجواب (عن الرابع والخامس انا ندعى العلم الضرورى الحاصل من التواتر الواقع) فى نفس الامر (على شرطه) وضابطه (لاانا نستدل بالتواتر) والعلم بحصول شرطه وضابطه (على ماادعيناه والفرق بين الامرين ظاهر) فان حصول التواتر فى نفس الامر مشتملا على مايعتبر فيه من الشرائط وافادته للعلم الضرورى بما تواتر الاخبار عنه امر لاشبهة فيه اذلا سبيل الى العلم الضرورى بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس يعتبر فى ذلك العلم بالشرط الذى هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور نعم اذا استدل على شئ بكون اخباره متواترة مشتملة على شرائط مجتمعة مع ضابطه توجه ماذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضرورى عندنا لانظرى فتدبر * الطائفة (السابعة من اعترف بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا تتبعنا الشرائع) التى اتى بها مدعوا لرسالة (فوجدناها مشتملة على مالايوافق العقل والحكمة فعلمنا انها ليست من عند الله) فلايكون هناك بعثة (وذلك) الذى لايوافق العقل والحكمة (كاباحة ذبح الحيوان وايلامه) لمنفعة الاكل وغيره (و) ايجاب (تحمل الجوع والعطش فى) صوم (ايام معينة والمنع من الملاذ التى بها صلاح البدن) مع انه لامنفعة فى هذا المنع لله سبحانه وفيه مضار لعباده فيكون مخالفا للحكمة (وتكليف الاعمال الشاقة كطى الفيافى وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعى فى بعض والطواف ببعض مع تماثلها ومضاهاة المجانين والصبيان فى التعرى وكشف الرأس والرمى لا الى مرمى وتقبيل حجر لامزية له على سائر الاحجار وكتحريم النظر الى الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وكحرمة اخذ الفضل فى صفقة وجوازه فى صفقتين) كأن يبيع مد عجوة جيدة بمدين من عجوة ردية فانه ربا حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى به مدين من الردية كان حلالا بلا شبهة (مع استوائهما) اى الصفقة والصفقتين (فى المصالح والمفاسد) من جميع الوجوه (الجواب بعد تسليم حكم العقل) بالحسن والقبح ووجوب الغرض

٢ اشرنا اليه فى الامور العامة وهو ان هذا الجواب يرد على قولهم ماتكرر نوعه الخ لان هذا القول يرد على ذلك الجواب وتوضيحه ان هذا القول ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وبينها بانها اولم يكن اعتباريا لزم التسلسل فى الامور الموجودة المترتبة واذا منع لزوم التسلسل بكون بقاء البقاء مثلا عين البقاء لايتم هذه الضابطة فكيف يثبت بها ماهو المطلوب اعنى كون البقاء امرا اعتباريا نعم لوثبت اعتراف المثبت بوجودية البقاء بتلك القاعدة لامكن توجيه الايراد بان خلاصته هو ان ادعاءهم وجودية البقاء وانقطاع التسلسل بكون بقائه عينه يرده اعترافهم بان ماتكرر نوعه يجب ان يكون اعتباريا سواء تم دليله ام لا ويمكن ان يجعل لفظ يرد على صيغة المجهول من الرد لا على صيغة المعلوم من الورود و يجعل ان ماتكرر نوعه الخ فاعله فحينئذ يكون اعادة لما ذكره فى الامور العامة ويكون فائدة الاعادة دفع سؤال متوهم وهو انه كيف يدعى وجودية البقاء وكون بقائه عينه مع انه قد سبق ان ماتكرر نوعه يجب كونه اعتباريا فاشار الى دفعه بان تلك القاعدة مردودة بهذا الجواب وعلى هذا ايضا يندفع البحث لكن يرد عليه بان هذا الجواب يرد دليل ذلك المدعى ورد الدليل لايكون رد المدعى لان ابطال الملزوم لايفيد ابطال اللازم سيما والمستفاد من الدليل المذكور العلم بالمداول فاللازم من ابطاله انتفاء ذلك العلم لاانتفاء نفس المدلول اللهم الا ان يريد بالرد مجرد عدم ثبوته لابطلانه فى نفسه فان ذلك القدر يكفى ههنا لدفع ذلك السؤال فليتأمل

قوله لزم الدور) لايقال احتياج البقاء الى الذات بالنسبة الى وجودها مطلقا وعكسه بالنسبة الى وجودها فى الزمان الثانى فلا دور لانا نقول بل المدعى ان قيام البقاء يحتاج الى وجود الذات فى الزمان الثانى فتدبر

قوله والجواب منع احتياج الذات اليه) ليس هذا اختيارا للشق الثانى حتى يرد اعتراض صاحب المقاصد ومن تبعه بانه يستلزم تعدد الواجب بل هو اختيار للشق الاول ومنع للزوم الدور ثم ان الضمير فى وان اتفق تحققهما راجع الى البقاء والوجود فى الزمان الثانى كما اشار اليه الشارح لا الى الذات والبقاء حتى يلزم ماذكر ٢

قوله معلل به ممنوع) هذا التعليل وان قال به
القائل بان البقاء معنى تعلل به الوجود فى الزمان
الثانى الان مراد المانع هو الايماء الى ان ما ذكر
لا يتم حجة تحقيقية بل الزامية حتى لو قيل بالمقارنة
فقط لم يتم النسق فان قلت كيف يقول به ذلك
القائل مع انه يؤل الى ان الواجب موجود فى
الزمان الثانى لامر سوى ذاته قلت لعله يتشبث
بما ذكره صاحب الصحائف من ان اللازم افتقار
صفة الى صفة اخرى نشأت من الذات ولا امتناع
فيه كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحيوة
وان كان مردودا بما ذكره فى شرح المقاصد من
ان افتقار الوجود الى امر سوى الذات ينافى
الوجوب بالذات فان قلت وجود الشئ فى الزمان
الثانى عين وجوده فى الزمان الاول اذ لو كان
غيره لزم اجتماع الوجودين وهو باطل اتفاقا
او تعاقبهما على شخص واحد وقد سبق فى ثانى
مقاصد العلة والمعلول ما يدل على عدم تجويزهم
اياه ايضا والوجود فى الزمان الاول مستغن
عن صفة البقاء فكيف تعلل به فى الزمان الثانى
مع استحالة تبدل استغناء الشئ بالحاجة قلت
لعله يزعم ان افتقار الوجود لذاته الى مطلق العلة
وتعيين ذلك المعنى الى الخارج

قوله اثبات البقاء قد يفسر الخ) فى العبارة
مساهلة حيث ذكر الاثبات وفسره بالتصديق
ثم لا يخفى ان زيادة الوجود فى الزمان الثانى على
الذات لا يتأتى على مذهب الشيخ القائل بان
الوجود عين الذات واذ قد عرفت ان الوجود
فى الزمان الثانى يلزم ان يكون عين الوجود فى
الزمان الاول ومن البين ان العين فى الزمان الاول
لا يصير غيرا فى الزمان الثانى اللهم الا ان يحمل
على حذف المضاف اى استمرار الوجود الحاصل
فى الزمان الثانى و يدعى انه غير الوجود ولو فى
الزمان الثانى على ان اثبات زيادة البقاء على
الوجود انما يحصل اذا ثبت ان الاستمرار
او الوجود فى الزمان الثانى زائد على اصل الوجود
فكان الاهم ان يتعرض له فتأمل

قوله لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا الخ) فيه
بحث لان اصل الاستمرار كاف لاستمرار الوجود
فى الزمان الثانى واما بقاء الاستمرار فهو لاستمرار
الوجود فى الزمان الثالث ثم لا شك ان اصل
الامر الذى علل به الوجود فى الزمان الثانى انما
يكفى للوجود فيه واما للوجود فى الزمان الثالث ٢

فى افعاله تعالى (فغايته) اى غاية ما ذكرتموه (عدم الوقوف على الحكمة) فى تلك الصور المذكورة
(ولا يلزم منه عدمها) فى نفس الامر (ولعل) هناك (مصلحة استأثر الله بالعلم بها على ان فى التعبد
بما لا نعلم حكمته تطويعا للنفس الابية وملكة قهرها) اى تصرف غلبتها الثابتة (فيما فيه الحكمة
وزيادة ابتلاء فى التعرض للثواب والعقاب) يعنى ان النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة فى حكم
انقادت له لاجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال حكم مولاها سيدها وكان عندها انها ذات قوة
ورسوخ فى العلم فربما صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها فاذا تعبدت بما لا تعلم حكمته كان انقيادها
امتثالا مجردا وانكسرت سورتها واعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته وايضا فى التعبد زيادة ابتلاء
فى التكليف فان النفس تأبى عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة فى الاحكام التعبدية
ومعلومة لنا فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلومة * ﴿ المقصد
الرابع ﴾ فى اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفيه مسالك * الاول وهو العمدة انه ادعى
النبوة واظهرت المعجزة على يده اما الاولى فمتواترة تواترا الحقه بالعيان) والمشاهدة فلا مجال للانكار
فيها (واما الثانية فلمعجزة القرآن وغيره ﴿ الكلام فى القرآن ﴾ وكونه معجزا انا نقول تحدى به ولم يعارض
فكان معجزا (اما انه تحدى به فقد تواتر) بحيث لم يبق فيه شبهة (وآيات التحدى كثيرة) كقوله تعالى
فأتوا بحديث مثله وقوله فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله فأتوا بسورة من مثله (واما انه لم يعارض
فلانه لو عورض لتواتر) لانه مما توفرت الدواعى الى نقله (سيما والخصوم اكثر) عددا (من حصى
البطحاء واحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه واما انه حينئذ) اى حين اذ تحدى به ولم يعارض
(يكون معجزا فقد مر) فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها (والكلام على هذه الطريقة
سؤالا وجوابا يعلم من الفصل المتقدم) فان الشبه التى اوردها منكروا البعثة يمكن ايرادها ههنا
واجوبتها تعلم من هناك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها (ولنتكلم الآن فى وجه اعجازه وفى شبه
القادحين فيه فى فصلين * الاول فى وجه اعجازه وقد اختلف فيه) على مذاهب (فقيل هو ما اشتمل
عليه من النظم) اى التأليف (الغريب) والاسلوب العجيب (المخالف لنظم العرب ونثرهم فى مطالعه)
اى اوائل السور والقصص وغيرها (ومقاطعه) اى اواخرها (وفواصله) اى اواخر الآى التى هى
بمنزلة الاسجاع فى كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت فى القرآن على وجه لم يعهد
فى كلامهم وكانوا عاجزين عنه (وعليه بعض المعتزلة وقيل) وجه اعجازه (كونه فى الدرجة العالية
من البلاغة التى لم يعهد مثلها) فى تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم (وعليه الجاحظ
واهل العربية ثم انهم (قالوا) فى تفسير البلاغة عبارات مختلفة احسنها قولهم (البلاغة التعبير
باللفظ الرائع) اى المعجب بخلوصه عن معايب المفردات وتأليفاتها واشتماله على منافيها
(عن المعنى الصحيح) اى المناسب للمقام الذى اورد فيه الكلام (بلا زيادة ولا نقصان فى البيان)
والدلالة عليه وعلى هذا فكلما ازداد شرف الالفاظ ورونق المعانى ومطابقة الدلالة كان الكلام
ابلغ (وهل رتب البلاغة متناهية) اختلفوا فيه (والحق ان الموجود منها متناه) لانها واقعة فى تلك
الالفاظ الشريفة الدالة على المعانى الصحيحة ولا شك ان الموجود من تلك الالفاظ فى اللغات
متناه (دون الممكن) من مراتبها فانه غير متناه اذ لا يتعذر وجود الفاظ هى افصح من الالفاظ
الواقعة واشد مطابقة لمعانيها فتكون على رتبة فى البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهى (ثم اصل البلاغة
فى القرآن متفق عليه لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام واما كونه فى الدرجة
العالية غير المعتادة و بهذا) القدر (يحصل الاعجاز) الذى هو مطلوبنا (ولا حاجة بنا) فى اثبات اعجازه
(الى بيان انه الغاية) القصوى (فيها) اى فى المراتب الممكنة من البلاغة (فلان) اى واما كونه
فى الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثابت لان (من تتبع القرآن) من العارفين بالبلاغة (وجد فيه
فنونها) باسرها (من افادة المعانى الكثيرة باللفظ القليل و) من (ضروب التأكيد وانواع التشبيه والتمثيل)
اى ضرب المثل (و) اصناف (الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع) من الكلام (و) حسن (الفواصل

(والتقديم)

والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وتعريه) اى خلوه (عن اللفظ الغث) اى الركيك (والشاذ) الخارج عن القياس (والشارد) النافر عن الاستعمال (الى غير ذلك) من انواع البلاغات (بحيث) اى وجده مشتملا على فنون البلاغة بحيث (لايرى المتصفح له) اى للقرآن وتراكيبه (المميز) بين فنون البلاغة (نوعا منها) اى من تلك الفنون (الاوجده فيه احسن مايكون) فالقرآن مشتمل على جملتها لم يغادر شيئا منها (ولا يقدر احد من البلغاء) الواصلين الى ذروة البلاغة من العرب العرباء (وان استفرغ وسعه) وطاقته فى تزيين كلامه (الا على نوع اونوعين منه) اى من المذكور الذى هوفنون البلاغة (ور بما لورام غيره) اى غير ذلك النوع (لم يواته) اى لم يوافقه ولم يتأت له قال الآمدى ان افصح فصيح من العرب وابلغ بليغ من اهل الادب من ارباب النظم والنثر والخطب غايته الاستيناز بنوع واحد من انواع البلاغة على وجه لورام غيره فى كلامه لما واتاه وكان فيه مقصرا والقرآن محتوعليها كلها (ومن كان اعرف بالعربية) اى لغة العرب (وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القرآن) المتفرع على بلاغته (وقال القاضى) الباقلانى (هو) اى وجه اعجازه (مجموع الامرين) اى النظم الغريب وكونه فى الدرجة العالية من البلاغة (وقيل هو اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون) فى بضع سنين اخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلاث الى التسع وقد وقع كما اخبر به (وذلك كثير) يعرف بتتبع القرآن واخباراته عن الامور المستقبلة الكائنة على وفقها (وقيل) وجه اعجازه (عدم اختلافه وتناقضه مع مافيه من الطول) والامتداد وتمسكوا فى ذلك بقوله تعالى (ولو كان من عند غيرالله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل) اعجازه (بالصرفة) على معنى ان العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف فى كيفية الصرف (فقال الاستاذ) ابو اسحق منا (والنظام) من المعتزلة (صرفهم الله) عنها (مع قدرتهم) عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفر الاسباب الداعية فى حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا (وقال المرتضى) من الشيعة (بل) صرفهم بان (سلبهم العلوم التى يحتاج اليها فى المعارضة) يعنى ان المعارضة والاتيان بمثل القرآن يحتاج الى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها * الفصل ﴿الثانى﴾ فى شبه القادحين فى اعجازه والتفصى عنها قالوا) اولا (وجه الاعجاز يجب ان يكون بينا لمن يستدل به عليه) بحيث لايلحقه ريبة (واختلافكم فيه) اى فى وجه الاعجاز انه ماذا (دليل خفائه) فكيف يستدل به على اعجازه (ثم) قالوا ثانيا (ماذكرتم من الوجوه لايصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه امر سهل بعد سماعه) فلايكون موجبا للاعجاز (وايضا فحماقات مسيلمة على وزنه) واسلوبه ومن حماقاته قوله الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل (واما البلاغة فلوجوه * الاول اذا نظرنا الى ابلغ خطبة للخطباء و) ابلغ (قصيدة للشعراء) وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص (ثم قسناه الى اقصر سورة من القرآن و) انتم (تزعمون التحدى بها ويتناولها قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله لم نجد الفرق) بينهما فى البلاغة (بل ربما نزعم ان الافصح معارضها) الذى قيس اليها (ولابد فى المعجز) الذى يستدل به على صدق المدعى (من ظهورالتفاوت) بينه وبين ماقاس اليه (الى حد تنفى معه الريبة) حتى يجزم بصدقه جزما يقينا * الوجه (الثانى ان الصحابة اختلفوا فى بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع انها اشهر سورة ولوكانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به) عن غير القرآن (فلم يختلفوا) فى كونها منه * الوجه (الثالث انهم كانوا عند جمع القرآن اذا اتى الواحد) اليهم ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة (بالآية والآيتين لم يضعوها فى المصحف الا ببينة او يمين والتقرير ماس) وهو انه لوكانت بلاغتها واصلة الى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا فى وضعها فى المصحف الى عدالة ولا الى بينة او يمين * الوجه (الرابع لكل صناعة مراتب) فى الكمال بعضها فوق بعض (وليس لها حد معين) تقف عنده

٢ فلايكفى بل لابد من بقائه لانه علة وانعدام العلة يوجب انعدام المعلول وحينئذ لايبقى فرق بين معنى البقاء فى ان الوجه الاول ينفى كليهما اللهم الا ان يقال ان معنى الامر الذى علل به الوجود يعم المعد ويجوز انعدام المعد لكن هذا مختص بالحوادث والاظهر ان مراده ان ذات البقاء امر يعلل به وجود الذات ووجود نفسه فى الزمان الثانى ولا يحتاج الى بقاء آخر بهذا المعنى فتأمل

قوله كالعرجون القديم) العروجون عود العرق مابين شمار يخه الى منبته من النخلة

قوله فكذا القدم الذى هو التقدم بلانهاية) فيه منع للقطع بتغاير المفهومين ودليل الوجودية غير قائم لنوع احدهما ولوسلم الاتحاد فى النوع فوجودية فرد من نوع لايستلزم وجودية فرد آخر

قوله ثم الاوجه لصحته)لانهما للنافين لاللمثبتين

قوله اذ مرجعه حينئذ الى وجوده لا فى حيز) فى العبارة مساهلة والمقصود ان مرجعه انتفاء التحيز فلا يرد ان الوجود ليس بسلبى

قوله قلت ان الصفات السلبية لاتعلل) اى لاتعلل بالوجودى فيكون هذا السلبى اوسلبى آخر نفس القدم لامعلوله فلا يرد تعليل عدم التحيز بالتجرد والحاجة بالامكان

قوله اذ مقرر فى الاوهام الخ) دفع لما يقال لعل لله تعالى مخلوقا اعظم منه

قوله اذ ذلك تعدى بالى) والتضمين خلاف الاصل فلايصار اليه بلا ضرورة

قوله اثبته الشيخ الخ)سوق الكلام يدل على ان الشيخ ومن تبعه جعل الوجه فى الآية المذكورة صفة غير الصفات السبع وهومشكل جدا اذ يكون معنى الآية كل شئ هالك الا تلك الصفة فيلزم هلاك باقى الصفات بل الذات ايضا لوجوب عموم المستثنى منه فالصواب ان يكون مجازا عن الذات وعن جميع الصفات كما ذكره الشارح

قوله بل لايجوز وضعه الخ) لم لايجوز ان يعلم النبى عليه السلام الذى هو المخاطب ولوسلم فلعل القصد الى الابتلاء وكبح عنان الذهن كما قيل فى المتشابهات وحصر فائدة الوضع فى فهم المعنى ممنوع

قوله اى بقدرة كاملة)لان العمل باليدين

يشعر بالتكلف فاذا اسند الى البارى يراد به الكمال

قوله فلبى فلبى يدى مسور) اى الاول بالالف فعل ماض وفاعله مستتر راجع الى مسور والفاء فيه للعطف على دعوت ولبى الثانى بالياء الساكنة مصدر مثنى مضاف الى مابعده كما فى لبيك على ماصرح به فى الصحاح وليس على صيغة الماضى تأكيدا للاول كما يتوهم والفاء فيه للسببية والمعنى انى دعوت مسورا لاجل ما اصابنى من الحوادث حتى ينصرنى فاجابنى ثم قال فلبى يدى مسور اى فالب يدى مسور البابا بعد الباب اى اقيم فى طاعته اقامة كثيرة قيل وانما قال يدى مسور لان مسورا اعانه باليد

قوله وهو فى غاية الركاكة) لما فيه من تعطيل الدلالات ثم انه انما يظهر اذا لم يكن بالباء كما فى الآية

قوله عن معنى معقول هو القدرة) وقد يجوز ان يكنى به عن تعلق فعله تعالى بخلق آدم عليه السلام بلا توسط اسباب وآلات كما فى بنيه فانهم وان كانوا مخلوقين له تعالى لكن ذلك الخلق يتعلق بهم مع اسباب وشرائط من انتقال نطفة الرجال الى ارحام النساء واستقرارها فيها والامتزاج بين النطفتين الحاصلتين مع الاغذية والاشربة وغير ذلك وان كانت تلك الاسباب ايضا بخلقه تعالى وهذا الوجه ادخل فى التقريع على ابليس كما لايخفى لكنه لايطرد فى قوله تعالى يد الله فوق ايديهم فانه ظاهر فى القدرة بلا مرية وايضا لايظهر حينئذ وجه تثنية اليد

قوله تجرى باعيننا) قيل المراد الاعين التى انفجرت من الارض وهو بعيد

قوله انه صفة زائدة) الضمير راجع الى العين لا العينان والاقبال صفتان زائدتان كما قال الآمدى

قوله عما لايلتفت اليه) ابطل تأويل الآمدى ولم يذكر تأويلا صحيحا كما ذكر فى امثاله قيل وضع القدم والرجل من باب الاتساع والمجاز لم يرد بهما اعيانهما بل اراد بذلك ماندفع شدتها و يسكن سورتها و يقطع مساءتها كذا فى المظهر

قوله الحادى عشر) هذا خطأ من جهة العربية والصواب الحادية عشرة بان يؤنث الحادية لكونها عبارة عن الصفة ولايسقط ٢

ولا تجاوزه (ولا بد فى كل زمان من فائق) قد فاق (ابناءها) بان وصل الى مرتبة من تلك المراتب لم يصل اليها غيره فى عصره وان امكن ان يفوقه شخص آخر فى عصر آخر (فلعل محمدا كان افصح اهل عصره) فأتى بكلام عجز عن مثله اهل زمانه (ولو كان ذلك معجز الكان) ما اتى به (كل من فاق اقرانه فى صناعة) من الصناعات فى عصر من الاعصار (معجزا وهو ضرورى البطلان واما مذهب القاضى فلان ضم غير المعجز الى مثله لايصيره معجزا واما الاخبار بالغيب فلوجوه * الاول انه جائز كرامة) وعلى سبيل الاتفاق ايضا بلا خرق عادة كما فى المرة والمرتين (الا ان يتكرر) ذلك الاخبار (الى ان يصير) خارقا للعادة فيصير حينئذ (معجزا ومراتبه) اى مراتب التكرر الى حد الاعجاز (غير مضبوطة) بعدد معين (فكيف يعلم بلوغ القرآن) فى الاخبار بالغيب (مرتبة الاعجاز الثانى انه يقع) ذلك الاخبار مكررا (من المنجمين والكهنة) كما دل عليه التسامع والتجربة (وليس بمعجز اتفاقا الثالث انه يلزم حينئذ ان لايكون ماخلا عنه) اى عن الاخبار بالغيب (من القرآن معجزا) فيخرج اكثر القرآن عن صفة الاعجاز وهو باطل (واما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الاول) ان فيه تناقضا لانه

(قال وما علمناه الشعر وفى القرآن ما هو شعر نحو قوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا و يرزقه من حيث لا يحتسب) فانه بدون لفظ مخرجا من بحر المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعل ومنه قوله واملى لهم ان كيدى متين (و) نحو (قوله و يخزهم و ينصركم عليهم و يشف صدور قوم مؤمنين) فانه اذا اشبع كسرة الميم فى و يخزهم وفتحة النون فى مؤمنين كان موزونا بلا شبهة (سيما) اى وفى القرآن ما هو شعر لا سيما (اذا تصرف فيه بادنى تغيير فانه يوجد فيه شئ كثير) على اوزان بحور الاشعار (الثانى ان فيه كذبا اذ قال ما فرطنا فى الكتاب من شئ) وقال (ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين ولا شك انه لا يشتمل) القرآن (على اكثر العلوم) من المسائل الاصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقا للواقع (الثالث ان فيه اختلافا) بالصحة وعدمها (اذ فيه اللحن نحو ان هذان لساحران قال عثمان) حين عرض عليه المصحف (ان فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم * الرابع فيه تكرار) لفظى (بلا فائدة كما فى سورة الرحمن و) فيه تكرار معنوى (كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه ايضاح الواضح نحو تلك عشرة كاملة واى خلل اعظم من الكلام الغير المفيد * الخامس انه نفى عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فى معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم) انا (نجد فيه اختلافا كثيرا) فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحا وانما قلنا بكثرة الاختلاف فيه (لانه) اى الاختلاف (اما فى اللفظ او المعنى والاول اما بتبديل اللفظ او التركيب او الزيادة او النقصان والكل موجود فيه اما تبديل اللفظ فمثل كالصوف المنفوش بدل كالعهن و) مثل (فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا و) مثل (فكانت كالحجارة بدل فهى كالحجارة و) مثل (السارقون والسارقات بدل والسارق والسارقة * واما تبديل التركيب فنحو وضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة ونحو وجاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق واما الزيادة والنقصان فنحو النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم وازواجه امهاتهم وهو اب لهم) ففى هذه القراءة زيادة وفى المشهورة نقصان (و) كذا الحال فى قوله (له تسع وتسعون نعجة انثى * واما) الاختلاف (فى المعنى فنحو ربنا باعد بين اسفارنا) بصيغة الامر ونداء الرب (وربنا باعد بين اسفارنا) بصيغة الماضى ورفع الرب (والاول دعاء والثانى خبر و) نحو (هل يستطيع ربك بالغيبة وضم الباء وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء) والاول استخبار عن حال الرب والثانى عن حال عيسى (السادس انه يوجد) عدم الاختلاف (فى كثير من الخطب والقصائد الطوال بحيث لو تتبعها ابلغ البلغاء لم يعثر فيها على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف و يظهر ذلك كل الظهور فى مقدار اقصر سورة تحدى بها) كما هو الظاهر من قوله فأتوا بسورة من مثله فان هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للاعجاز * واما القول بالصرفة فلوجوه * الاول الاجماع قبل هؤلاء) القائلين بها (على ان القرآن معجز و)

(على)

على هذا القول بكون المعجز هو الصرف لا القرآن الا ترى انه (لو قال انا اقوم وانتم لا تقدرون عليه
وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام) فهذه المقالة خارقة لاجماع المسلمين السابقين
على ان القرآن معجزة لرسول الله دالة على صدقه (الثانى) انهم (لو سلبوا القدرة) كما قال به الشريف
المرتضى لعلموا ذلك من انفسهم و (لتناطقوا به عادة ولتواتر) عنهم (ذلك) التناطق لجريان العادة
بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعا (فان قيل انما لم يتذاكروه) ولم يظهروه (لئلا يصير
حجة عليهم) ملجئة لهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراصا على ابطال حجته وانتكاس دعوته فلا
يتصور منهم حينئذ اظهار ما علموه من انفسهم (قلنا ان كان ذلك) اى سلب القدرة عنهم (موجبا
لتصديقه) ايجابا قطعيا (امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته) والاعراض بالكلية عن مقتضاه
(وان لم يكن موجبا) لتصديقه (بل احتمل السحر وغيره) كفعل الجن (مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه)
وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يلزمهم باظهاره صيرورته حجة عليهم (الثالث) انه
لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم (كانوا) حينئذ (يعرضونه عما اعتيد منهم) من مثل القرآن
الصادر عنهم (قبل التحدى به) بل قبل نزوله (فانهم لم يتحدوا بانشاء مثله بل بالاتيان به) فلهم
بعد الصرفة الواقعة بعد التحدى ان يعارضوا القرآن بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة
* والجواب * عن الشبهة القادحة فى كون القرآن معجزا بسبب الاختلاف فى وجه اعجازه ان نقول
(قولهم اختلافكم فى وجه عجزه دليل الخفاء قلنا الاختلاف والخفاء وان وقع فى آحاد الوجوه
فلا اختلاف بيننا ولا خفاء فى انه) اى مجموع القرآن (بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار
عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علما وعملا) وعلى غيرها مما ذكر فى وجه الاعجاز (معجز وانما
وقع الخلاف فى وجهه لاختلاف الانظار ومبلغ صحبها من العلم وليس اذا لم يكن معجزا بالنظر
الى احد ما بيناه) بعينه (يلزم ان لا يكون معجزا بجملتها ولا بجملة منها) بل ولا بواحد منها لا بعينه
لجواز اختلاف الاحكام فى هذه الامور الاربعة (وكان من بلغ يقدر على النظم او النثر ولا يقدر
على الآخر ولا يلزم من القدرة على احدهما القدرة على الجميع وليس كل ما ثبت لكل واحد يثبت
للكل) من حيث هو كل ولا لجملة من الافراد المتعددة كعشرة مثلا وكذلك قد يختلف حكم الواحد
مطلقا ومعينا فان الاول قد يكون متيقن الثبوت دون الثانى خذ (هذا) الذى ذكرناه (وانا اختار انه
معجز ببلاغته * واما الشبه * القادحة فى ذلك (فالجواب عن الاولى ان الفرق كان بينا
لمن تحدى به) من بلغاء عصره (ولذلك لم يعارض وغيرهم عمى عن ذلك لقصوره فى صنعة
البلاغة والتمييز بين مراتبها) فلا اعتداد به ولا مضرة فى ذلك لثبوت الاعجاز بمجرد عجز
اولئك الاعلام (ثم قياس اقصر سورة الى اطول خطبة او قصيدة جور) وعدول (عن سواء
السبيل) لان التحدى بها انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما هو اضعافها
المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذى مسكة من الانصاف (وايضا فيكفينا) فى اثبات النبوة (كون
القرآن بجملته او بسوره الطوال معجزا) وهذا مما لا استرابة به ولذلك (قال الوليد بن المغيرة بعد طول
محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم
اجده منها و) الجواب (عن الثانية ان الآحاد لا تعارض القاطع) يريد ان اختلاف الصحابة فى بعض سور
القرآن مروى بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر المفيد لليقين الذى يضمحل الظن
فى مقابلته فتلك الآحاد مما لا يلتفت اليه (ثم) ان سلمنا اختلافهم فيما ذكرتم (انهم لم يختلفوا فى نزوله
على محمد) صلى الله عليه وسلم (و) لا فى (بلوغه فى البلاغة حد الاعجاز) بل فى مجرد كونه من القرآن وذلك
لا يضرنا فيما نحن بصدده (واما البسملة فالخلاف) فيها محقق بلا شبهة الا انه (فى كونها آية من كل
سورة) كما هو القول الجديد للشافعى او من الفاتحة فقط وفى البواقى كتبت للتيمن كما هو قوله القديم
او كونها آية فردة انزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية (لا فى كونها من القرآن)
فى اوائل السور اذ لا خلاف فيه ومن قال به فقد توهم (و) الجواب (عن الثالثة ان اختلافهم) عند جمع

---

٢ التاء من عشر لان سقوطها من الثلاثة الى العشرة لما كان علامة التأنيث كما تقرر فى النحو فلو سقطت فيما نحن فيه لزم اجتماع علامتى التأنيث التاء فى حادية وسقوطها من عشرة لان الاسمين تنزلا منزلة اسم واحد و بمثل هذا يقال فى المذكر احد عشر ثم الدليل على اصل ما ذكرته هو الاستعمال وهذا الذى ذكر وجه المناسبة الذى اعتبروه فالمناقشة فيه لا تجدى كثير نفع واعلم ان تفسير التكوين باخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما هو المشهور من مثبتيه تفسير بالعارض والا فالاخراج امر نسبى لا يعقل له وجود فى الخارج

قوله والمراد به التكوين) فيكون كلمة كن مجازا عنه واما ما قيل من انه جرت عادة الله تعالى بتكوين الاشياء لاوقاتها بكلمة ازلية هى كلمة كن ولا نعنى بصفة التكوين الا هذا فقد اجيب عنه بانه يعود حينئذ الى صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين بما له من كمال العلم والقدرة والارادة واما ما قيل من انه لا يلائم قولهم التكوين عين المكون اذ لا معنى لكون كلمة كن عين المكون فجوابه ان ذلك زعم الاشاعرة النافين لكونه صفة زائدة والقائل بكون التكوين هو كلمة كن الماتريدية المثبتون له

قوله وانه غير القدرة) وغير الارادة لان الايجاد مسبوق بالارادة

قوله للممكن ذاتى) قيل عليه يجوز ان يراد بالصحة الامكان الاستعدادى وهو قرب وقوع المفعول فيجوز تعليله اجيب بان هذا الاستعداد راجع الى صحة الفعل وسيأتى بجوابه

قوله وحينئذ لا حاجة الى مبدأ الخ) اعترض عليه بان التكوين هو المعنى الذى نجده فى الفاعل وبه يمتاز عن غيره و يرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل هو موجود فى الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى واجيب بان الظاهر ان ارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره فيه والمعنى الذى يخص الفاعل مبدأ تلك الصلاحية وذلك المبدأ فى الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته المتمازة بذاتها عن سائر الذوات ٢

القرآن فيما يأتى به الواحد من آية اوآيتين انما هو (فى موضعه) من القرآن (وفى التقديم والتأخير) فيما بينه و بين الآيات الاخر لا فى كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول بالتواتر عنه عليه السلام (فان النبى) عليه السلام (كان يواظب على قراءته فى صلاته) بالجماعات فاتى به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن وطلب البينة اوالتحليف انما كان لاجل الترتيب فلا اشكال (هذا) كما مضى (و) نقول ايضا (ان الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم وهو) اى العلم بكونه من القرآن هو (المدعى ولا علينا ان نثبت) ذلك العلم (بالتواتر او بالقرآن) فلنا ان نختار ان ما اتى به الواحد انما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنضمة الى القرائن (ثم) نقول (لايضر) فيما نحن بصدده (عدم اعجاز الآية والآيتين) فان المعجز هو المجموع اومقدار سورة طويلة اوقصيرة بتمامها واقلها ثلاث آيات (و) الجواب (عن الرابعة ان المعجز يظهر فى كل زمان من جنس ما يغلب على اهله ويبلغون فيه الغاية القصوى) والدرجة العليا (فيقفون فيه) اى فى ذلك الجنس (على الحد المعتاد) الذى يمكن للبشر ان يصل اليه (حتى اذا شاهدوا ماهو خارج عن حد) هذه (الصناعة علموا انه من عند الله) ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبى واظنوا انهم لوكانوا من اهل تلك الصنعة التى كانت المعجزة من جنسها اوكانوا متناهين فيها لامكنهم ان يأتوا بمثلها (وذلك كالسحر فى زمن موسى) عليه السلام فانه كان غالبا على اهله وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه (ولما علم السحرة) الكاملون فيه (ان حد السحر تخييل وتوهيم) لما لاثبوت له حقيقة (ثم رأوا عصاه انقلبت ثعبانا تلقف سحرهم الذى كانوا يأفكونه) اى يقلبونه من الحق الثابت الى الباطل المخيل من غير ان يزداد حجمها (علموا انه خارج عن السحر) وطوق البشر بل هو معجزة من عند الله (فآمنوا به و) اما (فرعون) فانه (لقصوره) فى هذه الصناعة (يظن انه كبيرهم الذى يعلمهم السحر ✽ وكذا الطب فى زمن عيسى)عليه السلام فانه كان غالبا فى اهله وكانوا قد تناهوا فيه (ويعلمهم) الكامل فى بابه (علموا ان احياء الموتى وابراء الاكمه ليس حد الصناعة) الطبية (بل) هو (من عند الله) خذ (هذا والبلاغة قد بلغت فى عهد الرسول عليه السلام الى الدرجة العليا وكان بها فخارهم) فيما بينهم (حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك) لمن تتبعها (فلما اتى) النبى صلى الله تعالى عليه وسلم من جنس ما تناهوا فيه (بما عجز عن مثله جميع البلغاء) الكاملين فى عصره (مع ماظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر وانكار نبوته حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم من اسلم لوضوح نبوة النبى عنده ومنهم من اسلم على نفرة منه) للاسلام ملتزما (للصغار) اى الذل والهوان كالمنافقين (ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التى هى ضحكة للعقلاء) كمعارضة مسيلمة بما مر و بقوله والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا والطابخات طبخا فالآكلات اكلا (ومنهم وهم الاكثرون من عدل الى المحاربة) والقتال (وتعريض النفس والمال) والاهل (للدمار) والهلاك (فعلم) جواب لما مع الفاء اى لما اتى بما عجز عنه البلغاء قاطبة وافترقوا من اجله فرقا مختلفة علم (ان ذلك من عند الله قطعا سلمنا) ان القرآن ليس معجزا ببلاغته (لكن لم لايكون معجزا بالاخبار عن الغيب و) جواب الشبهة الاولى ان يقال (حد المعجزمنه) اى من هذا الاخبار ليس مجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم (تقضى به العادة) وهو ان يكثر كثرة خارجة عن المعتاد المتعارف فيما بين اهل العرف (و) لاشك انه (قد بلغ) الاخبار بالغيب (فى القرآن ذلك المبلغ) الخارق للعادة (ولسنا الآن لتفصيله) اذ يكفينا العلم به اجماعا (و به) اى بما ذكرناه فى جواب هذه الشبهة (خرج جواب الشبهتين) الاخيرتين اما عن الثانية فان يقال اخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ واخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذى قلما يقع الغلط فيه لامن قبيل الاخبار بالغيب واما عن الثالثة فأن يقال يكفينا فى اثبات النبوة اشتمال القرآن على ماهو خارق للعادة ولا يضرنا عدم اشتمال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القائل (سلمنا) انه لااعجاز فى الاخبار بالغيب (لكن لم لايجوز ان يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف ✽ واما الشبه) الموردة عليه (فالجواب عن الاولى ان ما فى القرآن ليس بوزن الشعر انما يصير اليه بتغير ما من اشباع اوزيادة اونقصان) واذا غير شئ

٢ قوله حتى بدت نواجذه) الناجذ احد الاضراس وللانسان اربعة نواجذ فى اقصى الاسنان بعد الارحاء ويسمى ضرس الحلم لانه ينبت بعد البلوغ وكمال العقل

قوله تباشير النجح) النجح بمعنى النجاح وهو الظفر والفوز بالمقصود وتباشير الصبح اوائله وكذلك اوائل كل شئ والتباشير البشرى ايضا

قوله والكلام فى الصحة وفى الوقوع) فان قلت لم لم يقتصروا على ادلة الوقوع مع انها يفيد الامكان ايضا قلت لانها كلها سمعيات ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا فان قلت المعول عليه من ادلة الامكان المحض ايضا سمعى اذلا وثوق على الدليل العقلى ههنا كما ستقف عليه قلت نعم لكنه قطعى وليس فى ادلة الوقوع المشهورة دليل بهذه الحيثية اللهم الا ان يتشبث بالاجماع قبل ظهور المخالف وبالجملة فى الطريق الذى سلكوه اهتمام باثبات الوقوع الذى هو المقصد الاصلى

قوله فههنا ثلث مقامات المقام الاول) فى العبارة مساهلة لانه لايخلو اما ان يكون المقامات جمع مقامة اومقام فعلى الاول ينبغى ان يقول المقامة الاولى بالتأنيث وعلى الثانى ينبغى ان يقول ثلثة مقامات

قوله ونفاه آخرون) يرده ان الدليل السمعى الذى سيذكره يدل على جوازها فى الدنيا

قوله والحق انه لامانع من هذه الرؤيا) وان لم تكن رؤية حقيقية قال المحققون المثال غير المثل ورؤية الحق فى المنام بمثاله لابمثله اذ لامثل له قال الغزالى وكذا رؤية جبرئيل عليه السلام فى صورة دحية الكلبى وغيره وفيه نظر اذ لايكون الآتى بالوحى نفس جبرئيل عليه السلام حينئذ وفيه من المفاسد مالايخفى وقد اشار اليه الشيخ فى مفتاح الغيب

قوله عائدة الى تأثر الحدقة) فان قلت لارؤية حال التغميض مع ان التأثر باق كما يعترف به فكيف يعود الرؤية الى التأثر قلت الرؤية عندهم هى التأثر المخصوص القوى الذى لايوجد عند التغميض

قوله وان جهله فالجاهل الخ) حاصله ان ٢

من ذلك خرج عن اساوب القرآن (ثم ان الشعر ماقصدوزنه وتناسب مصار يعه وانحاذروبه و) ماذكروه من القرآن وان فرض كونه موزونا بلاتغيير ليس كذلك فلايكون شعرا الاترى ان (مايقع من ذلك) الموزون (فى نثر البلغاء اتفاقا) اى بلاقصد (على الشذوذ لايعد شعرا ولاقائله شاعرا ومن قال لغلامه ادخل السوق واشترا اللحم واطبخ لم يعد بهذا القدر) الموزون الصادر عنه (شاعرا) ولاكلامه شعرا (ضرورة و) الجواب (عن الثانية ان المراد بالكتاب) المذكور فى الآيتين هو (اللوح المحفوظ فلا اشكال او) المراد القرآن لكن اريد (بالعموم الخصوص بمايحتاج اليه فى امر الدين) اذ القرآن مشتمل على جميع اصوله (وعن الثالثة ان للتكرار فوائد منها زيادة التقرير) والمبالغة فى تحقيق المعنى وتصويره ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة فى الايجاز والاطناب وهو احدى شعب البلاغة) ومنها ان القصة الواحدة قد تشتمل على امور كثيرة فتذكر تارة و يقصدبها بعض تلك الامور قصدا و بعضها تبعا وتعكس اخرى (واماقوله ان هذان لساحران فقيل غلط من الكاتب ولم يقرأبه) فان اباعمرو قرأ ان هذين وزعم ان كاتب المصحف قدغلط فى كتابته بالالف (وقيل) ابقاء الالف فى التثنية والاسماء الستة فى الاحوال كلها (لغة) لقبائل من العرب (نحو) قوله (ان اباها وابا اباها * قد بلغا فى المجد غايتاها) وعلى هذه اللغة قراءة اهل المدينة والعراق فى هذا الموضع (وقيل) ليس ابقاء الالف عاما لماذكر بل هو (مخصوص بهذا) اى بلفظ هذا فانه (زيد فيه النون فقط) ولم تغير الالف عن حالها (كما فعل مثل ذلك (فى الذين) حيث زيد فيه النون على لفظ الذى وابقى الياء على حالها فى الاحوال الثلاث وذلك لانه خولف بين تثنية المعرب والمبنى فى كلمة هذا و بين جمع المعرب والمبنى فى كلمة الذى (وقيل ضمير الشان مقدر ههنا) اى انه (واللام) حينئذ تكون داخلة فى الخبر ولابأس اذهى (تدخل خبر المبتدأ) وان كان قليلا (الى غير ذلك مما هو مذكور فى كتب العربية) مثل ماقيل من ان كلمة ان بمعنى نعم وحال اللام كامر (وقول عثمان ان فيه لحنا اى فى الكتابة) وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة (واماقوله تلك عشرة كاملة فدفع لتوهم غير المقصود ولو بوجه بعيد) جدا (مثل ان يظن) على تقدير تركه (ان المراد بالسبعة تمامها) اى تمام السبعة وذلك بان يضم اربعة اخرى الى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة (و) الجواب (عن الرابعة ان مانقل منه آحادا فردود) لانه مما تتوفر الدواعى الى نقله فلابد ان ينقل تواترا (ومانقل) منه (متواترا فهو مماقال الرسول عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف) فلايكون الاختلاف اللفظى اوالمعنوى الواقع فى المنقول المتواتر قادحا فى اعجازه بل هو ايضا من صفات كماله (وعن الخامسة ان المراد) بالاختلاف المنفى عن القرآن هو (الاختلاف فى البلاغة) بحيث يكون بعضه واصلا حد البلاغة و بعضه قاصرا عنه (فان الكلام الطويل ولو من ابلغ شخص لايخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة) والقرآن مع طوله خال عن امثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه متصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزاؤه فى مراتبها (اوالمراد اختلاف اهل الكتاب فيما اخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم) على الوجه الذى يذكر فى القرآن اذا كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هى اشتمال القرآن على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لافائدة فيه وعلى ايضاح الواضح والخامسة انه نفى الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى على مامر فى تقرير الشبه فتأمل (واما الصرفة فنقول بان الاعجاز ليس بها) على التعيين (ولكن ندعيها اوكون القرآن معجزا واياما كان يحصل المطلوب) اعنى اثبات الرسالة بالمعجزة اذ كل منهما معجز خارق للعادة

﴿ الكلام فى سائر المعجزات ﴾

اى ماسوى القرآن وهى انواع * الاول انشقاق القمر على مادل عليه قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر) وهذا متواتر قدرواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا قد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك فى مقام التحدى فيكون معجزة * النوع (الثانى كلام الجمادات

---

٢ ثبوت الجهل يستلزم انتفاء النبوة والنبوة ثابتة فينتفى الجهل و يثبت العلم بالامتناع على تقدير تحققه ومعلوم الامتناع لايسئله العاقل مع ان السؤل متحقق فتعين الامكان

قوله وماعلق على الممكن فهو ممكن) اورد عليه انه يصح ان يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمه والسرفيه ان الارتباط بين الشرط والجزاء بحسب الوقوع لاالامكان وذلك لان امكان الشئ ذاتى غير معلق على شئ واجيب بان انعدام العلة التامة على على قاعدة الاسلام غير ممتنع اذ منها تعلق القدرة والارادة و يجوز انقطاعه وفيه انه يشكل بالنسبة الى الصفات وقد يجاب بان المراد بالممكن المعلق عليه هوالذى فى مرتبة الامكان الصرف بحيث لايشوبه امتناع لامن الذات ولامن الغير ولاشك فى ان امكان استقرار الجبل كذلك ولاكذلك انعدام المعلول فيما امتنع عدم علته واما ماذكر من السر فستعرف جوابه وفيه نظر لان ارادة الله تعالى تعلقت بعدم استقراره عقيب النظر فاستحال استقراره لذلك وان كانت استحالة بالعرض و يمكن ان يجاب عن اصل الاعتراض بمنع صحة ذلك القول لغة فتأمل

قوله بل على تقليب الحدقة) فان قلت هذا ليس كما ينبغى لانه ممتنع بالنسبة اليه تعالى قلت مراده ان مقتضى اللفظ والتعدية بالى الحمل على التقليب لكون النظر الموصول بالى حقيقة فيه واما امتناعه بالنسبة اليه تعالى فيندفع بجعل اللفظ كناية عن لازمه ومؤاده اعنى الرؤية هذا غاية مايقال وفيه نظر لان اللفظ فى الكناية ليس بمستعمل فى الموضوع له عند الشارح كما حققه فى شرح المفتاح

قوله ضرورة مع انه يخاطبه) اورد عليه ان المراد هو العلم بهويته الخاصة والخطاب لايقتضى الا العلم بوجه كمن يخاطبنا من وراء الجدار واجيب بان العلم بالهوية الخاصة بمعنى الانكشاف التام لايكون الا بالمشاهدة والعيان كما هو شان جميع الجزئيات الحقيقية فيؤل الى الرؤية و بمعنى العلم بكنه حقيقته الجزئية ليس بلازم للرؤية فلايصح قولهم بل تجوز بها عن العلم الضرورى لانه لازمها نعم يرد ان يقال خطاب موسى عليه السلام اياه تعالى لايفيد العلم به ضرورة الايرى ان تخاطبه تعالى مع ان ٢

قال انس كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفا من حصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يدابى بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في ايدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح (وقال جعفر بن محمد الصادق عن ابيه) الباقر الذى ادرك جمعا من الصحابة منهم جابر (انه مرض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاتاه جبريل عليه السلام بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان) على ذلك الطبق حينما اكل النبي عليه السلام منه (ولما دعا للعباس واهله امن له اسكفة الباب وحيطان البيت) وذلك انه روى عنه عليه السلام انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك غدا انت وبنوك ان لي فيكم حاجة فصبحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عمى وصنوابى وهؤلاء من اهل بيتى فاسترهم من النار كسترى اياهم فقالت عتبة الباب وجدر ان البيت آمين آمين (ولما طاب الاعرابى منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة) قال ابن عمر كنا مع النبي عليه السلام في سفر فاقبل اعرابى فلما دنا قال له النبي عليه السلام اين تريد قال الى اهلى ثم قال له هل لك من خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابى هل لك من شاهد قال اجل هذه الشجرة فدعاها رسول الله صلى الله عليه وسلم (وهى على شط الوادى فاقبلت تخد الارض) اى تشقها (خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها) وآمن الاعرابى (وكلام الذراع المسمومة مشهور) والنبى صلى الله عليه وسلم قد عفا عن اليهودية التى سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت سممتها وقلت ان كان نبيا لم تضره وان كان غيره استرحنا منه وقيل لما مات بعض اصحابه بذلك السم امر بقتلها * النوع (الثالث كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة) فان ابا سعيد الخدرى رضى الله عنه روى ان راعيا كان يرعى غنمه بالحرة فوثب ذئب الى شاة فاختطفها لحال الراعى بين الذئب والشاة واسترجعها فاقعى الذئب على ذنبه وقال للراعى اما تتقى الله تحول بينى وبين رزق ساقه الله الى فقال الراعى العجب من ذئب يكلمنى بكلام الناس فقال الذئب الا احدثك باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعى الشاة وجاء الى النبى عليه السلام فاخبره بذلك فقال صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا المعنى بعبارة اخرى (والظبية التى ربطها الاعرابى سألته الاطلاق لترضع خشفيها وضمنت الرجوع فرجعت ثم سأل الاعرابى ان يطلقها) فان ام سلمة روت ان النبى عليه السلام كان يمشى فى الصحراء فناداه مناد مرتين يا رسول الله فالتفت فاذا ظبية موثقة عند اعرابى نائم فقالت ادن منى يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابى صادنى ولى خشفان فى هذا الجبل فاطلقنى حتى اذهب فارضعهما وارجع فقال اتفعلين ذلك قالت ان لم افعل ذلك يعذبنى الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله عليه السلام فانتبه الاعرابى من نومه وقال يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية (فاطلقها فانطلقت وهى تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وشهدت الناقة براءة صاحبها من السرقة) فانه روى ان اعرابيا جاء على ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبى عليه السلام وقعد فقال جماعة يا رسول الله الناقة التى تحت الاعرابى سرقة فقال الكم بينة قالوا نعم فقال عليه السلام يا على خذ حق الله من الاعرابى ان قامت عليه البينة وان لم تقم فردوه الى فاطرق الاعرابى فقال له النبى قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من خلف الباب والذى بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقنى وما ملكنى احد سواه (ولكل) من هذه المذكورات (قصة فى كتب السير) كما ومأنا اليها * النوع (الرابع حركة الجمادات) اليه (منها قصة الشجرة) التى كانت على شط الوادى على ما مرت فانها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها ايضا ففيها معجزتان (و) منها (ما روى ابن عباس) من (انه) عليه السلام (قال لاعرابى) جاءه وقال بم اعرف انك رسول الله (ارايت لو دعوت هذا العذق) من هذه النخلة اتشهد انى رسول الله فقال نعم (فدعا فجاءه ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع اليه) لمفارقه وصعد المنبر (مشهور) وكان الجذع مال اليه حال حنينه ليدخل تحت

﴿ حركات ﴾

٢ وجوده تعالى ثابت عندنا بالبرهان لا بالضرورة واما خطابه تعالى اياه فهو بمعنى خلق لفظ غير قائم به ودلالة المخلوق على الخالق نظرى اللهم الا ان يقال سرعة الانتقال من الاثر الى المؤثر يلحقه بالضرورى فليتأمل

قوله باجماع المعتزلة) لعله يريد اجماعهم قبل ظهور الزمخشرى والا فقد قال هو فى كشافه لن ترانى اى لن تطيق معرفتى بهذه الطريقة

قوله من اعلامه الدالة على الساعة) وفى بعض النسخ من اعلامه الدالة على ذاته وهو المناسب لما فى نهاية العقول وان كان الظاهر من السياق والموافق للابكار هو الاولى

قوله وايضا الخ) فيه بحث لان المفهوم من الآية الكريمة على التوجيه المذكور ان استقرار الجبل امارة انه سيرى فيما بعد علامة دالة على ما ذكر لا ان نفس الاستقرار علامة له حتى لا يلائم فتامل

قوله وفى اخذ الصاعقة الخ) فائدة هذه المقدمة يظهر فى قوله وليس فى اخذ الصاعقة دلالة الخ

قوله بل كان يجب عليه ان يردعهم) وفى الكشاف انهم كانوا مؤمنين فردعهم موسى عليه السلام وعلمهم الخطأ فالحوا وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فطلب الرؤية لتعلموا استحالته ويرتفع شبهتهم واعترض عليه بانه لا يتصور من المؤمنين ان يقولوا لنبيهم لن نؤمن لك واجيب بانه لا يبعد عن قوم جبل طبعهم على العناد الا يرى انهم بعد ما آمنوا ابوا عن قبول احكام التورية حتى رفع الله تعالى الطور عليهم وقيل ان قبلتم ما فيها والا ليقعن عليكم وقالوا له بعد ما رأوا منه المعجزات الباهرة كفلق البحر ورفع الطور وغير ذلك اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون على انه يجوز ان يراد بلن نؤمن لك سلب الاطمئنان فحينئذ لا اشكال اصلا

قوله فكيف يقبلون مجرد اخباره) فان قلت لا يلزم مما ذكر قبولهم مجرد اخباره عليه السلام بل اللازم قبولهم قول السبعين المختارين ان الله تعالى قال كذا قالت السبعون وان سمعوا الجواب لكن موسى عليه السلام هو المخبر بان المسموع كلام الله تعالى على انهم اذا لم يقبلوه من موسى عليه السلام ٢

حركات الجمادات ليه * النوع (الخامس اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل) وذلك فى صور متعددة منها ماروى انس من ان امه ارسلت حيسا فى تور الى النبى عليه السلام فدعا جماعة زهاء ثلثمائة وقرأ على التور ماشاء الله ان يقرأ وكانوا يتناولون عليه حتى شبعوا والتور على حاله * النوع (السادس نبوع الماء من بين اصابعه رواه انس) فانه قال اتى رسول الله بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو بقباء فوضع يده فيه فلم تدخل فادخل اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال الابهام وقال للناس هلموا الى الشراب قال انس فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا وروى ان عدد الواردين كان مابين السبعين الى الثمانين * النوع (السابع اخباره بالغيب فمنه ماورد به القرآن ومنه مانطق به الاحاديث الصحيحة) فمن ذلك اخباره بان زينب اول من يموت بعده من ازواجه وكان كما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا واخباره عن مقتل الحسن والحسين وهدم الكعبة ورجوع الامر الى بنى العباس وعلى الاستيلاء عن مملكة الاكاسرة الى غير ذلك من اخباراته التى ظهر صدقها (ومن بحث من هذا الجنس وجده كثيرا) لايحصى (ثم نقول كل واحدة من هذه) المعجزات المغايرة للقرآن (وان لم تتواتر فالقدر المشترك بينها) وهو ثبوت المعجزة (متواتر) بلا شبهة (كشجاعة على وسخاوة حاتم وهو كاف) لنا فى اثبات النبوة * المسلك الثانى * من مسالك اثبات نبوته عليه السلام (و) قد (ارتضاه الجاحظ) من المعتزلة (و) ارتضاه ايضا (الغزالى) قدس سره فى كتابه المسمى بالمنقذ من الضلالة (الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة و بعد تمامها) وذلك انه عليه السلام لم يكذب قط لافى مهمات الدين ولافى مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد اعداؤه فى تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح لاقبل النبوة ولابعدها وكان فى غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم وقد تحمل فى تبليغ الرسالة انواع المشقات وصبر عليها بلا فتور فى عزيمته ولما استولى على الاعداء و بلغ الرتبة الرفيعة فى نفاذ امره فى الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقى من اول عمره الى آخره على طريقة واحدة مرضية (واخلاقه العظيمة) فانه عليه السلام كان فى غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله تعالى فلاتذهب نفسك عليهم حسرات وقوله فلعلك باخع نفسك على آثارهم وفى غاية السخاوة حتى عوتب بقوله ولاتبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان مع الفقراء والمساكين فى غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة فى غاية الترفع (واحكامه الحكمية) التى فصلت فى الكتب الفقهية (واقدامه حيث يحجم الابطال) فانه عليه السلام لم يفر قط من اعدائه وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه (ولولا ثقته بعصمة الله اياه من الناس) كما وعدها بقوله والله يعصمك من الناس (لامتنع ذلك عادة وانه) عطف على اقدامه المندرج فى المجرورات الداخلة فى حيز الاستدلال اى و بانه (لم يتلون حاله وقد تلونت به الاحوال) ثم بين قوله باحواله وما عطف عليه بقوله (من امور من تتبعها علم ان كل واحد منها وان كان لايدل على نبوته) لان امتياز شخص بمزيد فضيلة عن سائر الاشخاص لايدل على كونه نبيا (لكن مجموعها ممالايحصل الالالانبياء) قطعا فاجتماع هذه الصفات فى ذاته عليه الصلوة والسلام من اعظم الدلائل على نبوته وعلى ماقررناه (فلا يرد مايحكى عن افاضل الحكماء من الاخلاق العجيبة التى جعلها الناس قدوة لاحوالهم فى الدنيا والآخرة * المسلك الثالث * من تلك المسالك (اخبار الانبياء المتقدمين عليه عن نبوته عليه السلام فى التوراة والانجيل * فان قيل ان زعمتم مجئ صفته مفصلا انه يجئ فى السنة الفلانية فى البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا انه نبى فباطل لانا نجد التوراة والانجيل خاليين عن ذلك وان ذكره مجملا فان سلم فلايدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل) فلايجديكم نفعا (او) نقول على تقدير تسليم دلالته على النبوة (لعله شخص آخر لم يظهر بعد) فلايثبت مدعاكم (قلنا المعتمد) فى اثبات نبوته عليه السلام كامر (ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه الاخر للتكملة وزيادة التقرير * المسلك الرابع *

---

٢ مع تأيده بالمعجزات فمن السبعين اولى كذا فى شرح المقاصد والكلام بعد محل تأمل

قوله فلم يحتج موسى فى زجرهم) هذا اذا كان اخذ الصاعقة لهم قبل سؤال موسى عليه السلام للرؤية كما هو المفهوم من قوله تعالى فاخذتهم الصاعقة بفاء التعقيب بلامهلة

قوله والجواب ان العلم لايقبل التفاوت) هذا مخالف لما سيصرح به فى بحث الايمان فهو قول الجمهور وليس بمختار المصنف

قوله وجبرئيل ليس برب) لان الرب المقيد وان اطلق على غير الله تعالى بمعنى المربى كقوله تعالى ارجعى الى ربك لكن اضافته الى نفسه مما لايليق بشان ابراهيم عليه السلام

قوله والالزم الاضمار فى الكلام) بان يقال مثلا التقدير فان استقر الجبل حال حركته واعترض على هذا الجواب بان استقرار الجبل من حيث هو واقع فى الدنيا فيلزم وقوع الرؤية المعلقة عليه فيها واجيب بان المعلق عليه وان كان استقرار الجبل من حيث هو اى من غير تقييد بكونه حال الحركة لكن فى المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق واللاحق

قوله فهو دليل على جوازها) قيل عليه الاستدلال بالادلة السمعية موقوف على امكان مدلولاتها اذ لو امتنعت تصرف الادلة عن ظاهرها فالاستدلال بها على امكانها دور واجيب بان الاستدلال بالادلة السمعية انما يتوقف على عدم حكم العقل بامتناعها بداهة واستدلالا لاعلى الجزم بامكانها فيمكن الاستدلال بها على ذلك الجزم

قوله ولهذا نميز الطويل من العريض) يرد عليه ان تمييز احدهما من الآخر لو باستعمال البصر لا يستلزم رؤية الطول والعرض الايرى انا نميز الاقطع من الاعمى مع ان الاقطعية والعمى ليسا بمرئيين قطعا وان اراد التمييز بسبب رؤية الطول والعرض فهو مصادرة وقد يجاب بان المراد هو التمييز بمجرد استعمال البصر من غير ان يكون لامر آخر مدخل فيه وتمييز الاعمى من الاقطع من حيث هو ذلك يحتاج الى معاونة العقل وراء المعاونة الاساسية وانت خبير بان الكلام فى ثبوت الفرق فتدبر

قوله لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو ٢

وأرتضاه الامام الرازى انه عليه السلام ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم) بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين اما على عبادة الاوثان كمشركى العرب واما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب المفتريات كاليهود واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم كالمجوس واما على القول بالاب والابن والتثليث كالنصارى (انى بعثت) من عند الله (بالكتاب) المنير (والحكمة) الباهرة لاتمم مكارم الاخلاق واكمل الناس فى قوتهم العلمية) بالعقائد الحقة (والعلمية) بالاعمال الصالحة (وانور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله) فاضمحلت تلك الاديان الزائغة وزالت المقالات الفاسدة واشرقت شموس التوحيد واقمار التنزيه فى اقطار الآفاق (ولامعنى للنبوة الاذلك) فان النبى هو الذى يكمل النفوس البشرية و يعالج الامراض القلبية التى هى غالبة على اكثر النفوس فلابد لهم من طبيب يعالجهم ولما كان تأثير دعوة محمد صلى الله عليه وسلم فى علاج القلوب المريضة وازالة ظلماتها اكمل واتم وجب القطع بكونه نبيا هو افضل الانبياء والرسل قال الامام الرازى فى المطالب العالية وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللم فانا بحثنا عن حقيقة النبوة و بينا ان تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له عليه السلام فيكون افضل ممن عداه واما اثباتها بالمعجزة فمن باب برهان الان قال المصنف (وهذا) المسلك (قريب من مسلك الحكماء) اذ حاصله ان الناس فى معاشهم ومعادهم محتاجون الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم فى الدارين (واعلم ان المنكرين لبعثته عليه السلام خاصة قومان احدهما القادحون فى معجزته كالنصارى وقد مر مافيه كفاية) لدفع مقالتهم (وثانيهما اليهود الا العيسوية) منهم (فانهم سلموا بعثته لكن الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا) اى اليهود المنكرون (بوجهين * الاول ان نبوته تقتضى نسخ) دين (من قبله) اذ قد خالفهم فى كثير من الاحكام الشرعية العملية (باتفاق منكم لكن النسخ) امر (محال لانه بدل) اما (على الجهل او البداء و كلاهما محال على الله تعالى بيانه انه) لابدان يكون الحكم الصادر عنه تعالى مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وحينئذ (لو كان فيه) اى فى الحكم المنسوخ (مصلحة لايعلمها) اى لايعلم فواتها بنسخه فلذلك نسخه (فالجهل وان كان يعلمها فرأى رعايتها اولا ثم اهملها بلا سبب ثانيا فالبداء) اى الندم عما كان يفعل (والجواب انه لايجب رعاية المصلحة) فى الاحكام (عندنا) فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة (وان وجب) ان تراعى المصالح فى الاحكام فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء الخاص فى وقت دون وقت فربما كانت المصلحة فى وقت ثبوت الحكم) لاشتماله فيه على مايجب رعايته (وفى) وقت (آخر ارتفاعه) لاشتماله فيه على مصلحة اخرى حادثة بعد زوال الاولى اومن جوحيتها مقيسة الى الثانية فلا يلزم ماذكرتم من الجهل او البداء (وكيف) لايجوز ماذكرناه (والمحكوم عليه هنا) اى فى نسخ شرايع من قبلنا بشريعتنا (ليس بمتحد) اذ ذلك لاقوام آخرين وهذه لنا ولك ان تحمل المحكوم عليه ههنا على الفعل فان مايتعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغاير لما تعلق به الحكم المنسوخ وحينئذ يجوز النسخ فى الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد (الثانى) من الوجهين (ان موسى) عليه السلام (نفى نسخ دينه ولابد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا) بالاتفاق وحينئذ لايصح نبوة من يدعى نسخه وهو المطلوب (بيانه) اى بيان انه نفى نسخ دينه (انه تواتر عنه) قوله (تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض) واذا ثبت دوام السبت وامتناع نسخه ثبت امتناعه فى سائر احكامه بل نقول المراد بدوامه دوام اليهودية كما يتبادر اليه الفهم (وايضا) فانه (اما ان يكون موسى (قد صرح بدوام دينه او بعدم دوامه اوسكت عنهما والاخيران باطلان اما الثانى) وهو تصريحه بعدم دوامه (فانه لوقال ذلك) وصرح به (لتواتر) عنه قطعا (لكونه من الامور العظيمة التى تتوفر الدواعى على نقلها) واشاعتها (سيما من الاعداء ومن يدعى نسخ دينه وذلك) لانه (اقوى حجة له) اى لمن يدعيه (فيه) اى فى جواز نسخه فلابد ان تتوفر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر اجماعا (واما الثالث) وهو سكوته عنهما (فلانه يقتضى ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره) لان مقتضى

محال) فان قلت لعل للطول جزأ خارجيا قائما بجزء المحل قلت جزء الطول طول على ما اعترف به المثبتون لا قتضاء اصلهم فيعود المحذور نعم يرد عليه ان المحال قيام العرض الواحد بمحلين على ان يكون كل منهما محلا على حدة واما اذا كان المحل هو المجموع كما هو المفروض هنا فلا فان قلت المفروض قيامه بكل واحد كما فى الافتراق والاجتماع قلت فالترديد غير حاصر على ان بطلان هذا علم من الشق الاول

قوله لما مر فى مباحث العلل) فيه ان المراد بالعلة هنا هو المؤثر وههنا متعلق الرؤية كما سيصرح به و بطلان تعليل امر واحد بعلل بذلك المعنى لايفيد بطلان تعليله بعلل بهذا المعنى

قوله والعدم لا يصلح ان يكون جزأ من العلة) فيه انه لا يمتنع الشرطية مع انهم قائلون بان العدم يكون جزأ من العلة التامة وان لم يكن جزأ من المؤثر فى الوجود

قوله لان التأثير صفة اثبات) هذا سوق للكلام على حسب ما فهم من قول المصنف وهو غير جائز لما مر والا فالعلة ههنا ليست بمعنى المؤثر واو قيل لان الرؤية لاتتعلق بالمعدوم لكان صحيحا فى نفسه لكنه لا ينتظم مع اول الكلام

قوله والجواب انا قد ابطلنا ذلك) فيه انه لايلزم من بطلان المقدار رؤية الجواهر اذ الظاهر ان المرئى هو اللون الساتر لها فلابد من اثبات ان الجوهر قد يخلو عن الالوان ويرى حينئذ

قوله وان لم يخطر ببالنا شئ من الاعراض) قد يمنع ذلك بان خطور معنى الطول الذى هو معنى وصفى ضرورى والمدعى انه المقدار والحق ان المخطر بالبال ههنا هو الطول بالمعنى المصدرى وهو امر نسبى ليس بعرض والقول بانا نرى الطول والعرض من قبيل المجاز فى الايقاع مثلا والمراد رؤية مابه يصير الجسم طويلا وعريضا وهو عند الحكماء المقدار الساتر للجسم وعند النافين للمقدار نفس الجواهر المتألفة على وجه مخصوص نعم يمكن ان يقال عدم خطور العرض بالبال لاينافى رؤيته لجواز ان نراه ولا نقدر على تمييزه عن الجسم فالاظهر

الاطلاق يتحقق بالمرة الواحدة (وانه معلوم الانتفاء لتقرره الى اوان النسخ) اما بشريعة عيسى او بشريعة محمد باتفاق بيننا و بينكم (والجواب منع تواتر ذلك) اى دوام السبت (عن موسى ولو كان كذلك) اى متواترا كما زعمتم (لاحتج به على محمد ولواحتج به) عليه (لنقل) ذلك الاحتجاج (متواترا) لتوفر الدواعى على نقله ولا تواتر اصلا كيف وقد اشتهر انه اختلقه ابن الراوندى لليهود (واما الترديد فنختار) منه (انه صرح بدوامه الى ظهور الناسخ) على لسان نبى يأتى من بعده (وانما لم ينقل) ذلك (تواترا اما لقلة الدواعى) منهم (الى نقله لما فيه من الحجة عليهم) لا لهم (واما لقلة الناقلين فى بعض الطبقات) المعتبرة كثرتها فى التواتر (لان اليهود جرت لهم وقايع ردتهم الى اقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله) كما فى زمن بخت نصر فانه قتلهم وافناهم الامن شذ منهم واما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم ان يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة ❊ ❊المقصد الخامس فى عصمة الانبياء❊ اجمع اهل الملل والشرايع) كلها (على) وجوب (عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز) القاطع (على صدقهم فيه كدعوى الرسالة ومايبلغونه عن الله) الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء فى ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال (وفى جواز صدوره) اى صدور الكذب (عنهم) فيما ذكر (على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ) ابو اسحق (و كثير من الائمة) الاعلام (لدلالة المعجزة على صدقهم فى تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف فى ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع (وجوزه القاضى) ابو بكر (مصيرا منه الى عدم دخوله فى التصديق المقصود بالمعجزة) فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها (واما سائر الذنوب) يعنى به ماسوى الكذب فى التبليغ (فهى اما كفر اوغيره) من المعاصى (اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم منه) قبل النبوة و بعدها ولا خلاف لاحد منهم فى ذلك (غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر) فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا بجواز بعثة نبى علم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته (وجوز الشيعة اظهاره) اى اظهار الكفر (تقية) عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس فى التهلكة (وذلك) باطل قطعا لانه (يفضى الى اخفاء الدعوة) بالكلية وترك تبليغ الرسالة (اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف) بسبب قلة الموافق اوعدمه (وكثرة المخالفين) وايضا ماذكروه منقوض بدعوة ابراهيم وموسى عليهما السلام فى زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك (واما غير الكفر فاما كبائر اوصغائر وكل و منهما اما) ان يصدر (عمدا واما) ان يصدر (سهوا) فالاقسام اربعة وكل واحد منها اما قبل البعثة او بعدها (اما الكبائر) اى صدورها عنهم عمدا (فمنعه الجمهور) من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا الحشوية (والاكثر) من المانعين (على امتناعه سمعا) قال القاضى والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين فى ذلك (وقالت المعتزلة بناء على اصولهم) الفاسدة فى التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والاصلح (يمتنع ذلك عقلا) لان صدور الكبائر عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم فى اعين الناس فيؤدى الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة (واما) صدورها عنهم (سهوا) اوعلى سبيل الخطأ فى التأويل (فجوزه الاكثرون) والمختار خلافه (واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائى) فانه ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة الا بطريق السهو والخطأ فى التأويل وهذا التجويز منهم انما هو فيما ليس من صغائر الخسة كما ستعرفه (واما) صدور الصغائر (سهوا فهو جائز اتفاقا) بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة (الا الصغائر الخسية) وهى ما تلحق فاعلها بالارذال والسفل والحكم عليه بالخسة ودناءة

٢ ان يقال نحن نجزم بالطول وان فرضنا عدم ما تقوم به مطلقا سوى اجتماع الاجزاء فتأمل

قوله وايضا فالامتداد شرط لقيام العرض الواحد الخ)فان قلت الامتداد لازم قيام المقدار لا انه شرطه قوله والاالقام الخ ممنوع لان لازم الشئ لا يفارقه قلت لازم الشئ ايضا لا يكون نفس الشئ

قوله والا القام الخ)فيه ان غاية الدليل شرطية الاجتماع والانضمام وهو غير الامتداد فالامتداد نفس المقدار وليس مشروطا به وهو قائم بالمجموع من حيث هو المجموع و بالجملة لم لا يجوز ان يكون الامتداد الجوهرى شرطا لوجود الامتداد الفرضى ويكون المرئى هو العرض فقط

قوله لاحاجة به الى علة الخ)اى علة موجودة بل يكفى عدم علة الوجود

قوله اى متعلق الرؤية امر موجود) قيل القول بان العلة هى الوجود ينافى ماسبق من انها الوجود واجيب بان الموجود عندنا نفس الوجود لان وجود كل شئ عندنا نفس حقيقته فلا منافاة

قوله بل يقول صحة رؤية الخ) حاصله ان يقال بل ليس واحدا بالنوع ايضا ولو سلم فيجوز تعليل الواحد بالنوع الخ

قوله الا انه هوية ما الخ) ان قلت فحينئذ يلزم استدراك التعرض لرؤية الجوهر والعرض اذ يكفى ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهو مشترك بين الواجب والممكن قلت قد سبق مرارا ان مثله من باب تعيين الطريق عند المصنف وليس بقادح فى صحة الدليل

قوله حتى لو سلمنا الخ)فيه ان الشعور بالشئ لا يستلزم الشعور بالشعور ولا دوام ذلك الشعور كما سيصرح به الشارح وان كان محل بحث ستطلع عليه

قوله وكذا المذكورية الخ)هذا المنع لا يضر المعلل ضررا معتدا به لان المذكورية مثلا مما يعم الواجب فعلى تقدير كونها متعلقة للرؤية يثبت مدعاه فان قلت رؤية مذكوريته غير رؤية ذاته بخلاف رؤية وجوده قلت المدعى امكان رؤيته تعالى على نحو رؤية سائر المركبات فتأمل

قوله والجواب انا قدينا الخ) قيل لفظة انا قدينا مفقودة فى اصل النسخة ولا حاجة اليه بل هو مخل لنا فرته لقوله والاصح معانه لم يبين ٢

الهمة (كسرقة حبة اولقمة) فانها لاتجوز اصلا لاعمدا ولاسهوا والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس
منها كالنظرة وكلمة سفه نادرة فى خصام (وقال الجاحظ) يجوز ان يصدر عنهم غير صغار الخسة سهوا
(بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتأخرين) من المعتزلة كالنظام والاصم
وجعفر بن بشر (وبه نقول) نحن معاشر الاشاعرة (هذا كله بعد الوحى) والاتصاف بالنبوة (واما قبله
فقال الجمهور) اى اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة (لايمتنع ان يصدر عنهم كبيرة اذلا دلالة للمعجزة
عليه) اى على امتناع الكبيرة قبل البعثة (ولاحكم للعقل) بامتناعها ولادلالة سمعية عليه ايضا (وقال
اكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه) اى صدور الكبيرة (يوجب النفرة) عمن ارتكبها (وهى تمنع
عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر) الطباع عن متابعتهم (مطلقا) اى سواء لم يكن
ذنبا لهم اوكان (كعهر الامهات) اى كونها زانيات (والفجور فى الآباء) ودناءة نسبهم واسترذالهم
(والصغائر الخسيسة دون غيرها) من الصغائر (وقالت الروافض لايجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة) لاعمدا
ولاسهوا ولاخطأ فى التأويل بل هم مبرؤن عنها قبل الوحى (فكيف بعد الوحى * لنا) على ما هو
المختار عندنا وهو ان الانبياء فى زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا
(وجوه * الاول لوصدر منهم الذنب لحرم اتباعهم) فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب
(وانه) اى اتباعهم فى اقوالهم وافعالهم (واجب للاجماع) عليه (ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعونى يحببكم الله * الثانى لواذنبوا لردت شهادتهم اذلاشهادة لفاسق بالاجماع ولقوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لاتقبل شهادته فى القليل) الزائل بسرعة
(من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته فى الدين القيم) اى القائم (الى يوم القيمة * الثالث ان صدر عنهم)
ذنب (وجب زجرهم) وتعنيفهم (لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر) ولاشك ان زجرهم
ايذاء لهم (وايذاؤهم حرام اجماعا ولقوله) تعالى (ان الذين يؤذون الله ورسوله الآية و) ايضا لواذنبوا
(لدخلوا تحت) قوله (ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم و) تحت (قوله الالعنة الله على الظالمين
و) تحت (قوله لوما وذما لم تقولون مالاتفعلون و) قوله (اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم)
فيلزم كونهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا (الرابع ولكانوا)
على تقدير صدور الذنب عنهم (اسوء حالا من عصاة الامة اذ يضاعف لهم) اى للانبياء (العذاب)
على الذنب (اذ الاعلى رتبة) فى الكرامة (يستحق) عقلا ونقلا (اشد العذاب لمقابلته اعظم النعم)
المفاضة عليه (بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبى لستن كاحد من النساء من يأت
منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب) ومن المعلوم ان النبوة اجل من كل نعمة فمن قابلها
بالمعصية استحق العذاب اضعافا مضاعفة * (الخامس ولم ينالوا) ايضا (عهده تعالى لقوله لاينال
عهدى الظالمين) والمذنب ظالم لنفسه (واى عهد اعظم من النبوة) فان حمل ما فى الآية على عهد
النبوة فذاك وان حمل على عهد الامامة فبطريق الاولى لان من لايستحق الادنى لايستحق الاعلى
* (السادس ولكانوا) ايضا (غير مخلصين لان الذنب باغواء الشيطان وهو لايغوى المخلصين لقوله
تعالى) حكاية عنه على سبيل التصديق (لاغوينهم اجمعين الاعبادك منهم المخلصين واللازم
باطل لقوله تعالى فى حق ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفى) حق
(يوسف انه من عبادنا المخلصين) وقد رد على هذا بانه لايدل على ان غير هؤلاء لم يصل اليهم
اغواء ابليس ولم يذنبوا * (السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا
من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوهم الانبياء فذاك) مطلوبنا (والا) اى وان لم يكونوا اياهم
بل كانوا غيرهم (فالانبياء) ايضا لم يتبعوه (بالطريق الاولى) فانهم بذلك احرى من سائر المؤمنين
(اونقول لوكان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمكم عندالله
اتقاكم) وتفضيل غير الانبياء عليهم باطل بالاجماع فوجب القطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا
(الثامن انه تعالى قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب

(الشيطان)

ذلك وانت خبير بانه اشارة الى ماذكره فى جواب
الاعتراض الثانى من انا نعلم بالضرورة ان متعلق
الرؤية امر موجود ثم قوله والا لصح يجوز
ان يكون داخلا فى المبين لانه ملحوظ فيما سبق كما
اشار اليه الشارح وان لايكون فلامنافرة
اصلا

قوله وقد ابطلناه ايضا) فيه ان ذلك الابطال
كان على تقدير كون العلة بمعنى المؤثر لابمعنى ما يمكن
ان يتعلق به الرؤية

قوله ليس الحدوث هو العدم السابق) الاولى
ان يضم اليه ولا مجموع الوجود اللاحق والعدم
السابق يعنى ينبغى ان يقال الحدوث هو الوجود بعد
العدم فمتعلق الرؤية هو الوجود لكن لم لايجوز
ان يكون المسبوقية بالعدم

قوله فوجب ان يكون الاشتراك فى الوجود
عندكم) ليس اشتراك الوجود بين الوجودات
عند النافين للوجود المطلق اشتراكا لفظيا بالمعنى
المتعارف اذ دعوى تعدد الاوضاع بحسب تعدد
الموجودات مكابرة بل مرادهم بالاشتراك اللفظى
ان لفظ الوجود هو المشترك بينها اى يطلق على
كل منها بدون ان يكون هناك معنى مشترك فوضع
لفظ الوجود بازاء تلك الوجودات من قبيل الوضع
العام مع خصوص الموضوع له كما حقق فى
نظائره

قوله انما هو باعتبار ماصدقا عليه) يعنى ان ما
صدق عليه احدهما صدق عليه الآخر كما صرح به
المصنف

قوله لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا)
فان الامور المشتركة بين الجواهر والاعراض
كالمقابلة والتحيز ونظائرهما علة بالوجود المادى
لابالوجود فقط حتى يتعدى الى الواجب فلعل
المرئية كذلك

قوله لكن لايلتبس على الفطن المنصف) قال
الامام الرازى فى نهاية العقول من اصحابنا من
التزم ان المرئى هو الوجود فقط وانا لانبصر
اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه
مكابرة لانرتضيها بل الوجود علة لصحة كون
الحقيقة المخصوصة مرئية

قوله وفى هذا الترويج تكلفات اخر الخ)
قد اشرنا اليها فى تضاعيف الكلام هذا
وقد نقض الدليل المذكور بصحة المخلوقية
بان يقال انها مشتركة بين الجواهر والاعراض ٢

الشيطان) وذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب منه ايضا لبطل التقسيم (فيكونون) اى الانبياء المذنبون (خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون) مع ان الزهاد من آحاد الامة داخلون فى المفلحين فيكون واحد من آحاد الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك مما لاشك فى بطلانه (التاسع قوله تعالى فى ابراهيم واسحق ويعقوب) والانبياء الذين استجيبت دعوتهم (انهم كانوا يسارعون فى الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم) فيتناول جميع الخيرات من الافعال والتروك (وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهما) يعنى قوله المصطفين وقوله الاخيار (يتناولان جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء) اذ يجوز ان يقال فلان من المصطفين الافى كذا ومن الاخيار الافى كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار فى كل الامور فلا يجوز صدور ذنب عنهم لا يقال الاصطفاء لاينا فى صدور الذنب بدليل قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فنهم ظالم لنفسه الآية فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لا نانقول الضمير فى قوله فنهم راجع الى العباد لاالى المصطفين لان عوده الى اقرب المذكورين اولى (فهذه حجج العصمة) اوردها الامام الرازى فى الاربعين وغيره من تصانيفه قال المصنف (وانت تعلم ان دلالتها فى محل النزاع وهى عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست باقوية) فان الاتباع انما يجب فيما يصدر عنهم قصد الاسهوا ويشترط فى القصد ان لاينهاناعنه ورد الشهادة مبنى على الفسق الذى لاثبوت له مع الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا واما الزجر فانما يجب فى حق المتعمد للكبائر دون الساهى والصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبائر وعليك بالتأمل فى سائر الدلائل (واحتج المخالف) الذاهب الى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر عمدا ايضا (بقصص الانبياء) التى نقلت فى القرآن او الاحاديث او الآثار وتلك القصص (توهم صدور الذنب عنهم) فى زمان النبوة (والجواب) عن تلك القصص (اجمالا ان ما كان منها منقولا بالآحاد وجب ردها لان نسبة الخطأ الى الرواة اهون من نسبة المعاصى الى الانبياء وماثبت منها تواترا فادام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد له محيصا حملناه على انه كان قبل البعثة او) كان (من قبيل ترك الاولى او) من (صغائر صدرت عنهم سهوا ولاينفيه) اى لاينفى كونه من قبيل ترك الاولى او الصغائر الصادرة سهوا (تسميته ذنبا) فى مثل قوله تعالى ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك (ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم) كما فى قصة آدم عليه السلام يعنى ان هذه الامور الثلاثة لاتنا فى المحملين الآخرين (اذا مثل ذلك) المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف (لعظمه) منهم او (عندهم) الاترى ان حسنات الابرار سيئات المقربين فلذلك يسمى ترك الاولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون منه ويعترفون بكونه ظلما (اوان) اى او لان (قصدوا به هضما من انفسهم) وكسرالها بانها ارتكبت ذنبا يحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرع كى يعفو عنها ربها (ومن جوز الصغائر عمدا فله زيادة فسحة) فى الجواب اذ يزداد له وجه آخر وهو ان يقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة (ولنفصل ما اجملناه) من استدلال المخالف بالقصص المنقولة وجوابنا عنه (تفصيلا فنه) اى من ذلك المحمل (قصة آدم عليه السلام وتفيهقوا) اى تكلموا بملء افواههم (فى التمسك بها من ستة اوجه ❁ الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه مؤكدا بقوله فغوى) فان العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية تؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله تعالى الا من اتبعك من الغاوين ❁ (الثانى قوله تعالى فتاب عليه ولن تكون التوبة الاعن الذنب) لانها الندم على المعصية والعزيمة على ترك العود اليها (الثالث مخالفته النهى عن اكل الشجرة) وارتكاب المنهى عنه ذنب ❁ (الرابع قوله تعالى فتكونا من الظالمين) جعلهما الله من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب ❁ (الخامس قوله تعالى) حكاية عنهما (ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفرلنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) والظلم ذنب كما مر آنفا والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة (السادس قوله تعالى فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه) واستحقاق الاخراج

٢ ولامشترك بينهما يصلح للعلية سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجاب عنه صاحب المقاصد بانها اعتبارية محضة لاتقتضى علة اذ ليست مما يتحقق عند الوجود وينتفى عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح ههنا علة لان المانع عن ذلك فى صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لاتحقق له فى الخارج قال واما النقض بصحة الملموسية فقوى وفيه بحث اما اولا فلان صحة المخلوقية وان كانت اعتبارية بمعنى كونها معدومة فى الخارج لكنها ثابتة للمخلوق فى الواقع دون الممتنع فلابد لثبوتها له واختصاصها به من علة فلاوجه لنفى اقتضائها للعلة فعلتها الامكان بل نفس الذات لانها نفس الامكان فلايعلل الا بالذات واما ثانيا فلان تعلق الرؤية بشئ بمعنى كونه مرئيا كما يقتضى كونه من الامور العينية لامن الاعتبارية المحضة كذلك تعلق الخلق بشئ بمعنى كونه مخلوقا يقتضى كونه مما له تحقق فى الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لاتكون مخلوقة وبالجملة الفرق بين صحة المخلوقية وصحة الملموسية فى قوة النقض باحدهما دون الآخر مما لاوجه له واما ثالثا فلان الحدوث متاخر عن صحة المخلوقية لانه وصف الوجود المتأخر عنها فكيف يكون علة لها واما رابعا فلان اشتراك الملموسية بين الجوهر والعرض محل تأمل فان الاعراض لايمس بها الاتبعا لمحالها ويمكن ان يقال النقض بالملموسية المطلقة سواء كان بالذات او بالتبع فتأمل

قوله ويستعمل بالى الخ) فان قلت قد يستعمل النظر بها كما فى قوله تعالى فنظرة الى ميسرة مع ان النظر ههنا بمعنى الامهال والتسويف قلت لفظة الى فى الآية الكريمة ليست صلة للنظر بل لبيان المدة

قوله على وامق يقضى)قضى عليه اى قتله والوامق من المقة وهى المحبة والهاء عوض من الواو ومقه يمقه بالكسر فيهما اى احبه فهو وامق وما قيل من انه اسم عاشق معروف يكنى به عن المطلق كالحاتم عن الجواد لااعرف له وجه صحة اذ بعد تسليم تأخر الشاعر عن الوامق المشهور لاوجه للمصير اليه بعد ما ثبت ان المكنى عنه بزعمه معنى حقيقى للفظ ان قلت العشق فرط الحب لانفسه قلت درجات الحب متفاوتة والعشق درجة منها ٢

بسبب ازلال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة (قلنا) في الجواب (كيف يدعى انه في الجنة
ولا امة له) هناك (كان نبيا) مبعوثا لتبليغ الاحكام (وهل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القصة)
كما يدل عليه قوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فهذه القصة كانت
قبل النبوة (وهل الوقيعة) اى الطعن (في الانبياء بمثل هذا) المتمسك (الظاهر دفعه الا للعمه) والحيرة
في الضلالة (والجهل المفرط) في الغواية (وقد تمسك في ذنبه) اى ذنب آدم (بقوله تعالى هو الذي خلقكم
من نفس واحدة) هي آدم (وجعل منها زوجها) يعني حواء (ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا
خفيفا الآية) فان الضمير في قوله جعلا له شركاء راجع اليهما اذ لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما
والضمير في له لله سبحانه فقد صدر عنه الاشراك وقصته ان حواء لما اثقلت اى حان وقت
ثقل حملها جاءها ابليس في غير صورته وقال لها لعل في بطنك بهيمة فقالت ما ادري فلما ازداد
ثقلها رجع اليها وقال كيف تجدينك فقالت اخاف مما خوفتني به فاني لا استطيع القيام فقال ارأيت
لو دعوت الله ان يجعله انسانا مثلي ومثل آدم اتسمينه باسمي فقالت نعم ثم انها حكت ما جرى بينهما لآدم
فجعلا يدعوان الله لئن آتيتنا صالحا اى ولدا سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس
فقال سميه باسمي قالت ما اسمك قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضي آدم
بذلك (والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب) في خلقكم (لقريش) وحدهم لا لبني آدم كلهم
(والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها اى جعلها عربية) قرشية (من جنسه) لا انه خلقها
منه (واشراكهما) بالله (تسميتهما ابناءهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي) والضمير
في يشركون لهما ولاعقابهما وعلى هذا (فليس الضمير في جعلا لآدم وحواء وان صح انه لآدم)
وزوجه (فاين الدليل على الشرك في الالوهية ولعله) اى لعل الشرك المذكور في الآية (هو الميل
الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله تعالى) بلا مطاوعة للشيطان في الفعل
(وذلك) الميل المتفرع على الوسوسة (غير داخل تحت الاختيار) فلا يكون معصية وذنبا (اولعله) كان
(قبل النبوة) فان قلت قدمر امتناع الكفر على الانبياء مطلقا قلت معنى اشراكهما بالله انهما اطاعا
ابليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مر في القصة وليس ذلك كفرا بل ذنبا يجوز صدوره
قبل النبوة وقد يقال معنى جعلا انه جعل اولادهما على حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير
في يشركون (ومنه) اى ومن ذلك المجمل (قصة ابراهيم عليه السلام واظهر ما يوهم الذنب) في قصته
امران * الاول قوله) في حق الكوكب (هذا ربي) فان كان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان كذبا
(و) الجواب ان يقال (لا يخفى انه) اى هذا الكلام (صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وكم بينه
وبين النبوة) اذ لا يتصور نبوة الا بعد تمام ذلك النظر فلا اشكال اذ يختار انه لم يعتقده فيكون كذبا
صادرا قبل البعثة ولك ان تقول انما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف ارشادا للصابئة
اذ حاصل ما ذكره ان الكواكب لو كانت اربابا كما تزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا آفلا وهو باطل
(الثاني) من الامرين (قوله رب ارني كيف تحيي الموتى والشك في قدرة الله) على احياء الموتى (كفر و)
الجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن شك في الاحياء او القدرة عليه بل (في الآية تصريح بانه طلبه
لان في عين اليقين من الطمانينة ما ليس في علم اليقين فان للوهم باحداث الوساوس والدغادغ
سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين) وقد يقال انما سأل عن كيفية الاحياء لا عنه
لان الاحاطة بالكيفية المفصلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية المفضية الى التردد بين الكيفيات
المتعددة مع الطمانينة في اصل الاحياء والقدرة عليه (هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعده ان يبعث
نبيا يحيي بدعائه الموتى) وذلك علامة ان الله تعالى قد اتخذه خليلا (فاراد) ابراهيم (ان يعلم اهو هو
و) (كيف) لا تحمل الآية على ما مر (والشك في قدرة الله تعالى كفر وانتم لا تقولون به) فما هو جوابكم فهو
جوابنا ومما تمسك به من قصة ابراهيم قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد
الى السبب فان حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه انه نظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم

(والنظر)

قوله فوجب حمله على الرؤية الخ) فان قلت
تقديم المفعول يفيد الحصر كما في قوله تعالى الا
الى الله تصير الامور ونظائره فلو حمل على
الرؤية لدل على انهم لا يرون غير الله تعالى
مع انهم يرون الجنة والنار ومواقف القيمة فوجب
حمله على الانتظار ولا محذور حينئذ لانهم
لا ينظرون سوى رحمة ربهم قلت التقديم
ههنا للاهتمام ورعاية الفاصلة او الحصر ادعاء
بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة جلاله
قصروا النظر على عظم جلاله كأنهم لا يلتفتون
الى ما سوى الله ولا يرون الا الله تعالى

قوله ابيض لا يرهب الهزال) اى سيف لا يخاف
الحرب واعلم ان البيت المذكور منسوب الى الاعشى
وقد طعن فيه الامام الرازي بان فيه خطأ من
جهة اللغة اذ لا يقال خان النعمة بل يقال
كفرها

قوله بما عي النطاسي حذيما) اى الى مرضا
اعجز النطاسي والنطاسي يروى بفتح النون وهو في
الاصل كل شيء ادق النظر في الامور واستقصى
علمها ومنه قيل للمتطبب نطيس مثل فسيق ونطاسي
وابن حذيم رجل مشهور في الطب عندهم ولذا
حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه

قوله والجواب ان انتظار النعمة غم) اعترض
عليه بان حصول الغم عند الانتظار من فعل
الله تعالى فيجوز ان لا يفعل في الآخرة لانها
دار خوارق العادات على ان الانتظار انما يفيد
الغم اذا لم يكن الوصول الى المنتظر مقطوعا
ورد بان الآية مذكورة في معرض البشارة وذلك
يستدعي كون المذكور من جنس ما لا يقارنه الغم
في العادة حتى يشتد الرغبة عنده الا يرى انه
تعالى لم يرغب عباده الا باشياء التي اعتقدوا
كونها لذيذة ولم يرغبهم بالدخول في النيران
وان كان يجوز عقلا ان يجعلها عليهم بردا
وسلاما والانتظار لا يخلو في العادة عن نوع
غم لمداخلة الوهم وان كان الواعد صدوقا
فلا يناسب البشارة

قوله الموت الاحمر) يروى بالتوصيف
وبالاضافة فالاحمر على الثاني بالزاي المعجمة قيل
هو حيوان يجري يشق موته والظاهر انه على
الاول بها ايضا من الحمازة وهو الشدة وقيل هو
عليه بالراء المهملة فيراد به موت الشهداء والاول
اقرب كما لا يخفى ٣

والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بانه سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم ليستدل بها على توحيد الله وكمال قدرته من اعظم الطاعات واما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فلعل الله تعالى اخبره بانه اذا طلع النجم الفلانى فانه يمرض * ومنه قصة موسى عليه السلام والتمسك بها من وجوه * الاول قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله) لذلك القبطى (بحق) اى لم يكن مباحا ولا على سبيل الخطأ بل كان قتل عمد عدوان (لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب انى ظلمت نفسى وقوله فعلتها اذا وانا من الضالين * الجواب انه كان قبل النبوة) وايضا جاز ان يكون قتله خطأ وما صدر عنه من اقواله محمولا على التواضع وهضم النفس * (الثانى انه اذن لهم فى اظهار السحر لقوله القوا ما انتم ملقون) واظهاره حرام فيكون اذنه ايضا حراما * (الجواب انه) اى اظهار السحر (لم يكن حراما حينئذ) فانه مما يختلف فيه الشرائع بحسب الاوقات (او علم) موسى (انهم يلقون) سواء (اذن لهم ام لا بدليل ما انتم ملقون) فلا يكون ذلك الاذن حراما بل فيه قلة مبالاة بسحرهم (او اراد اظهار معجزته فى عصاه وتلقفها ما افكوه (ولا يتم) ذلك الاظهار فى ذلك المقام (الا بذلك) الاذن (فكان واجبا) لكونه مقدمة للواجب (او اراد) القوا ما انتم ملقون (ان كنتم محقين نحو فأتوا بسورة من مثله الى قوله ان كنتم صادقين * الثالث) قوله (والقى الالواح واخذ برأس اخيه يجره اليه وهارون كان نبيا فان كان له ذنب استحق به التأديب من موسى (فذلك هو المطلوب والا فايذاؤه) بلا استحقاق (ذنب) صدر عن موسى (الجواب لم يكن ذلك) الجر (على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال) فى تلك الواقعة (فخاف هارون ان يعتقد بنو اسرائيل خلافه) اى يعتقدوا انه يؤذيه وذلك (لسوء ظنهم بموسى) حتى انه لما مات هارون فى غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد اجيب ايضا بان موسى لما رأى جزع هارون واضطرابه لما جرى من قومه اخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا اراد اصلاح غضبان اوتسكين مصاب وبان موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر اخذ برأس اخيه لا على طريقة الايذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته وقبضه على لحيته الا انه نزل اخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما يناله من خير اوشر قال الآمدى لا يخفى بعد هذه التأويلات وخروجها عن مذاق العقل * (الرابع قوله) اى قول موسى (للخضر لقد جئت شيئا امرا وشيئا نكرا) وذلك الفعل لم يكن منكرا فكان كلام موسى خطأ وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا كان موسى كاذبا (قلنا) اراد منكرا (من حيث الظاهر) على معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانها شئ منكر (او اراد عجبا) فان من رأى شيئا عجيبا جدا فانه قد يقول هذا شئ منكر (وفعل الخضر) لما كان بامر الله (لم يكن منكرا) فى الحقيقة (ومنه قصة داود) وهى انه طمع فى امرأة اوريا فقصد قتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى (و) هذه (القصة) على الوجه الذى شهرت به (مختلقة) اى مفتراة (للحشوية اذ لا يليق ادخال الذم الشنيع فى اثناء المدائح العظام) يعنى ان الله تعالى مدح داود قبل قصة النعجة باوصاف كاينة منها انه ذو الايد اى القوة واراد القوة فى الدين لان القوة فى الدنيا كانت حاصلة لملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة فى الدين هى العزم الشديد على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اى رجاع الى ذكر الله فكيف يتصور منه ان يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكبائر ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشى والاشراق وسخر له الطير محشورة كل له اواب افترى انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنا ومنها انه اوتى الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغى علما وعملا فكيف يعقل انه اتصف بالحكمة مع اصراره على ما يستنكف عنه اخبث الشياطين من مزاحمة اتباعه فى الزوج والمنكوحة ومدحه ايضا بعد قصة النعجة بانه جعله خليفة فى الارض وهذا من اجل المدائح واذا كان الامر كذلك لم يصح ان تحمل هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة فى حق داود عليه السلام (بل تسور قوم قصره للايقاع به فلما رأوه مستيقظا اخترع احدهم الخصومة) المذكورة فى القرآن وزعموا انهم

---

٢ قوله وشعث ينظرون الى بلال الخ) الشعث جمع اشعث وهو بمعنى مغبر الرأس و بلال ابن حمام مؤذن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والبلال ايضا كل ما يبل به الحلق من الماء واللبن والظماء جمع ظمآن كعطاش جمع عطشان والحيا بالقصر المطر

قوله ولا يمتنع حمل النظر المطلق الخ) فلو قيل فى تقرير الاعتراض الاول ان الى واحد الآلاء والنظر بمعنى الرؤية يسقط الجواب المذكور واحتيج الى جواب آخر وهو ان يقال كون الى اسما بمعنى النعمة وان ثبت فى اللغة الا انه لاشك فى بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير فى القرن الاول والثانى بل اجمعوا على خلافه

قوله الى جهة الله تعالى) الاضافة للتشريف كما فى بيت الله تعالى

قوله والرؤية لا ينظر اليها) اى فكذلك الكيفية القائمة بها

قوله والشزر) والازورار الشزر النظر بمؤخر العين غضبان والازورار العدول عن الشئ

قوله ولا ملزومها) ولو سلم فلا يفيد لعدم تصور التقليب فى حقه تعالى

قوله لا يجدى نفعا) ولو افاد فانما يفيد الاشتراك واثبات الاشتراك بناء على الدليل غير ممنوع اذ كون المجاز راجحا انما هو عند الاحتمال ثم ان تقليب الحدقة غير متصور فى حقه تعالى فتعين ان المراد فى الآية الكريمة المعنى الآخر اعنى الرؤية

قوله لم يصح من العرب) نقل ان الاظهر ان يسلم هذا ويقال معناه كذا لقوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون

قوله فوجب المصير الى المجاز المتعين) قيل فيه تأمل لان الرؤية انكشاف مخصوص فى ضمنه انكشاف مطلق يجوز ان يجوز بها عنه وهو مطلق الادراك الغير الممنوع عند المعتزلة وايضا يجوز ان يكون التجوز فى النسبة اى يتجوز فى نسبة النظر الى الرب عن نسبته الى نعمته وعلى كل من الوجهين لا يتعين ما ذكره من المجاز

قوله فلا يكون مرادا فى الآية) لانها واردة لبيان النعمة و به يظهر ان التقليب المطلق ايضا غير مراد اذ لا بيان للنعمة فيه فتعين ارادة التقليب مع الرؤية بخصوصه وانه مجاز ٢

انما قصدوه لاجلها لالسوء به من قتل النفس او سرقة المال (ونسبة الكذب الى اللصوص اولى من نسبته الى الملائكة) وعلى هذا فمعنى قوله تعالى انما فتناه اختبرناه في انه حين اساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم فهل يعاجلهم بالعقوبة اولا فلما لم يعاقبهم كان غاية في الحلم والاستغفار لا يجب ان يكون لذنب منه بل جاز ان يكون طلبا لعفو الله عنهم وان يغفر لهم مبالغة في الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اي غفرنا لاجل حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذي اتى به اولئك المتسورون وحينئذ لا يحتاج الى نسبة الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان وخلط المذمة البليغة باوصاف الكمال قال الامام الرازي من انصف علم ان الحق الصريح ما ذكرناه وان تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي يرويها عليه اهل الحشو (ومنه قصة سليمان) والتمسك بها (من وجهين) بل من وجوه (الاول) التمسك بقوله تعالى (اذ عرض عليه بالعشي) اي بعد الزوال (الصافنات الجياد الآية) فان ظاهره يدل على ان اشتغاله بتلك الصافنات الهاه عن ذكر الله حتى روى انه فاتت عنه صلاة العصر (الجواب لا دلالة فيه على فوت الصلاة مع انه اذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله احببت حب الخير مبالغة في الحب) فان الانسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب ان يحبه فاذا احبه واحب ان يحبه فذلك هو الكمال في المحبة (و) قوله (عن ذكر ربي اي بسببه) كما يقال سقاه عن العيمة اي لاجلها فالمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره اي امره (لا بالهوى) وطلب الدنيا وذلك (لان رباط الخيل) في دينهم كان (بامره) كما في ديننا اذ هو مندوب اليه (و) قوله (فطفق مسحا معناه يمسح رؤسها واعناقها اكرامالها) واظهارا لشدة شفقته عليها لكونها من اعظم الاعوان في دفع اعداء الدين (وحمله على قطعها) كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا المعنى انه عليه السلام جعل يمسح السيف بسوقها واعناقها اي يقطعها اما غضبا عليها بسبب ما جرى عليه من اجلها واما للتصدق بها (ضعيف) جدا (اذ لا دلالة للفظ عليه) كما في قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف برأسه لربما فهم منه ضرب العنق واما اذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة (ورجوع ضمير توارت الى الشمس ابعد المحتملين) يريد ان ذلك الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس اذ قد جرى ماله تعلق بها وهو العشي وان يعود الى الصافنات وهذا اولى لانها مذكورة صريحا دون الشمس وايضا هي اقرب في الذكر من لفظ العشي فالمعنى حينئذ انه امر باعدائها حتى توارت بالحجاب اي غابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ يمسحها الماس (الثاني) التمسك بقوله تعالى (ولقد فتنا سليمان) وقصته انه بلغ سليمان خبر ملك تحصن في جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله واخذ بنته وكانت في غاية الجمال فاحبها وكانت لا يرقأ لها دمع حزنا على ابيها فامر سليمان الجن بان يعملوا لها تمثالا على صورة ابيها فكسته كسوة نفيسة وكانت تغدو وتروح اليها مع ولائدها يسجدن له على عادتهن في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان عليه السلام لعصيانه باتخاذ الصنم الذي يسجد له في بيته فقال له آصف انك مفتون بذنبك فتب الى الله فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه (الجواب) ان هذه الحكاية الخبيثة التي يروونها الحشوية كتاب الله مبرأ عنها فانه قال (النبي عليه السلام) في تفسير هذا الكلام (قال سليمان اطوف الليلة على مائة امرأة تلد كل امرأة) منهن (ولدا يقاتل سبيل الله) ولم يقل ان شاء الله (فلم تحمل) من تلك المائة (الا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فالقته على كرسيه بين يديه ولو انه قال ان شاء الله كان كما قال فالابتلاء) المذكور في الآية (انما كان لترك الاستثناء) لا للمعصية (وقيل) ابتلاؤه كان بالمرض فانه (مرض حتى صار) مشرفا على الموت لا يقدر على حركة (كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد) فقالت الشياطين ان عاش ولده لم ينفك عن السخرة فعزمت على قتله فعلم سليمان ذلك (فخاف الشياطين ان تهلكه فامر السحاب ان يحمله وامر الريح ان تحمل اليه غذاءه فات) ذلك الولد في السحاب (فالقى على كرسيه) فتنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل على ربه ❊ (الثالث) التمسك بما حكى عنه في القرآن وهو (قوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي) فانه (حسد) فيكون ذنبا (الجواب) انه ليس حسدا بل (معجز كل نبي) انما كان (من جنس

؟ **قوله** بل وفي صحته ايضا) اورد عليه ان مسئلة جواز الرؤية عقلية وقدمر ان الدليل النقلي لا يفيد القطع في العقليات والجواب انها نقلية اذ قد سبق في آخر الموقف الاول ان المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء وصحة رؤية الله تعالى كذلك فان العقل يجوز ثبوت هذه الصحة اذ لا دليل صحيحا على انتفائها وكذا يجوز انتفاءها اذ لا وثوق على المسلك العقلي في اثباته

قوله ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين) يعني الاجماع الواقع في النقليات واحترز به عن الاجماع الواقع في العقليات وقيل اراد به الاجماع قبل حدوث المخالفين واما الاجماع بعده فلا كاجماع القرن الثاني فيما اختلف فيه الصحابة وفيه نظر اذ الاصح عند مشايخنا انه لا فرق بين الاجماعين في افادة القطع اتفاقا صرح به في فصول البدايع فلا وجه لحمل الكلام عليه بلا ضرورة

قوله الاولى شبهة الموانع) لا خفأ ان الاظهر ان يقال شبهة الشرائط لكن نظر الى انها شبهة ناشئة من عدم المانع الذي يتضمنه تحقق الشرائط باسرها بالمعنى اللغوي

قوله ثمانية امور) اي شرائطها على ماذكره المصنف ههنا ثمانية والا فالتحقيق انها عشرة على مانقل من الشارح واعترض على انحصار الشرائط فيما ذكر بانا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة في الحالتين لا يقال بل ذلك لانتفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول فحينئذ يكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور واجيب بانه دور معية لا تقدم كذا في لباب الاربعين وشرح المقاصد ويمكن ان يجاب بمنع الدور فان رؤية كل ذرة تتوقف على انضمام الاخرى لا على رؤية الاخرى وانما يلزم الدور لو توقف رؤية كل على رؤية الاخرى او انضمام كل على انضمام الاخرى ولم يلزم شئ منهما مما ذكره هذا وفي رؤية كل واحدة من الذرات ولو عند الاجتماع كلام ستطلع عليه

قوله والثاني كون الشئ الخ) الاولى ان يعد هذا شرطين وكأنه اراد الجواز في ضمن الحضور لا الجواز بمعنى الصحة بناء على انه في بيان الشرائط بعد صحة الرؤية في ذاته

مايفتخر به اهل زمانه وكان) ماافتخر به اهل زمان سليمان (هو الملك) اى المال والجاه فلاجرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك تكون مملكته معجزة له (او اراد ان ملك الدنيا موروث) اى ينتقل من واحد الى آخر (فطلب) من ربه بعد ماشفى من مرضه الشديد (ملك الدين) الذى لايمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لاينبغى لاحد من بعدى اى ملكا لايمكن ان ينتقل عنى الى غيرى (او اراد الملك العظيم من القناعة) وذلك ان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لايمكن عادة فطلب الملك العظيم فى الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته الى ذلك الملك العظيم ليعلم الناس ان زخارف الدنيا لاتمنع من خدمة المولى (ومنه قصة يونس)عليه السلام فانه ذهب مغاضبا وظن ان لن يقدر الله عليه واعترف بكونه ظالما والغضب ذنب والشك فى قدرة الله تعالى كفر والظلم ايضا ذنب (والجواب لعل غضبه كان على قوم كفرة) بالغوا فى العناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطق المصابرة معهم فهذا غضب لله على اعدائه فلايكون ذنبا (فظن ان لن نقدر عليه اى لن نضيق عليه) فانه مشتق من القدر كما فى قوله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر لا من القدرة (وانى كنت من الظالمين اى لنفسى بترك الاولى) فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام لما صدر عنها مبالغة فى التضرع (ولا تكن كصاحب الحوت اى فى قلة الصبر)على الشدائد والمحن لتنال افضل الرتب وليس معناه لاتكن مثله فى ارتكاب الذنب (ومنه قصة نبينا صلى الله عليه وسلم ❊ والاحتجاج بها من وجوه ❊ الاول ووجدك ضالا فهدى) ولا شك ان الضال عاص (الجواب انه قبل النبوة او) اراد (ضالا فى امور الدنيا) ويجب حمله على هذا (لقوله ماضل صاحبكم وماغوى) اذ المراد به نفى الضلالة والغواية فى امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ماذكرنا ❊ (الثانى ما روى انه) عليه السلام لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان يأتيه من الله مايتقرب به اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها (قرأ بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومنات الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى) فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر (فاتاه جبرائيل) بعد ما امسى (وقال)له (تلوت على الناس مالم آته عليك) فحزن النبى لذلك حزنا شديدا وخاف من الله خوفا عظيما (فنزل) لتسليته (وماارسلنا من قبلك من رسول ولانبى الا اذا تمنى القى الشيطان فى امنيته الخ الجواب) على تقدير حمل التمنى على القراءة هو (انه من القاء الشيطان) يعنى ان الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبى (حتى ظن انه عليه السلام قرأها والا) اى وان لم يكن من القائه بل (كان) النبى قارئا لها كان (ذلك كفرا) صادرا عنه وليس بجائز اجماعا (وايضا ربما كان)ماذكر من العبارة (قرآنا وتكون الاشارة بتلك الغرانيق) الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام) اى لايهامه المشركين ان المراد به آلهتهم (او المراد)على تقدير حمل التمنى على تمنى القلب وتفكره (ماتمناه بوسوسة الشيطان) ويكون المعنى ح ان النبى اذا تمنى شيئا وسوس اليه الشيطان ودعاه الى مالاينبغى ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته وعلى هذا تكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة (او) نقول على التقدير الاول ايضا (هو)اى قوله تلك الغرانيق الى آخره كان من القرآن واريد بالغرانيق الاصنام لكنه (استفهام انكار) حذف منه اداته فالمعنى ان هذه المتحقرات ليست كما تدعونها او ترجون الشفاعة منها (الثالث قصة زيد وزينب ❊ الجواب انه) اى نكاح زينب كان (بامر الله تعالى لنسخ ما كان فى الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء وانما اخفى فى نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين) وتوضيحه ان الله تعالى لما اراد ان ينسخ ذلك التحريم اوحى اليه ان زيدا اذا طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف انه ان طلقها لزمه التزوج بها ويصير سببا لطعنهم فيه فقال لزيد امسك عليك زوجك واخفى فى نفسه ما اوحى اليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب (فقيل له وتخشى الناس والله احق ان تخشاه وقيل كانت) زينب (ابنة عمة النبى عليه السلام) وطامعة فى تزوجه اياها فلما خطبها النبى لزيد شق عليها وعلى والديها فنزل قوله وماكان لمؤمن ولامؤمنة اذا قضى الله الآية فانقادوا كرها (وطمعت) زينب مع ذلك

---

٢ **قوله** كما فى المرئى فى المرآة الخ) قدمر انه مبنى على ان صورة المرئى لاتنطبع فى المرآة فالمرئى بها ماله الصورة وقد سبق دليله وان تمثيل الابهرى بما فى حكم المقابل بالاعراض المرئية بناء على ان المراد بالمقابل المحاذى القائم بنفسه بعيد جدا

قوله وهو الجسم الملون الخ) اى باللون القوى فلانقض بالماء والزجاج الرقيق الذى له لون ما

قوله مع انه يمكن ادراجه فى حضوره للحاسة) ادراجه فيه مع عدم اندراج شئ من باقى الشروط فيه سيما عدم غاية البعد لايخلو عن تمحل كما لايخفى

قوله وصحة الرؤية) اى مع حضوره للحاسة بالتفسير الذى سبق اذ قد عرفت ان المعدود من الشرائط الثمانية ليس مطلق صحة الرؤية

قوله حاصلا الآن) فيه منع لان معنى السلامة حصول قوة مشروطة فى الابصار فلم لايجوز ان لايحصل قوة مشروطة فى ادراكه تعالى

قوله لانا نقول نفرض الخ) وايضا نفرض سطح المرئى منحنيا بحيث يكون طرفاه اقرب من وسطه بقدر التفاوت المذكور كشكل نصف قالب اسطوانة اوشكل مجن تقعره الى محاذاة الرائى وحينئذ يجب ان لايرى اصغر مع انه خلاف الواقع

قوله رأس مخروط متوهم) القائلون بالانطباع لايقولون بخروج الشعاع من البصر فلايكون المخروط الشعاعى امرا محققا بل هو متوهم.

قوله كالمعدومة فانعدمت الرؤية) هذا يدل على ان انعدام الرؤية عند كون الزاوية فى غاية الصغر وكونها كالمعدومة وما ذكره فى اغلاط الحس يدل بظاهره على انها انما تنعدم عند انعدام الزاوية حقيقة فلينظر فيه

قوله لان رؤية كل منها او بعضها الخ) فيه بحث لان المرئى عند الاجتماع هو الكل من حيث هو كل لاكل واحد من الاجزاء حتى يتأتى الترديد المذكور وتحقيقه ان المانع من رؤية كل واحد على تقدير الانفراد هو غاية الصغر وهذا المانع بالنسبة الى كل واحد ولم يرتفع بالاجتماع نعم حصل للمجموع عظم تحقق بسببه رؤيته وكون رؤية الكل مستلزما لرؤية كل فى محل المنع فليتأمل ٢

(ان يتزوجها النبي) بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح (فنشزت على زيد) حتى اعيته (فطلقها) فتزوجها النبي بامر من الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لاذنب للنبي فى هذه القصة (ومايقال انه احبها) حين رآها (فمما يجب صيانة النبي عن مثله وان صح فيل القلب غير مقدور) ثم القائلون بمحبته اياها منهم من قال لما احبها حرمت على زوجها وهذا باطل والا كان امره بامساكها امرا بالزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن وجب على الزوج تطليقها قالوا (وفيه) اى فى ميل قلبه اليها وماتفرع عليه (ابتلاء الزوج بتطليقها لان النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله امر صعب لاينقاد له الاموفق (و) ابتلاء (النبي بالمبالغة فى حفظ النظر حذرا من الخيانة فى الوحى) بالاخفاء (اوالتعرض للطعن) من الاعداء ❋ (الرابع ماكان لنبي ان يكون له اسرى الى قوله عذاب عظيم الجواب انه عتاب على ترك الاولى) الذى هو الاثخان (فان التحريم) اى تحريم الفداء (مستفاد من هذه الآية) فقبل نزولها لاتحريم ومعنى قوله لولا كتاب الى آخره انه لولا سبق تحليل الغنائم لعذبتكم ابسبب اخذكم هذا الفداء ❋ (الخامس عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو انما يكون عن الذنب الجواب انه تلطف فى الخطاب) على طريقة قولك ارأيت رحمك الله وغفر لك ولايمكن اجراؤه على ظاهره الذى هو انه تعالى عفا عنه ثم عاتبه اذ هو باطل قطعا واليه اشار بقوله (والا فلاعتاب بعد العفو) وعلى هذا فلادلالة للعفو على الذنب (و) ان سلم ان هناك عتابا (قلنا ذلك) العتاب انما كان (بترك الاولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية) من تدبير الحروب فانه عليه السلام اذن جماعة تعللوا باعذار بالتخلف عن غزوة تبوك وتارك الافضل فى امور الحرب قد يعاتب ❋ (السادس ووضعنا عنك وزرك الذى انقض ظهرك) والوزر هو الذنب وانقاضه الظهر يدل على كبره (الجواب) بان الوزر المذكور محمول على ماكان قد اقترفها (قبل النبوة او) هو (ترك الاولى) والانقاض حينئذ محمول على استعظامه اياه (او) نقول انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فجاز ان يكون ههنا مستعملا (للثقل الذى كان عليه من الغم) الشديد (لاصرار قومه) على انكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ امر الدين فلما اعلى الله شانه وشد ازره فقد وضع عنه وزره وثقله و يقوي هذا التأويل قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا ❋ (السابع قوله ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وما تأخر) قوله (واستغفر لذنبك و) قوله (لقد تاب الله على النبي) اذ لاوجود للتوبة الامع الذنب (الجواب انه قبل النبوة وحمله على ماتقدم النبوة وماتأخر عنها لادلالة للفظ عليه) اذ يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان احديهما متقدمة على الاخرى (او) انه (ترك الاولى) وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه (او) نقول (نسب اليه ذنب قومه) فان رئيس القوم قد ينسب اليه مافعله بعض اتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ماتقدم من ذنب امتك وماتأخر منه واستغفر لذنب امتك وتاب الله على امة النبي واتباعه (واما مايقال ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك) اى ماارتكبوه من الذنوب بالنسبة اليك كانواع ايذائهم اياك (فلايخفى ضعفه فان ذلك) انما يأتى (فى المصادر المتعدية) والذنب ليس منها والاكتفاء بادنى تعلق فى اضافة الذنب اليه ممالايقبله ذوق سليم * (الثامن قوله عبس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب انه ترك الاولى مما يليق بخلقه العظيم) ومثله يعاتب على مثله * (التاسع قوله ولاتطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى الجواب النهى لايدل على الوقوع) لاحتمال ان يراد به التثبيت والاستمرار فى الزمان الآتى على ماكان عليه فى الماضى * (العاشر يا ايها النبي اتق الله يا ايها الرسول بلغ ماانزل اليك الجواب مامر) من قصد التثبيت والاستمرار (مع ان الامر والنهى من اقوى اسباب العصمة) كما ستعرفه فلابد لان على صدور الذنب * (الحادى عشر لئن اشركت ليحبطن عملك الجواب الشرطية لاتقتضى تحقق الطرفين) كما فى قولك ان كان زيد حجرا كان جمادا (او المراد الشرك الخفى وهو الالتفات الى الناس) بل الى ماسوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى (او المراد بالخطاب غيره) على سبيل التعريض و يؤيده انه (قال ابن عباس رضى الله عنهما نزل القرآن على اياك اعنى فاسمعي ياجارة

قوله وهو باطل قطعا) والا لكان يجب ان يرى الجسم فى القريب ضعفا او اكثر وهو خلاف الواقع

قوله اى منقوض) الظاهر ان المراد به النقض التفصيلي اعنى منع مقدمة معينة من القياس الاستثنائى وهى ان اللازم باطل مستندا بلزوم مثله فى جملة العاديات مع انه لاسفسطة فيه قطعا لكن فيه بحث لجواز ان يريد المستدل بالتجويز ان يكون محتملا عندنا كما فى الظن وحينئذ لايرد النقض بالعاديات اذ لايجوز نقايضها تجويز الطرف الآخر فى الظن بل الجواب حينئذ منع الملازمة المستفادة من قوله والا لجاز ان يكون بحضرتنا الخ واعترض ايضا بان قولهم يلزم تجويز جبال شاهقة لانراها يحتمل معنيين احدهما تجويز ثبوتها فى الواقع ونحن لانراها والثانى تجويز ان لانراها على تقدير ثبوتها ولزوم الاول للشرط اتفاقى لاعقلى ولزوم الثانى عقلى للشركة فى تمام علة الرؤية فاذا لم يرا احدهما مع تمام علته لم ير الآخر والظاهر ان هذا هو مراد المستدل فلانقض بالعاديات والمخلص عنه منع تمام العلة فى الشرط وانت خبير بان المتبادر من العبارة هو الاحتمال الاول واذا سيق ظاهر كلام الشارح عليه ثم ان النقض على الاحتمال الثانى متأت ايضا اذ لاسفسطة فى نفس تجويز ان لانراها على تقدير ثبوتها كما لاسفسطة فى تجويز نقايض العاديات وان جزمنا بانتفاء المجوز فى الصورتين فليتأمل

قوله اوجب ان لانجزم الخ) اعترض عليه الابهرى بانه لايلزم من كون الشئ مستندا الى شئ آخر وجوب عدم حصول العلم به الا بعد العلم بذلك الآخر لجواز ان يوجد طرق شتى يحصل العلم به بكل من تلك الطرق كيف ولايلزم من نفى الدليل المعين نفى المدلول وجوابه ان الاستدلال يتوقف على انحصار مأخذ الجزم فيما ذكر اذ لو لم ينحصر لم يلزم من انتفاء ذلك المأخذ تجويز الجبال المذكورة لجواز ان نجزم بعدمها من طريق آخر

قوله ولانه ينجر الى ان يكون نظريا) ان قلت يجوز ان يكون الاخذ بطريق الحدس فلايلزم النظرية قلت هى ليست من الحدسيات القامة لانها مشروطة بتكرر المشاهدة وهذه ليست؟

* الثانی عشرفان کنت فی شك مماانزلنا الیك فاسئل الذین یقرأون الكتاب من قبلك لقدجاءك الحق من ربك فلاتكونن من الممترین الجواب شرطیة) فلم یوصف علیه السلام بالشك بل فرض شكه كما یفرض المحال وامر بالرجوع الی اهل الكتاب علی ذلك التقدیر (والفائدة فی الرجوع الی اهل الكتاب زیادة قوته وطمانینته اولمعرفة كیفیة نبوة سائر الانبیاء) فیعرف انه اوتی مثل ما اوتی الانبیاء السالفة وانت خبیربان هاتین الفائدتین انماتترتبان علی الرجوع ابتداء والمذكور فی الآیة هو الرجوع علی تقدیر الشك قال المص (واعلم انا اطولنا فی مثل هذا لیعلم ان مسئلة نسیان الانبیاء) وسهوهم فی صدور الكبائر عنهم (وتعمدهم الصغائر لاقاطع فیه نفیا) كمانبه علیه بقوله سابقاوانت تعلم ان دلالتها فی محل النزاع وهی عصمتهم عن الكبیرة سهوا والصغیرة عمدا لیست بالقویة (اواثباتا) اذقداجاب عن ادلة المثبتین ههنا (مع قیام الاحتمال العقلی اذلوفرض نقیضه) وهو الصدور عنهم (لم یلزم منه محال لذاته) بلاشبهة (وظهور المعجزة علی یده لادلیل فیه علی ذلك) یعنی عدم الصدور وعلی هذا یجب ان یسرح ذلك الی بقعة الامكان ولایجترأ علی الانبیاء باطلاق اللسان * * المقصد السادس * فی حقیقة العصمة) اخر بیانها عن التصدیق بوجودها لان الماهیة الحقیقیة تتوقف علی الهلیة (وهی عندنا) علی ماتقتضیه اصلنا من استناد الاشیاء كلها الی الفاعل المختار ابتداء (ان لا یخلق الله فیهم ذنباو) هی (عند الحكماء) بناء علی ماذهبوا الیه من القول بالایجاب واعتبار استعداد القوابل (ملكة تمنع عن الفجور وتحصل) هذه الصفة النفسانیة ابتداء (بالعلم بمثالب المعاصی ومناقب الطاعات) فانه الزاجر عن المعصیة والداعی الی الطاعة (وتتأكد) وتترسخ هذه الصفة فیهم (بتتابع الوحی) الیهم (بالاوامر) الداعیة الی ماینبغی (والنواهی) الزاجرة عما لاینبغی (ولااعتراض علی مایصدر عنهم من الصغائر) سهواوعمدا عند من یجوز تعمدها (و) من (ترك الاولی والافضل (فان الصفات النفسانیة تكون) فی ابتداء حصولها (احوالا) ای غیر راسخة (ثم تصیر ملكات ای راسخة فی محلها (بالتدریج وقال قوم) العصمة (تكون خاصیة فی نفس الشخص اوفی بدنه یمتنع بسببها صدور الذنب عنه و یكذبه) ای هذا القول (انه لوكان) صدور الذنب (كذلك) ای ممتنعا (لما استحق المدح بذلك) ای بترك الذنب اذلامدح ولاثواب بترك ماهو ممتنع لانه لیس مقدورا داخلا تحت الاختیار (وایضا فالاجماع) منعقد (علی انهم) ای الانبیاء (مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولوكان الذنب ممتنعا عنهم لما كان) الامر (كذلك) اذلاتكلیف بترك الممتنع ولاثواب علیه لماعرفت آنفا (وایضا فقوله قل انما انابشر مثلكم یوحی الی یدل علی مماثلتهم لسائر الناس فیمایرجع الی البشریة والامتیاز بالوحی لاغیر) فلایمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر (* المقصد السابع * فی عصمة الملائكة وقداختلف فیهافالنافی وجهان* الاول ماحكی الله عنهم من قولهم اتجعل فیهامن یفسدفیهاویسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولایخفی مافیه من وجوه المعصیة) وهی اربعة (اذفیه غیبة لمن یجعله الله خلیفة بذكر مثالبه وفیه) ایضا (العجب وتزكیة النفس) بذكر مناقبها (وفیه ایضا)انهم (قالوا ماقالوه) من نسبة الافساد والسفك (رجما بالظن) اذلایلیق بحكمة الله مع ارادته اعزاز بنی آدم ان یطلع اعداءهم علی عیوبهم (واتباع الظن فی مثله غیرجائز) لقوله تعالی ولاتقف مالیس لك به علم (وفیه ایضا (انكار علی الله فیمایفعله وهو من اعظم المعاصی) * الوجه (الثانی ابلیس عاص) بترك السجود حتی صار مطرودا ملعونا (وهو من الملائكة بدلیل استثنائه منهم فی قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الاابلیس و بدلیل ان قوله تعالی واذقلنا للملائكة اسجدوا قدتناوله والالما استحق الذم ولماقیل له مامنعك ان لاتسجد اذامرتك والجواب عن) الوجه (الاول انه) ای قولهم اتجعل (استفسار عن الحكمة الداعیة الی خلقهم لاانكار علی الله فی خلقهم (والغیبة اظهار مثالب الغائب وذلك انماتتصور لمن لایعلمه) والله سبحانه عالم بجمیع الاشیاء ماظهر منهاومابطن فلاغیبة هناك (وكذلك التزكیة) اظهار مناقب النفس فلاتتصور بالنسبة الی الله سبحانه (ولارجم بالظن وقد علموا ذلك بتعلیم الله) اذقدیكون فیه حكمة لانعرفها (او بغیره) كقراءتهم ذلك من اللوح (و) الجواب (عن) الوجه (الثانی ان ابلیس

٢ كذلك ولیست من الحدسیات الخاصة ای بالنسبة الی من له قوة قدسیة لانها عامة لكل اهل عادة من العوام والصبیان علی انه بعد تسلیمه لایقدح فی لزوم نظریته بالنسبة الی العامة وهی التی ادعی بطلانها بقی فیه بحث وهو انه یجوز ان یكون من القضایا الفطریة القیاس فان رد بحصول الجزم بها لمن لایخطر بباله ذلك القیاس رجع الی الوجه الاول واما الاعتراض بجواز ان یكون الحكم ضروریا ولمیته نظریة كادراك البصر فانه ضروری وقد عللوه بخروج الشعاع من البصر او بانطباع الصورة واحتجوا علیه فجوابه ان المراد ان كان لمیة نفس الحكم العقلی فذلك یقتضی نظریته وان كان المراد لمیة متعلق الحكم اعنی انعدام الجبل فلمیته عدم خلق الله تعالی اياه ولیس المذكور فی البیان هذا فلیتأمل

قوله غیر ماهیة الرؤیة فی الشاهد) الاولی ان یسلم الاتحاد فی الماهیة ویجوز اختلاف الشروط بحسب الهویات اذعلی القول بتغایر ماهیتی الرؤیتین یتأتی للمعتزلة ان یقولوا نزاعنا انما هو فی هذا النوع من الادراك لافی الرؤیة المخالفة لها بالحقیقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروری

قوله كما وقع فی بعض النسخ) لعل منشأ الغلط توهم ان الشبهة الثانیة المقرونة بثلث آیات ثلث شبه ولیس كذلك كما دل علیه قوله الثالثة الرابعة

قوله فی اثناء المدایح) لان ماقبله وهو قوله تعالی بدیع السموات والارض الی قوله تعالی وهو علی كل شیء وكیل مدح ومابعده اعنی قوله تعالی وهو اللطیف الخبیر مدح ایضا ان قلت ما الدلیل علی ان المذكور فی اثناء المدایح مدح قلت هو انه لوقال قائل زید فاضل عالم یأكل الخبز شجاع كریم فانه یستقبح جدا ولو قال بدل قوله یأكل الخبز تقی لحسن الكلام فعلمنا ان المذكور فی اثناء المدایح یجب ان یكون مدحا

قوله وما كان من الصفات الخ) وقرر شبهتهم اولا علی مازعموه من ان المدح بنفس نفی المرئیة ولاشك ان المرئیة نفسها لیست من الصفات الفعلیة اتفاقا اذلیست من قبیل التأثیر وستقف فی تحقیق الجواب علی ان التمدح راجع ٢

كان من الجن) لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه (وصح الاستثناء وتناوله الامر للغلبة) اى لتغليب الكثير على القليل فى اطلاق الاسم كما عرف فى موضعه (وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن) على ما قيل فلا يكون حينئذ كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة (خلاف الظاهر) لان المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك (مع ان ذكره) اى ذكر كونه من الجن (فى معرض التعليل لاستكباره وعصيانه) كما يتبادر من نظم الآية (يأباه) اى يأبى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا تقتضى المعصية او يأبى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة (وللمثبت الآيات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون و) قوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) اذ يعلم منه انهم لا يعصون والا لحصل الفتور فى التسبيح (و) قوله (يخافون ربهم من فوقهم) اى فلا يعصونه (ويفعلون ما يؤمرون والجواب انما يتم ذلك) الاستدلال بتلك الآيات (اذا ثبت عمومها اعيانا وازمانا ومعاصى) حتى يثبت بها ان جميعهم مبرأون عن جميع المعاصى فى جميع الازمنة (ولا قاطع فيه) اى فى هذا المبحث لا نفيا ولا اثباتا بل ادلة طرفيه ظنية (وان الظن لا يغنى فى مثله) من المسائل التى يطلب فيها العلم واليقين (عن الحق شيئا ﴿المقصد الثامن﴾ فى تفضيل الانبياء على الملائكة لا نزاع فى انهما افضل من الملائكة السفلية) الارضية (انما النزاع فى الملائكة العلوية) السماوية (فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة) واكثر اهل الملل (وقالت المعتزلة و) ابو عبدالله (الحليمى) والقاضى ابو بكر (منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة احتج اصحابنا بوجوه اربعة * الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) فقد امروا بالسجود له (وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة) لان السجود اعظم انواع الخدمة واخدام الافضل للمفضول مما لا تقبله العقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل (لا يقال السجود يقع على انحاء فلعله لم يكن سجود تعظيم) له اذ يجوز ان يكون سجودهم لله وآدم كان كالقبلة لهم وعلى تقدير كونه لآدم جاز ان يكون عرفهم فى السجود كونه قائما مقام السلام فى عرفنا فلا يكون غاية فى التواضع والخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضا جاز ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصى فلا يدل على تفضيله عليهم فى شئ من هذه الاحتمالات (لانا نقول) قوله (ارأيتك هذا الذى كرمت على وانا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين يدل على انه اسجاد تكرمة) وتفضيل (وينفى سائر الاحتمالات) اذ لم يتقدم هناك ما ينصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود * (الثانى قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها) الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها (والعالم افضل من غيره لان الآية سيقت لذلك) ولقوله قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون * الثالث ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لاوقاته وليس للملائكة شئ من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوائق ادخل فى الاخلاص واشق فتكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اى اشقها) فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها * (الرابع ان الانسان ركب تركيبا بين الملك) الذى له عقل بلا شهوة (والبهيمة) التى لها شهوة بلا عقل (فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم ان من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم) لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل وقوله ان شر الدواب عند الله الآية (وذلك يقتضى) بطريق قياس احد الجانبين على الآخر (ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة * احتج الخصم) على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية ﴿اما العقلية فستة * الاول الملائكة ارواح مجردة) عن علائق المادة وتوابعها فليس شئ من اوصافها بالقوة بل (كمالاتها كلها (بالفعل) فى مبدأ الفطرة (بخلاف السفليات) اى النفوس الناطقة الانسانية فانها فى ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها وانما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل والتام اكمل من غيره * الثانى الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية) الشريفة المبرأة عن الفساد وهى الافلاك والكواكب المدبرة لما فى عالمنا هذا باتصالاتها واوضاعها) والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام

(السفلية)

٢ الى خلق ضد الرؤية وهو من الافعال كما ان خلق الرؤية منها وكلاهما مدح

قوله ثم نقل الى الرؤية المحيطة الخ) لتوهم معنى اللحوق فيه كأن البصر قطع المسافة التى بينه وبين الشئ حتى بلغه ووصل اليه واما ابصار الشئ الذى لا يكون فى جهة اصلا فانه لا يتحقق فيه معنى البلوغ

قوله عكسنا القضية) اى ندعى ان الآية حجة لنا لا علينا كما ادعاه الخصم

قوله فالمعنى لا تدركه بعض الابصار) انما يستقيم اذا كانت المهملة مرادفة للجزئية وكونها فى قوتها لا يفيد المرادفة ولهذا اعترض عليه بان الجنس فى حيز النفى يفيد العموم اتفاقا نحو ما جاءنى الرجل وانما الاحتمال لعموم السلب وسلب العموم عند قصد الاستغراق فكيف يعكس القضية على تقدير حمل اللام على الجنس واو ثبت المرادفة لا ندفع الاعتراض اذ يصير الآية حينئذ حجة لنا الزامية حيث يرجع قيد البعضية الى النفى كما ارجع المستدل قيد العموم على تقدير الاستغراق اليه فتأمل

قوله بالمفهوم) اى بمفهوم المخالفة

قوله فانها سالبة مطلقة لا دائمة)وما استدل به سابقا على انها دائمة من ان ايجابها لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يقيده ما يقابله فجوابه انه انما يتم اذا كان التقابل بينهما تقابل التناقض وهو ممنوع فان القضية الموجبة والسالبة الغير الموجهتين لم توضعا فى العربية لمعنيين متناقضين بل لهما محامل يحملهما المستعمل حسب ما يريده

قوله فاين الدليل عليه) فان قلت قد اشار الشارح الى دليله وقد ذكرت وجه الاستدلال به قلت ذلك الدليل انما يدل على التمدح بنفى المبصرية لا بنفى الرؤية والفرق قد سبق فى الجواب الاول

قوله بانه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح) فيه نظر اذ الحق ان امتناع الشئ لا يمنع التمدح بنفيه كيف وقد ورد فى القرآن العزيز التمدح بنفى الشريك ونفى اتخاذ الولد مع امتناعهما فى حقه تعالى

قوله اذ لا مدح للمعدوم) اعترض عليه بان ذلك انما هو لعرائه عما هو اصل الممادح والكمالات اعنى الوجود وجوابه ان المدح بجهة لا يقتضى الكمال من جهات اخر وكذا النقصان من جهة ٢

السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد * الثالث الروحانيات مبرأة عن الشهوة
والغضب وهما المبدأ للشرور) والاخلاق الذميمة (كلها * الرابع الروحانيات نورانية لطيفة) لاحجاب
فيها عن تجلي الانوار القدسية فهي ابدا مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية (والجسمانيات مركبة
من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة) عن تلك المشاهدة المستمرة * (الخامس الروحانيات قوية على
افعال شاقة كالزلازل والسحب) فان الزلازل توجد بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها
والآثار العلوية تحدث بمعوناتها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات امرا وقال
فالمدبرات امرا (لايلحقها بذلك فتور) لان قدرتهم على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام وتحريكاتها
ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب (بخلاف الجسمانيات * السادس
الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كان في الاعصر الاول وبما سيكون في الازمنة الآتية وبالامور الغائبة)
عنا في الحال (وعلومهم كلية) اذ لاحواس لهم ترتسم فيها المثل الجزئية (فعلية) لانها مباد للحوادث في
عالم الكون والفساد (فطرية) اى حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوة (آمنة من الغلط
والجسمانيات بخلافه * والجواب ان ذلك كله مبنى على القواعد الفلسفية التي لانسلمها ولانقول بها) على
ان النزاع من المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبر * (واما) الوجوه (النقلية فسبعة *
الاول) قوله تعالى قل لااقول لكم عندي خزائن الله ولااعلم الغيب (ولااقول لكم اني ملك فانه) كلام
(في معرض التواضع) ونفي التعظم والترفع والنزول عن هذه الدرجات فكأنه قال لااثبت لنفسي
مرتبة فوق البشرية كالالهية والملكية بل ادعى لها ماثبت لكثير من البشر وهو النبوة (والجواب لانسلم
انه في معرض التواضع بل لما نزل) ماقبل هذه الآية وهو قوله (والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب
بماكانوا يفسقون والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكما به) وتكذيبا له (فنزلت قل لااقول لكم عندي
خزائن الله ولااعلم الغيب ولااقول لكم اني ملك بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله) بفتحها
(ولايعلم) ايضا (متى ينزل بهم العذاب) منها (ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب) عليهم (كما
يحكى ان جبريل قلب باحد جناحيه المؤتفكات) وهي بلاد قوم لوط (فقد دلت الآية على ان
الملك اقدر واقوى فاين حديث الافضلية) التي هي اكثرية الثواب * الثاني قوله تعالى مانهيكما
ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ يفهم منه انه حرضهما على الاكل من الشجرة
لمامنعا عنه بان المقصود بالمنع قصوركما عن درجة الملائكة فكلا منهما يحصل لكما ذلك الشرف)
فقبلا منه واقدما عليه (والجواب انهما رأيا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة) منهما
(فتمنيا مثل ذلك وخيل اليهما انه الكمال) الحقيقي (والفضيلة) المطلوبة * (الثالث قوله تعالى
ان يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على
المسيح كما يقال لا انا اقدر على هذا ولا من هو فوقي في القوة ولا يقال من هو دوني) وكما يقال
لايستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولايجوز ان يعكس (الجواب ان النصارى
استعظموا المسيح لما رأوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا اب) فاخرجوه عن كونه عبد الله
وادعوا له الالوهية (والملائكة فوقه فيهما فانهم قادرون على ما لايقدر عليه ولكونهم بلا اب ولا ام
فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سببا لادعائهم الالوهية فالمسيح اولى بذلك وليس ذلك من
الافضلية) التي نحن بصددها (في شئ * الرابع قوله تعالى ومن عنده لايستكبرون عن عبادته والمراد
بكونهم عنده ليس القرب المكاني) اذ لامكان له تعالى (بل قرب الشرف والرتبة وايضا جعله) اى جعل
عدم استكبارهم عن عبادته (دليلا على) هذا الوجه وهو (انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى
ان لايستكبروا فذلك دليل افضليتهم) اذ مع التساوي او المفضولية لايحسن ذلك الاستدلال
(الجواب المعارضة بقوله) تعالى في حق البشر (في مقعد صدق عند مليك مقتدر) فيظهر حينئذ ان
العندية تدل على الفضيلة دون الافضلية (و) المعارضة (بقول الرسول حكاية عن الله انا عند المنكسرة
قلوبهم وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده) كما يشهد به الذوق السليم (واما الاستدلال

٢ لاينافي المدح بغيرها

قوله وانما المدح فيه للممتنع الخ) اعترض عليه بانه يجب حينئذ ان لايزول عدم الرؤية لان زوال مابه التمدح نقص فيلزم ان لايرى في الآخرة والجواب ان ذلك فيما يرجع الى الصفات والتمدح بنفي الرؤية يرجع الى التمدح بخلق ضدها وهو من قبيل الافعال كما ان خلق الرؤية ايضا منها

قوله لولا انزل علينا الملائكة) الآية قيل لو للتمني لا للشرط وقوله تعالى لقد استكبروا ليس جوابا للولا لان لو للتمني لا يطلب الجواب بل الظاهر انه جواب للقسم المقدر والمعنى والله اعلم والله لقد استكبروا في هذا القول وليس بشئ لانه يقتضي ان يكون لا زائدة ولا ضرورة الى ارتكابه فلو لا حرف التحضيض اذا وليت الماضي كانت للوم على ترك الفعل واذا وليت المستقبل كانت للحث

قوله وجازاهم به في الحال) اى عاقبهم بذلك الظلم واجاب بعض شراح الكتاب عن هذه الشبهة الثانية بان مقتضى هذه الآيات امتناع الرؤية في الدنيا ولا مزيد فيها عليه اذ لايعلم منها عدم جواز الرؤية مطلقا ولا عدم الوقوع في الآخرة وهو محل البحث وفيه بحث لانه اذا سلم دلالة الآيات على امتناع الرؤية في الدنيا ثبت مطلوبهم لانها اذا امتنعت في الدنيا امتنعت في جميع الاوقات لان امتناع الشئ حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة له فلا يتصور زواله وطريان الامكان

قوله لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا) وايضا جاز ان يكون الاستعظام لطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض

قوله كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا) لايخفى ان نظم هذه الآية ظاهر في التأبيد ولما تحقق انهم يتمنونه في الآخرة علم ان المراد التأبيد بالنسبة الى اوقات الدنيا فمنع كون لن للتأبيد مطلقا والتنظير بهذه الآية محل تأمل اللهم الا ان يقال التأبيد الممنوع دلالة لن عليه هو التأبيد بالنسبة الى جميع الاوقات فتأمل

قوله او يرسل رسولا) ليس هذا تكلما في الحقيقة ولذا لم يورده المصنف وكأنه قال حصر التكلم ٢

بعدم الاستكبار فيكونهم اقوى) واقدر على الافعال (لا) بكونهم (افضل * الخامس ان الملائكة معلموا الانبياء قال تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك والمعلم افضل) من المتعلم (الجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله) واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلى * (السادس الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول اقرب الى المرسل من المرسل اليه كالنبى بالنسبة الى امته فتكون) الملائكة (افضل * الجواب) ان كان ماذكرتم قاعدة كلية (فيجب ان يكون واحد من احاد الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك المرسل اليه) وهو باطل قطعا * (السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفضول لايقدم على سبيل الاطراد * الجواب ان ذلك) التقديم المطرد انما هو (بحسب ترتيب الوجود) فان الملائكة مقدمون فى الوجود فجعل الوجود اللفظى مطابقا للوجود الحقيقى (او) بحسب ترتيب (الايمان فان وجود الملائكة اخفى فالايمان به اقوى) فيكون تقديم ذكرهم اولى

﴿ المقصد التاسع * فى كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا) خلافا لمن منع جواز الخوارق (واقعة خلافا للاستاذ ابى اسحاق والحليمى منا وغير ابى الحسين من المعتزلة) قال الامام الرازى فى الاربعين المعتزلة ينكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحاق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصرى من المعتزلة (لنا اما جوازها فظاهر على اصولنا) وهى ان وجود الممكنات مستند الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شئ منها على قدرته ولا يجب غرض فى افعاله ولا شك ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته (واما وقوعها فقصة مريم) حيث حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور معجزات لزكريا وارهاصا لعيسى مما لايقدم عليه منصف (وقصة آصف) وهى احضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة فى طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعواه النبوة (وقصة اصحاب الكهف) وهى ان الله سبحانه ابقاهم ثلثمائة سنة وازيد نياما احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجماعا (وشئ منها) اى من هذه الامور الخارقة الواقعة فى تلك القصص (لم يكن معجزة لفقد شرطه) كما اشرنا اليه (وهو مقارنة الدعوى والتحدى احتج من لم يجوز الخوارق) اصلا (بما مر بجوابه ومن جوزها وانكر) الكرامة (احتج بانها لاتتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة) حينئذ (دالة على النبوة و ينسد باب اثباتها والجواب انها تتميز بالتحدى مع ادعاء النبوة) فى المعجزة (وعدمه) اى عدم التحدى مع ذلك الادعاء فى الكرامة

﴿ المرصد الثانى * فى المعاد وفيه مقاصد ﴾

(المقصد * الاول فى اعادة المعدوم) فان المعاد الجسمانى يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه السلام فى احياء الطير (وهى جائزة عندنا) وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شئ فاذا عدم الموجود بقى ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا ينتفى بالكلية مع امكان الاعادة (خلافا للفلاسفة والتناسخية) المنكرين للمعاد الجسمانى (و بعض الكرامية وابى الحسين البصرى) ومحمود الخوارزمى من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسمانى ينكرون اعادة المعدوم و يقولون اعادة الاجسام هى جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه (لنا) فى جواز الاعادة (انه لايمتنع وجوده الثانى لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء) بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشئ او لوازمه لايختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب (فان قيل العود) لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم (اخص من الوجود) المطلق (ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم) فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او لازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا (قلنا الوجود امر واحد) فى حد ذاته (لايختلف) ذلك الواحد (ابتداء واعادة) بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان (وكذلك الايجاد) امر

---

٢ الحقيق فى اثنين

قوله لم يره فى غيره اجماعا) قيل حصر التكلم فى الامور المذكورة انما هو فى دار التكليف جمعا بين الادلة ونحن لانقول بالرؤية فيها ويؤيده ماقيل فى سبب نزول الآية ان اليهود قالوا النبينا صلى الله عليه وسلم اليس النبى الامن تكلمه الله تعالى و ينظر اليه كما كلم موسى عليه السلام ونظر اليه فلانؤمن بك حتى يحصل لك ذلك فقال صلى الله عليه وسلم لم ينظر موسى عليه السلام الى الله فنزلت الآية لتصديقه صلى الله عليه وسلم فتأمل

قوله والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال الرؤية) بل ينبغى ان يحمل عليها ليصح جعله قسيما لقوله اومن وراء حجاب اذ لامعنى له سوى كونه بدون الرؤية كذا فى تفسير القاضى وشرح المقاصد وفيه بحث لان الحصر المذكور لابد ان يخرج شيئا ولو حمل الوحى على حالة الرؤية والحجاب على عدمها لم يبق حالة خارجة عنهما وقد يقال معنى التكلم من وراء حجاب ان يرى شيئا ويسمع منه كلام الله تعالى بلا كيف له فيه كشجرة موسى عليه السلام فى الوادى الايمن فيصلح قسيما لارسال الرسل وللوحى فان الوحى يكون بالقاء فى القلب اما فى اليقظة اوفى النوم

قوله غير معلومة للبشر) اى فى الدنيا وهل يعلم فى الجنة بعد رؤيته فيه تردد

قوله الاول المعلوم منه اعراض عامة الخ يرد عليه انا لانسلم ان معلوم كل احد ماذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم

قوله لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها) فالاولى هى المضاف الحقيقى والثانى المشهورى كما سبق وكونه تعالى خالقا وعالما مثلا من الاول لان الخالقية بالنسبة الى المخلوقية وبالعكس وكذا العالمية فقول الشارح فان هذه الصفات اشارة الى كونه خالقا وكونه قادرا وكونه عالما كما هو الظاهر من المتن والمقصود من التعليل اعنى قوله لان الاضافة الخ هو التنبيه على انها لاتختص بمعروض النسبة المتكررة حتى لايصح التمثيل بنفس النسبة وقد يجعل اشارة الى الخالق والقادر والعالم و يحمل كلام الشارح على ان التمثيل بمعروض النسبة وكأنه مبنى على ان المثال ربما يستفاد من حيز الكاف ولا يلزم ان يكون مدخولها وهو على تقدير صحته بعيد لايحتاج الى المصير اليه سيما ومفهوم الخالق مثلا ٢

واحد لايختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة (فاذن يتلازمان) اى الوجود ان المبدأ والمعاد وكذا الايجادان (امكانا ووجوبا وامتناعا) لان الاشياء المتوافقة فى الماهية يجب اشتراكها فى هذه الامور المستندة الى ذواتها (ولو جوزنا كون الشئ) الواحد (ممكنا فى زمان) كزمان الابتداء (ممتنعا فى زمان آخر) كزمان الاعادة (معللا) اى ذلك الكون (بان الوجود فى الزمان الثانى اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود فى الزمان الاول بحسب الاضافة) فلا يلزم من امتناع الوجود الثانى امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك المغاير (لجاز الانقلاب من الامتناع) الذاتى (الى الوجوب) الذاتى معللا بان الوجود فى زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود فى زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا (وفيه) اى فى التجويز الثانى اللازم للتجويز الاول (مخالفة لبديهة العقل) الحاكمة بان الشئ الواحد يستحيل ان يقتضى لذاته عدمه فى زمان و يقتضى وجوده لذاته فى زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هى هى لا يتصور انفكاكه عنها (و) فيه (اغناء الحوادث عن المحدث) لجواز ان تكون ممتنعة لذواتها فى زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحدثها بل ذواتها كافية فى حدوثها (و) فيه (سد باب اثبات الصانع تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث (و يمكن) فى اثبات جواز الاعادة (ان يقال الاعادة اهون من الابتداء) كما ورد فى الكلام المجيد (وله المثل الاعلى لانه) اى ذلك المعدوم (استفاد بالوجود الاول) الذى كان قد اتصف به (ملكة الاتصاف بالوجود) فيقبل الوجود اسرع واشار باقتباس قوله تعالى وله المثل الاعلى الى ان تلك الاهونية انما هى بالقياس الى القدرة الحادثة التى تتفاوت مقدوراتها مقيسة اليها واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السوية لا يتصور هناك تفاوت بالاهونية (والخصم يدعى الضرورة تارة و يلتجئ الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشئ ونفسه محال بالضرورة) اذ لابد للتخلل من طرفين متغايرين (فيكون) حينئذ (الوجود بعد العدم غير الوجود قبله) حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا (فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه) لان كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود فى زمان آخر ثم اتصف به فى زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زمانى الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار التغاير فى الوجود الواحد بحسب زمانيه على ان دعوى الضرورة فى حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة (واما الاستدلال فهو من وجوه * الاول انما يكون المعاد معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت) الذى كان فيه مبتدأ (فيلزم ان يعاد فى وقته الاول وكل ما وقع فى وقته الاول فهو مبتدأ فيكون حينئذ مبتدأ من حيث انه معاد هذا خلف الجواب انما اللازم) فى اعادة الشئ بعينه (اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا الموجود فى هذه الساعة هو) بعينه (الموجود قبلها بحسب الامر الخارجى) اى بحسب الامر المعتبر فى وجوده فى الخارج لا تفاوت ولا تغاير فى ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة فى وجوده خارجا لكان هو فى كل وقت شخصا آخر وهو باطل قطعا (وما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فامر وهمى والتغاير) الذى يحكم به فى هذه الصورة (انما هو بحسب الذهن) والاعتبار (دون الخارج و يحكى انه وقع هذا البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان) ذلك التلميذ (مصرا على التغاير) بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة (فقال) ابن سينا (له ان كان الامر على ما زعم فلا يلزمنى الجواب لانى غير من كان يباحثك) وانت ايضا غير من كان يباحثنى (فبهت) التلميذ (وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير فى الواقع) و بان الوقت ليس من المشخصات (ولئن سلمنا ان الوقت داخل فى العوارض) المشخصة (وانه) اى المعدوم (معاد بوقته الاول فلم قلتم ان الواقع فى وقته الاول يكون) مطلقا (مبتدأ) حتى يلزم كونه مبتدأ ومعادا معا (وانما

٢ مضاف مشهورى بمعنى المركب من العارض والمعروض لا بمعنى معروض النسبة على ما مر تحقيقه ولا ضرورة الى تقدير معها

قوله قال الآمدى الخ) المقصود من نقل كلامه بيان انه لم يعد العلم والقدرة من الاضافات فلا يكون كونه تعالى عالما وقادرا منها

قوله لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة) لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم بها لانا نقول معنى العلم بالوجود التصديق بانه موجود وهذا لا يستدعى تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام فى سائر الصفات

قوله على ان ثمه الخ) ايجاب العلم يتضمن الدلالة ولذا اورد المصنف لفظة على واشار اليه الشارح بتقدير يدل

قوله الثانى ان كل ما يعلم منه الخ) يرد عليه مثل ما ورد على الوجه الاول ثم انه انما يتم على مذهب من يقول لا حقيقة كلية له تعالى بل تشخصه عين ماهيته والا فهذا الدليل على تقدير تمامه انما يفيد انتفاء معلومية هويته تعالى لا انتفاء معلومية حقيقته والظاهر ان الكلام فيه ولذا ترى القائلين بامتناع معلوميته يجعلون امتناع اكتسابه بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركيب فيه وان الرسم لا يفيد الكنه لا على ان الشخص لا يعرف بالحد والرسم والقائلون بحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى انه ذات واجب الوجود يجب كونه عالما قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات

قوله لا يمنع تصوره الشركة فيه ولذلك يحتاج الخ) اعترض عليه بان من جملة ما علم منه الوحدانية بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا يتصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد واجيب بان هذا ايضا كلى اذ لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض محالا

قوله الجواب منع حصر المدرك الخ)منع الحصر انما يتم بجعل البديهى بمعنى البديهى بالنسبة الى عموم الناس كما اشار اليه الشارح فلك ان تقرر الجواب بمنع عدم البداهة ايضا فتأمل

قوله فى ان افعال العباد الاختيارية الخ) لا خلاف فى ان افعال الغير الاختيارية للعباد مخلوقة له تعالى كما هو المشهور ولا فى ان الكلام اللفظى القائم بالنبى عليه السلام على تقدير حدوثه مخلوقة له تعالى ايضا اما عندنا فظاهر واما عند المعتزلة ٢

يكون كدلك ان لولم يكن وقته) ايضا (معادا معه) و بعبارة اخرى الواقع فى وقته الاول انما يكون مبتدأ اذالم يكن مسبوقا بحدوث آخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معاد الامبتدأ * (الثانى او) امكن الاعادة و (فرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستأنفا) بلاشبهة (فلنفرضه) ايضا (موجودا) مع ذلك المعاد (وحينئذ لايتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز) بين ذينك الاثنين وهو ضرورى البطلان * الجواب منع عدم التمايز) بين المعاد والمستأنف المذكورين (بل يتمايزان بالهوية) اى بالعوارض المشخصة مع الاتحاد فى الماهية (كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل) فى الحقيقة (وكل اثنين) متماثلين (متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدائين اومعادين اواحدهما مبتدأ والآخر معادا واى اختصاص لهذا) الذى ذكروه من المحال (بالمبتدأ والمعاد) بل هو جار فى المبتدائين ايضا فلوصح لزم امتناع وجود المبتدأ بعين ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستأنف مالايتميز عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى ممنوع اذلاتعدد بلاتمايز على ان النقض بالمبتدأ اذا فرض له مثل كذلك وارد * (الثالث الحكم) الصحيح (بان هذا) الذى وجد الآن (عين الاول يستدعى تميزه حال العدم (وانه) اى التميز حال العدم (محال) لان النفى الصرف لايتصور له تميز واما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم تستدعى اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود اذلولم يتصف بصحة العود لما امكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه واتصافه بصحة العود يقتضى امتيازه والالم يكن ذلك الاتصاف اولى به من غيره (الجواب على اصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئا) اى امرا ثابتا متقررا (ظاهر) لان بطلان التالى حينئذ ممنوع وماذكر فى بيانه مردود (و) الجواب (على اصلنا) منع الشرطية (لانانمنع استدعاءه) اى استدعاء ذلك الحكم وصحته (للتميز) فى الخارج فان صحة العود صفة اعتبارية هى امكان الوجود بعد زواله فلايكون الاتصاف بها مقتضيا للامتياز الخارجى (بل التميز) فى الخارج (انما يحصل حال الاعادة) اعنى زمان الوجود الثانى (وهو) اى التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود (امر وهمى لاحقيقة له) بحسب الخارج كالتميز الحاصل فى الممكنات التى لم توجد بعد فان قيل نحن ندعى لزوم هذا التميز قلنا فبطلانه ممنوع حينئذ لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات

* المقصد الثانى فى حشر الاجساد * اجمع اهل الملل) والشرائع (عن آخرهم على جوازه ووقوعه وانكرهما الفلاسفة اما الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التأليف المخصوص فيها امر ممكن) لذاته (كامر) وذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلاريبة وان فرض انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز اعادة المعدوم (والله) سبحانه (عالم بتلك الاجزاء) وانها لاى بدن من الابدان (قادر على جمعها وتأليفها لما بينا من عموم علمه) تعالى بجميع المعلومات (وقدرته) على جميع الممكنات (وصحة القبول) من القابل (والفعل) من الفاعل (توجب الصحة) اى صحة الوقوع وجوازه (قطعا) وذلك هو المطلوب (واما الوقوع فلان الصادق) الذى علم صدقه بادلة قاطعة (اخبر عنه فى مواضع لاتحصى بعبارات لا تقبل التأويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين) القويم والصراط المستقيم فمن اراد تأويلها بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بانكار ماهو من ضروريات ذلك الدين (وكل مااخبر به الصادق فهو حق * احتج المنكر بوجهين * الاول لواكل انسان انسانا بحيث صار المأكول) اى بعضه (جزأ منه) اى من الآكل فلواعاد الله ذينك الانسانين بعينهما (فتلك الاجزاء) التى كانت للمأكول ثم صارت للآكل (اما ان تعاد فيهما) اى فى كل واحد منهما (وهو محال) لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه فى آن واحد فى شخصين متباينين (او) يعاد (فى احدهما) وحده (فلايكون الآخر معادا بعينه) والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم (الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهى الباقية من اول العمر الى آخره لاجميع الاجزاء) على الاطلاق (وهذه) اى الاجزاء الاصلية التى كانت للانسان المأكول (فى الآكل فضل) فانا نعلم ان الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه) واذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادتها فى الآكل بل فى المأكول * (الثانى

٢ فاما بنفى اختياريته اوباستثنائه عن الكلية كامر مع مافيه فى بحث الكلام ثم ان البحث يعم الحيوانات العجم ايضا كما صرح به فى ابكار الافكار والمنقذ ولما لم يكن للنزاع فى افعالها الاختيارية كثير فائدة لم يتعرض لها وقال فى ان افعال العباد الخ

قوله فاذا لم يكن هناك مانع الخ) فان قلت هذه الشرطية مستدركة فان الكلام مسوق على قواعد اهل السنة والقدرة عندهم مع الفعل البتة فبعد ايجاد القدرة فى العبد لامجال للمانع اصلا قلت ليس قوله فاذا لم يكن هناك مانع الخ متفرعا على ايجاد القدرة بل على جريان عادته تعالى بان يوجد فيه ذلك والمعنى لما كان عادته تعالى جارية بذلك فاذا لم يكن هناك مانع لصدور الفعل عن العبد اوجدالله تعالى فيه فعلا مقارنا لايجاد القدرة فعلى هذا لااستدراك فتدبر

قوله وهذا مذهب الشيخ) قيل عليه ثبوت القدرة انما يعلم باثرها من الفعل ولما لم يكن لقدرة العبد اثر عند الاشعرى فمن اين يعلم ثبوتها و يرد على الجبرية النافين لها مطلقا والوجدان انما يشهد بثبوت الشعور والارادة فينا وليسا باثرين للقدرة والجواب ان الضرورة تشهد بوجود القدرة منضما الى الارادة فى الافعال الاختيارية دون غيرها وان لم تشهد بتأثيرها كما سيصرح به

قوله اى اكثرهم) احترازعن النجار كما سيظهر بل عن ابى الحسين ايضا كما يقتضيه سياق كلام المصنف وان كان محل بحث

قوله بلا ايجاب بل باختيار) لاخفا انه لايظهر من المتن فرق بين مذهب المعتزلة والحكماء لان المعتزلة قائلون بان الله تعالى خالق القوى والقدر فاشار الشارح الى الفرق بينهما بان وقوع الفعل عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الحكماء على سبيل الوجوب لكنه غير تام لان عدم الايجاب انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فليس الا الوجوب اللهم الاان يقال مذهب المعتزلة ان صدور الفعل عن المختار ولو بعد تمام الشرائط على سبيل الصحة دون الوجوب بناء على كفاية الرجحان فى الوقوع وان كان مردودا عند المحققين كما سبق وههنا احتمالان آخران احدهما ان يقال ذات القدرة لاتوجب الفعل عند المعتزلة انما الايجاب من التعلق ٢

اوحشر فاما لاالغرض وهو عبث) لايتصور فى افعاله تعالى (واماالغرض اماعائدالى الله وهو منزه عنه اوالى العبد وهواما الايلام وانه منتف اجماعا) من العقلاء(و بديهة العقل) ايضاوذلك (لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة) الالهية (والعناية) الازلية (واماالالتذاذ وهو ايضاباطل لان اللذة) الجسمانية لاحقيقة لها (انما هو دفع الالم بالاستقراء وانه اوترك) على حاله ولم يعد (لم يكن له الم) فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها (و) اما (الايلام) اولا (ليدفع) ذلك الالم ثانيا (فيلتذ) بعدمه فهو (لايصلح غرضا اذلامعنى له) كأن يمرض عبده ليدفعه عنه فيلتذبه اى يعود الى عدم المرض (الجواب نختار انه لالغرض وحكاية العبث والقبح العقلى قدمر جوابه ولا نسلم ان الغرض هو اما الايلام اوالالتذاذ ولعل فيه غرضا آخر لانعلمه سلمنا) ان الغرض منحصر فيهما (لكن لانسلم ان اللذة) الجسمانية لاحقيقة لها وانها (دفع الالم غايته ان فى دفع الالم لذة واما انها ليست الا هو) اى دفع الالم (فلا دليل) عليه (ولم لايجوز ان تكون) تلك اللذة (امرا آخر يحصل معه) اى مع دفع الالم (تارة ودونه اخرى) والدوران وجودا وعدما فى بعض الصور لاينافى ماذكرناه (سلمنا ذلك فى اللذات الدنيوية فلم قلتم ان اللذات) الجسمانية (الاخروية كذلك) اى دفع الالم (ولم لايجوزان تكون اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فتكون حقيقة هذه) الدنيوية (دفع الالم) كما ادعيتم (وحقيقة تلك) الاخروية (امرا آخر) وجوديا (ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها) اى فى اللذات الاخروية حتى يدرك بهما حقيقتها كما ادركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم ❊ (تذنيب ❊ هل يعدم الله الاجزاء البدانية ثم يعيدها او يفرقها و يعيد فيها التأليف الحق انه لم يثبت ذلك ولاجزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل)على شئ من الطرفين (ومايحتج به) على الاعدام (من قوله تعالى كل شئ هالك الاوجهه ضعيف) فى الدلالة عليه فان التفريق هلاك) كالاعدام (فان هلاك كل شئ خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التأليف الذى به تصلح الاجزاء لافعالها وتتم منافعها والتفريق) بالرفع عطفا على زوال يجرى منه مجرى التفسير وقوله (كذلك) خبرلهما اى زوال التأليف والتفريق خروج للشئ عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكا ومثله يسمى فناء عرفا فلايتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا ❊ واعلم ان الاقوال الممكنة فى مسئلة المعاد لاتزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسمانى فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثانى ثبوت المعاد الروحانى فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمى والغزالى والراغب وابى زيد الدبوسى ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخرى الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكلف والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب والبدن يجرى منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به و يتصرف فيه كما كان فى الدنيا والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف فى هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لى ان النفس هل هى المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها اوهى جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ والمصنف قرر اولا مذهب القائلين بالمعاد الجسمانى فقط ثم شرع فى بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحانى فقط بقوله ❊ (المقصد الثالث ❊ فى حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد فى امر المعاد) الروحانى الذى هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلى الذى هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها (قالوا النفس الناطقة لاتقبل الفناء) اى العدم بعد وجودها وذلك (لانها بسيطة) لما مر فى مباحث النفس (وهى موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبسيط) الذى هو النفس حال كونها موجودة (فعل) بالنسبة الى وجودها (وقوة) اى قابلية بالنسبة الى فنائها وفسادها (وانه محال لان حصول امرين متنافيين لا يكون الا فى محلين متغايرين وهو ينافى البساطة) وتلخيصه ان الموجود بالفعل لايكون هو بعينه متصفا

٢ الذى يجوز ان يوجد بدله تعلق آخر وعند الحكيم ذات القدرة توجب التعلق المخصوص الموجب للفعل بان يكون القدرة المؤثرة عندهم مع الفعل كما ان القدرة الكاسبة عندنا كذلك والاحتمال الثانى ان يريد الحكماء بتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد تعلقها بها من حيث تأثيرها فى الفعل حتى يكون قدرة العبد كالآلة لقدرة الله تعالى وهى توجب الفعل بواسطتها وعلى هذا يحصل الفرق بين مذهبى الحكماء والمعتزلة و يندفع الاعتراض على القاضى بانه لامعنى لنفى كون قدرة العبد متعلقة بقدرة الله تعالى لكنه خلاف ما اشتهر من الحكماء من اثبات القدرة المؤثرة للعبد بالنسبة الى فعله الاختيارى كما يفهم من الضابطة المذكورة ايضا و يدل عليه تنصيص الآمدى فى الابكار على ان فعل العبد عند امام الحرمين واقعة بقدرته مع تصريح المصنف بانه موافق للحكماء فى المذهب فالاظهر ان لافرق بين المذهبين الا هو باعتبار ان خلق الله تعالى قدرة العبد بلا واسطة و بالاختيار وعند الفلاسفة بها و بالايجاب

قوله وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد) قيل لعل مراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صار المجموع مؤثرا فى الفعل على ان كلا منهما جزء المؤثر اوصارت قدرة العبد مستقلة بتوسط هذه الاعانة وعلى هذا لايرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على اثر واحد لكن المشهور من مذهبه ماذكره الشارح

قوله اى بكونه طاعة ومعصية)يرد عليه ان هذه الصفة امر اعتبارى يلزم فعل العبد من موافقته لامر الله تعالى به اومخالفته له فلاوجه لجعله اثرا للقدرة كيف و لو قيل بوجودية الصفة المذكورة واستنادها الى قدرة العبد لكان العبد موجدا لبعض الاشياء وهو مذهب بعض الاعتزال و يحتمل ان يقال كون الفعل طاعة اومعصية لما عرضه بالنسبة الى محله نسبة الى قدرة العبد وان لم ينشأ منها

قوله وقالت الحكماء وامام الحرمين الخ) قال شارح المقاصد هذا النقل من الامام وان اشتهر فى الكتب الا انه خلاف ماصرح به فى الارشاد وغيره

قوله ان المؤثر اماقدرة الله تعالى الخ)فيه بحث لان الترديد اما فى المؤثر القريب فى الفعل ٢

بقابلية فنائه وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود شئ بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان فى بسيط فلو اجتمعا فى النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون احدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة فى الاجسام فان قيل هى قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما بمثل ماذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركبها قلنا لان المتصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف مانحن فيه واذا لم تقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة (ثم انها اما جاهلة) جهلا مركبا (واما عالمة اما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة ابدا) كالكافر عندنا (وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لا مطمع لها فى زواله) وانما لم تتألم قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة فى العلائق البدنية ولم تكن تعقلاتها صافية عن الشوائب المادية والظنون والاوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل زعمت تخيلات اضداد الكمال كمالا وفرحت بعقائدها الباطلة واشتاقت الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصاناتها شعورا لا يخفى فيه التباس (واما العالمة فاما) ان تكون (لها هيآت رديئة اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات اولا فان كانت) تلك الهيآت حاصلة لها (تألمت بها) تألما عظيما واشتاقت الى مشتهياتها التى الفت بها اشتياق العاشق المهجور الذى لم يبق له رجاء الوصول (مادامت) تلك الهيآت (باقية فيها لكنها تزول) عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لانها انما حصلت لها للركون الى البدن (وجرتها) اى جرت وكسبت تلك الهيآت للنفس (محبتها له) اى للبدن (وذلك مما ينسى بطول العهد به وتزول بالتدريج) وتنقطع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا (وان لم تكن) تلك الهيآت للنفس (بل كانت كاملة بريئة عن الهيآت الرديئة التذت بها) اى بوجدان اذاتها كذلك (ابدا مبتهجة بادراك كمالها) باقيا سرمدا كالمؤمن المتقى عندنا واما النفوس الساذجة التى غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام بامور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كغير المكلفين عندنا (هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم منهم) اى من الفلاسفة (وهم اهل التناسخ انما تبقى مجردة) عن الابدان (النفوس الكاملة التى اخرجت قوتها الى الفعل) ولم يبق شئ من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية وتخلصت الى عالم القدس (واما) النفوس (الناقصة التى بقى شئ من كمالاتها بالقوة (فانها تتردد فى الابدان الانسانية) وتنتقل من بدن الى بدن آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها واخلاقها فحينئذ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان (ويسمى) هذا الانتقال (نسخا وقيل ربما تنازلت الى) الابدان (الحيوانية) فتنتقل من البدن الانسانى الى بدن حيوانى يناسبه فى الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان (ويسمى مسخا وقيل) ربما تنازلت (الى) الاجسام (النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية) كالمعادن والبسائط ايضا (ويسمى فسخا) قالوا وهذه التنازلات المذكورة هى مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدركات الضيقة فى جهنم (هذا فى المتنازلة واما المتصاعدة) من مرتبة الى ماهو اكمل منها (فقد تتخلص من الابدان كلها) (لصيرورتها كاملة) فى جميع صفاتها (كما) وقد تتعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها) وقد ابطلناهما قال الامام الرازى واما القائلون بالمعاد الروحانى والجسمانى معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام فى ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين فى هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه فى تجلى انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شئ من اللذات الجسمانية ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح

فلا يستقيم فى قول الفلاسفة والامام واما فى مطلق المؤثر فلا يتم الانفراد فى قول المعتزلة لان القدرة الحادثة اثر القدرة القديمة وان اختير الاول ووجه بان مجموع القدرتين مؤثر قريب فى الفعل وان كانت القديمة وحدها مؤثرة بعيدة قلنا بعد تسليم صحته فكذلك عند المعتزلة وبالجملة كما لم يظهر فرق بين مذهبى الفلاسفة والمعتزلة مما ذكره فى التفصيل السابق لم يظهر من هذا الضابط ايضا نعم لو ذهب المعتزلة الى ان قدرة العبد صادرة عنه ايضا لكن لا بطريق الاختيار ليلزم التسلسل بل بطريق الايجاب لظهر الفرق بين مذهبهم ومذهب الفلاسفة وصح ماذكره فى الضابط لكن هذا خلاف ما اشتهر منهم والله اعلم

قوله وهو مذهب القاضى) قيل هذا مشكل لان المفروض عدم كون احدى القدرتين متعلقة بالاخرى اى اثرها ونسبة هذا الى القاضى بعيد فلا يبعد ان يقال مقصود المصنف ضبط الاحتمالات العقلية ومذهب القاضى مندرج فيما سبق والاخير مما لم يذهب اليه احد الا ان فى الانحصار فيما ذكر نظرا والجواب يحتاج الى ادنى عناية يشهد بها السياق وهو ان يقال المراد من قوله فاما مع كون احداهما متعلقة للاخرى ان يكون احداهما فقط متعلقة بالاخرى اى لا يكون اصل الفعل ولا وصفه متعلقا بها فالنفى الذى هو مذهب القاضى راجع الى قيد فقط لان القدرة القديمة عنده كما يتعلق بقدرة العبد على اصل الفعل يتعلق بوصف الفعل ايضا ابتداء

قوله لما مر من شمول قدرته) فيه بحث وهو ان المذكور فيما مر شمول الجواز لا شمول الوقوع اعنى ان يكون الكل واقعا بالفعل بقدرته تعالى ثم ان شمول الجواز انما يستلزم شمول الوقوع اذا تم دليل التمانع لكن ماذكره الشارح فى بحث القدرة من هذا الموقف جوابا عن قول الجبائى يدفع جريان ذلك الدليل فى الخالق والمخلوق فالوجه الاول لا يدل على المدعى

قوله لوجب ان يعلم تفاصيلها) قيل هذا الدليل ينفى الكسب ايضا لاشتراك الخلق والكسب فى العلة المقتضية لكمال العلم وهو الصدور بالقصد والاختيار واجيب بان القصد الاصلى موجب للعلم دون الضمنى فالمشى الى موضع مثلا مقصود اصلى فيجب الشعور به فى الخلق والكسب بخلاف تحريكات العضلات المقصودة فى ضمن المشى وقصد الايجاد كاسبا بخلاف الكسب ٢

البشرية ضعيفة فى هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة فى ان هذه الحالة هى الغاية القصوى من مراتب السعادات * واما المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هى المزاج فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس واعادة المعدوم عندهم محال وقال ايضا مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك ان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما اما عن تخريبه او تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثانى انه تعالى كيف يعمره بعد ما خربه وهو انه يعيده كما كان حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير ايخربه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول فى شرح احوال القيامة وبيان احوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب والله اعلم بالصواب * المقصد الرابع * الجنة والنار هل هما مخلوقتان) الآن اولا (ذهب اصحابنا وابو على الجبائى) وبشر بن المعتمر (وابو الحسين البصرى الى انهما مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة) كعباد الضيمرى وضرار بن عمرو وابى هاشم وعبد الجبار (وقالوا انهما يخلقان يوم الجزاء * لنا وجهان * الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل * الثانى قوله تعالى فى صفتهما اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضى وهو صريح فى وجودهما) ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة (واما المنكرون فتمسك عباد) فى استحالة كونهما مخلوقتين فى وقتنا هذا (بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع) اذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك (قال عباد لو وجدتا فاما فى عالم الافلاك او العناصر او فى عالم آخر) والاقسام (الثلاثة باطلة * اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام ولا يخالطها شئ من الكائنات الفاسدات) وهما على الوجه الذى يثبتونه من قبيل ما يتكون ويفسد (واما الثانى فلانه قول بالتناسخ) لان النفوس تعلقت حينئذ بابدان موجودة فى العناصر بعد ان فارقت ابدانا فيها (و) انتم (لا تقولون به وقد ابطل) ايضا (بدليله * واما الثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيفرض بينهما خلاء) سواء تباينا او تماسا (وانه محال) وانت خبير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا لا لمن ينكر وجودهما فى الحال فقط (الجواب لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على مأخذه ولا نسلم انه فى عالم العناصر قول بالتناسخ وانما يكون كذلك لو قلنا باعادتها فى ابدان اخر ولا نسلم ان وجود عالم آخر محال وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده * احتج ابو هاشم بوجهين * الاول قوله تعالى) فى وصف الجنة (اكلها) اى مأكولها (دائم مع قوله كل شئ) اى موجود (هالك الا وجهه فلو كانت) الجنة (مخلوقة وجب هلاك اكلها) لاندراجه حينئذ فيما حكم عليه بالهلاك (فلم يكن دائما) وهو باطل بالآية الاولى فتعين انها ليست مخلوقة الآن فكذا النار (الجواب اكلها دائم بدلا اى كلما فنى منه شئ جئ ببدله فان دوام اكل بعينه غير متصور) لانه اذا اكل فقد فنى (وذلك) اى دوام اكله على سبيل البدل (لا ينافى هلاكه او نقول المراد) بهلاك كل شئ (انه هالك فى حد ذاته لضعف الوجود الامكانى فالتحق بالهالك المعدوم او نقول انهما) اى الجنة والنار (تعدمان آنا) بتفريق الاجزاء دون اعدامها (ثم تعادان) بجمعها (وذلك كاف فى هلاكهما) فتكونان دائمتين ذاتا هالكتين صورة فى آن * (الثانى قوله تعالى) فى وصف الجنة ايضا (عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك) الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام * الجواب المراد انها) اى عرضها (كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضهما بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء) اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصى بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والآخر معدوم (والتصريح فى آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض فيحمل هذا على ذلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة) اى مثله * المقصد الخامس * فى فروع للمعتزلة على اصلهم

٢ قوله مما اتى به ممكن) لفظة من ههنا بمعنى فى كما فى قول الشاعر ولست بالاكثر منهم حصى * فلا يلزم الجمع بين اللام ومن فى افعل التفضيل

قوله والاختيار) ان جر عطفا على القصد فمشروط خبر الوقوع ولاجل لغو يتعلق به وان رفع بالابتداء على ان يكون بتأويل القصد فخبر الوقوع قوله لاجل القصد

قوله فلان النائم قد يفعل باختياره) هذا على رأى من لا يجعل النوم ضد القدرة لكن فيه بحث وهو انه قد ذكر الآن ان القصد لا يتصور بدون العلم ولا شك ان النوم مضاد للعلم فكيف يجعل فعله اختياريا

قوله ولا شعور له بها) فان قلت الشعور بالشئ لا يستلزم الشعور بالشعور فضلا عن دوامه اجيب بانه وان كان غير مستلزم له الا انه يحصل بمجرد الالتفات عند حصول الشعور بالشئ ولذا قيل انه علم ضرورى يتبع النظرى والمحرك لاصبعه يتأمل فى تفاصيل اجزائه عند الحركة ولا يشعر به فلا يكون له شعور بالتفاصيل ولا بحركة الاجزاء وبه او تم يندفع الاعتراض فى صورة النوم

قوله فينسد باب اثبات الصانع) سنذكر ان هذا الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعى الموجب فى الفعل الاختيارى فلا يتجه ان ترجيح الفاعل لمعلوله بلا داع يوجبه لا يستلزم جواز وجود الممكن بلا موجد ليلزم انسداد ذلك الباب

قوله ويكون الفعل عنده واجبا الخ) لا خفا ان مجرد كون المرجح من غير العبد ينفى اختيارية فعله بطريق الاستقلال فلا حاجة لذلك الى قوله ويكون الفعل عنده واجبا لكن لزوم كونه اضطراريا لازما يحتاج اليه فلذا ذكره اولان الاستقلال الذى يدعونه بمعنى ان العبد متمكن من ايجاد الفعل وتركه ولو بعد تحقق المرجح لانه مستقل بالكلية كيف وهم قائلون بان الله تعالى خالق القوى والقدر نعم كون ذلك المرجح الموجب من العبد لا بالاختيار ينفى ايضا الاختيارية فلا حاجة الى نفيه فتأمل

قوله لا اختياريا بطريق الاستقلال) كما زعموه فيه دلالة على ان هذا الوجه انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد فى افعاله واسنادها الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد

في حكم العقل) بحسن الافعال وقبحها (والايجاب على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب) لا في امور اخر اوجبوها عليه (اما الثواب فاوجبه معتزلة البصرة لان التكاليف الشاقة ليست الا لنفعنا وهو بالثواب عليها بيانه انها) اي تلك التكاليف (اما لا لغرض وهو عبث قبيح) فيستحيل صدوره عنه تعالى (واما لغرض عائد الى الله وهو منزه) عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر (او الى العبد اما في الدنيا وانه) اي الاتيان بها (مشقة بلا حظ) دنيوي فان العبادة عناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها (واما في الآخرة وذلك اما تعذيبه) عليها (وهو قبيح) جدا (او نفعه وهو المطلوب ❊ الجواب منع وجوب الغرض وقد مر مرارا) كثيرة (واما العقاب ففيه بحثان ❊ الاول اوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة) اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله عنه (لوجهين ❊ الاول انه) تعالى (اوعد بالعقاب على الكبائر (واخبر به) اي بالعقاب عليها (فلو لم يعاقب) على الكبيرة وعفا (لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه محال ❊ الجواب غايته وقوع العقاب فاين وجوبه) الذي كلامنا فيه اذ لا شبهة في ان عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما وهو ايضا محال لانا نقول استحالته ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى (الثاني انه اذا علم المذنب) اي المرتكب للكبيرة (انه لا يعاقب على ذنبه) بل يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل (كان ذلك تقريرا له على ذنبه) وعدم التوبة عنه (و) كان (اغراء للغير عليه وانه قبيح مناف لمقصود الدعوة) الى الطاعات وترك المنهيات (الجواب منع تضمنه) اي تضمن عدم وجود العقاب (للتقرير والاغراء اذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك) يعني ان الوعيد عام يتناول كل واحد من المذنبين بظاهره الذي يقتضي ظن الوفاء به في حقه فيحصل لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف في زجر العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقترافه واما توهم العفو الناشئ من عدم وجود العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضي للانزجار فقد ظهر ان المذنب لا علم له بانه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا اغراء ❊ البحث الثاني ❊ قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة) اذا لم يتب عنها (مخلد في النار ولا يخرج عنها ابدا وعمدتهم) في اثبات ما ادعوه دليل عقلي هو (ان الفاسق يستحق العقاب) بفسقه (واستحقاق العقاب) بل العقاب (مضرة خالصة) لا يشوبها ما يخالفها (دائمة) لا تنقطع ابدا (واستحقاق الثواب) بل الثواب (منفعة خالصة) عن الشوائب (دائمة والجمع بينهما) اي بين استحقاقيهما (محال) كما ان الجمع بينهما محال فاذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا (الجواب منع الاستحقاق) فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب لاحد على الله حق وقد اجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفا (ومنع قيد الدوام) لا يقال اذا كانت المضرة او المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان يخلق الله تعالى في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل الاول حزن ولا للثاني فرح على ان قيد الخلوص مما يتطرق اليه المنع ايضا وما يتمسك به من انه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها ولا تنفصل الا بالخلوص ضعيف (ثم) انا بعد تسليمنا ما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول (انه قد يتساقطان) فان كلامكم مبني على المحابطة وحينئذ جاز ان يتساقط الاستحقاقان معا (و يدخل) صاحب الكبيرة (الجنة تفضلا كما قال تعالى) حكاية عن اهل الجنة (الذي احلنا دار المقامة من فضله) وما يقال من انه يلزم حينئذ التسوية بين الجزاء والتفضل ممنوع لجواز ان يختلفا من وجه آخر (او) نقول (يترجح جانب الثواب) على جانب العقاب (لان السيئة لا تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشر امثالها الى سبعمائة) من الامثال (ويضاعف الله لمن يشاء) اضعافا مضاعفة بغير حساب (واستعانوا) بعد اقامة ذلك الدليل العقلي (من النقل بوجهين الاول بآيات تشعر بالخلود كقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل

٢ ليس بموجد لافعاله

قوله واورد عليه ان هذا ينفي الخ) فيه بحث لما سيصرح به من ان هذا الاستدلال الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعي في الفعل الاختياري فهو المراد بالمرجح في الدليل ونحن لا نقول به فكيف يتوجه الايراد علينا بامكان اقامة الدلالة بعينها في قدرة الله تعالى ويمكن ان يتعسف في الجواب بان حاصل الايراد من طرف المعتزلة انكم تدعون انا اخطأنا في دعوى استقلال العبد في افعاله الاختيارية للدليل المذكور الدال على اضطرارية افعاله وهذا الدليل يجري في افعال الله تعالى مع انكم معترفون باننا مصيبون في دعوى استقلاله تعالى في افعاله وكونها اختيارية والاقرب في الجواب ان يقال التغيير اليسير لبعض مقدمات الدليل لا يقدح في بعضه كما سلف فكأنه قال لو لزم اضطرارية الفعل على تقدير توقف ترجيحه على الداعي لزمت على تقدير كفاية نفس الاختيار فيه لامكان اقامة الدلالة بعينها حينئذ ايضا فيلزم ان لا يكون الله تعالى قادرا مختارا نعم قوله في الجواب يتوقف على مرجح هي الارادة الجازمة فيه انه لا يلائم السياق اذ قد عرفت ان سياق الكلام على ارادة الداعي من المرجح في اصل الدليل فتأمل

قوله بل عن غيره)فيه بحث وهو ان انتفاء صدور المرجح عن العبد باختياره لا يستدعي صدوره عن غيره لجواز ان يكون صادرا عنه من غير اختياره بلا لزوم التسلسل وقولهم كل حادث مسبوق بالاختيار متفرع على ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى والا فالاحراق الحادث يستند الى النار الحادث بالايجاب وذلك ههنا اول المسئلة اللهم الا ان يبنى الكلام على اعتراف الخصم بصدوره عن غيره فتأمل

قوله تطرق اليه شائبة الايجاب) يعني فلا فرق حينئذ بين افعال الله تعالى وافعال العباد في الاضطرارية نعم بينهما فرق باعتبار ان الله تعالى مستقل في افعاله لصدور المرجح عنه والعبد ليس بمستقل في افعاله لصدور المرجح عن غيره والحق ان الفعل وان وجب بعد تعلق ارادته تعالى لكن لا يلزم الايجاب لان التعلق ليس بلازم لها بل هو مسبوق بتعلق آخر لا الى ٢

مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى وماجعلنا لبشر من قبلك الخلد مع انه تعالى قد جعل لكثير منهم المكث الطويل) فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم تصدق هذه الآيات (والجواب لانسلم ان من له حسنات من الايمان و الطاعات فقد احاطت به خطيئته) بل من احاطت به خطيئته لا يكون له حسنة اصلا ومن كانت له حسنات كانت خطيئته من بعض جوانبه لامحيطة به (و) لانسلم (ان من اكتسب كبيرة فقد تعدى حدوده بل) تعدى (بعض حدوده والمراد) بالآية الثالثة (من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل الا كافرا) فالآيات المذكورة لاتتناول صاحب الكبيرة (سلمنا) تناولها اياه (لكن الخلود) المذكور فيها (هو المكث الطويل وماذكرتم) من الاستدلال على انه حقيقة في الدوام (معارض بما يقال) في الاستعمال الشائع (حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه) والمراد طول المدة بلا شبهة فالاولى حينئذ ان يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام اولا احترازا عن لزوم المجاز والاشتراك (والآية) المذكورة (حملناها على الدوام) الذي هو احد قسمي المكث الطويل (لقرينة الحال) فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لامقصودة بنفس اللفظ (الثاني) من الوجهين (قوله تعالى (وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وماهم عنها بغائبين واو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها الجواب) عن هذه الآية وحدها ان لفظ الفجار لايتناول الامن هو كامل في فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا ظاهرها يقتضي كون الفجار في الجحيم في الحال ومعلوم انه ليس الامر كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله يخرجهم عنها * برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب (عنها وعما قبلها) من الآيات المذكورة (في الوجه الاول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو) قوله (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره و) قوله (و يجزي الذين احسنوا بالحسنى و) قوله (هل جزاء الاحسان الا الاحسان) فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر مايكون له من الحسنات استحقاق الثواب (وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب) فضلا عن كونه مخلدا في العقوبة فلا تكون تلك الآيات عامة متناولة له (وان سلمنا) عمومها اياه (فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما القي فيها فوج الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء واعلم ان اختصاص العذاب) مطلقا (بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان) من المفسرين (و) مذهب (المرجئة عملا بظاهر هذه الآيات لكنا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها و بين الادلة الدالة على وعيد الفساق

* المقصد السادس *

في تقرير مذهب اصحابنا) في الثواب والعقاب ومايتعلق بهما (وفيه مباحث * الاول قالوا الثواب فضل) من الله (وعد به فيفي به من غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه) واما عدم الوجوب فلما مر مرارا (و) قالوا (العقاب عدل) من الله لان الكل ملكه (فله ان يتصرف فيه كما يشاء (وله العفو عنه لانه فضل ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا) بل يمدح به (عند العقلاء) البحث (الثاني اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون في النار ابدا لاينقطع عذابهم) سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء ولم يهتدوا او علموا نبوتهم وعاندوا اوتكاسلوا (وانكره) اي تخليدهم في النار (طائفة) خارجة عن الملة الاسلامية (لوجوه * الاول ان القوة الجسمانية كما تقدم متناهية) في العدة والمدة (فلا بد من فنائها) واذا فنيت قوة الحياة ومايتبعها من الحس والحركة ولم يبق احساس فلايتصور عذاب وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم اهل الجنة (الجواب منع تناهيها وقدم) فساد ماتمسك به في اثبات ذلك التناهي (الثاني) من تلك الوجوه (دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل * الجواب هذا بناء على) اعتبار (شرط البنية واعتدال المزاج) في الحياة (و) نحن (لانقول به بل هي) اي الحياة (بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما ابدا او يخلق في الحي قوة لايخرب معها بنيته بالنار) مع كونه متأذيا بها (كما خلقها في السمندر) مع عدم التأذي بها (وهو حيوان مأواه النار * الثالث) منها

---

٢ نهاية كما مر مرارا و قد لايسبقه تعلق آخر فلا يتعلق بالفعل ولايتصور مثله في ارادة العبد لانها مخلوقة لله تعالى وواجب كونها مع الفعل بالدليل الذي مر في موقف الاعراض فتأمل

قوله واعلم ان هذا الاستدلال الخ) لاحاجة الى هذا الجواز ان عمم المرجح المذكور في الدليل الى الداعي والارادة الجازمة ثم لما كان اختيار العبد بمحض خلق الله تعالى ووجب مقارنة تعلقه لوجوده لزم الانتهاء الى الاضطرار

قوله انه لاارادة منه) فيه بحث اذ لايلزم من عدم توقف ارادته على ارادة اخرى ان لايكون الارادة منه لجواز ان يكون منه لابالاختيار ولك ان تقول سيصرح ان الغرض في هذا المقام سلب الاستقلال وذا لايحصل على تقدير صدور ارادته منه بالايجاب واستلزامها الفعل فمعنى قوله لا ارادة منه انها ليست منه الارادة فحينئذ يندفع البحث

قوله كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين) عدم الاستقلال عند الاستاذ ظاهر واما عند امام الحرمين فلان قدرة العبد لما كانت موجبة للفعل عنده لم يكن هو مستقلا في فعله بمعنى التمكن من فعله وتركه وفي ذكر امام الحرمين بحث يظهر بما مر في اول المقصد فليتأمل

قوله فرحبا بالوفاق) اي في نفي الاستقلال ولا مرحبا باسناد الايجاد الى غير الله تعالى

قوله عند حصول الارادة الجازمة) اي مع اعترافه بانهما من غيره وكذا الداعي الذي يتوقف عليه الفعل كما هو المذهب عندهم فان الداعي عبارة عن العلم بالمصلحة ولاقائل بان العلم مخلوق للعبد

قوله فكسائر العاديات) قيل هذا يؤدي الى القول بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي كما ذهب اليه المعتزلة لايجاب العادة ذلك لان قسمة العادة الى الموجب وغيره لم تعهد عن احد ولا جهة له ايضا والجواب اما اولا فبجواز ارادة التنظير من قوله فكسائر العاديات اي جميعها والتنظير في مجرد عدم اللزوم العقلي وانجاه السؤال لانهما من قبيل العاديات واما ثانيا فهو ان مراد المعتزلة من الوجوب عليه تعالى لزوم القبح العقلي في نفس تركهما وهو الذي نمنعه واما وجوب ثواب المطيع بمقتضى الوعد فلا ٣

النار يجب افناؤها الرطوبة بالتجربة قليلا قليلا فتنتهى) الحال (بالاخرة الى عدمها) لكونها متناهية
(و) حينئذ (تتفتت الاجزاء) التى كانت مستمسكة بتلك الرطوبة (فلا تبقى الحياة) فلا يدوم العقاب
(الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بافناء الله تعالى) اياها بقدرته وقد لا يفنيها
(او يفنيها ويخلق بدلها مثلها) فلا تتفتت الاجزاء بل تدوم الحياة (قال الجاحظ و) عبدالله بن الحسن
(العنبرى هذا) الذى ذكرناه من دوام العذاب انما هو (فى) حق (الكافر المعاند) والمقصر (واما المبالغ
فى اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعذور) وعذابه منقطع (و كيف يكلف) مثل هذا
الشخص (بما ليس فى وسعه) من تصديق النبى (و) كيف (يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله * واعلم ان
الكتاب والسنة والاجماع) المنعقد قبل ظهور المخالفين (يبطل ذلك) بل نقول هو مخالف لما علم من الدين
ضرورة (اذ يعلم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم فى النار لم يكونوا عن آخرهم
معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقى على الشك بعد افراغ الوسع
لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام) فلم يهتدوا الى حقيته (ولم ينقل عن احد
قبل المخالفين هذا الفرق) الذى ذكره الجاحظ والعنبرى * المبحث (الثالث غير الكفار من العصاة
ومرتكبى الكبائر لا يخلد فى النار لقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) ولا شك ان مرتكب الكبيرة
قد عمل خيرا هو ايمانه (فاما ان يكون ذلك) اى رؤيته للخير (قبل دخول النار) ثم يدخل النار (وهو
باطل بالاجماع او بعد خروجه عنها وفيه المطلوب) وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها * المقصد
السابع * فى الاحباط بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب) واستحقاقه (احباط الطاعات
بالمعاصى ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة) والخوارج ايضا (بمعصية) اى بكبيرة (واحدة تحبط جميع
الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده ابدا ولا يخفى فساده) لانه
الغاء للطاعات بالكلية ومناف للعمومات الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الآمدى
اذا اجتمع فى المؤمن طاعات وزلات فاجماع اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله
ثوابه ولا عقابه فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصى وعقاب المطيع ايضا وذهبت
المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت
المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائى وابنه الى
رعاية الكثرة فى الحبط وزعما ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته وكفرتها ومن زادت
زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائى اذا زادت الطاعات احبطت الزلات
باسرها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شئ واذا زادت احبطت الطاعات برمتها من غير ان
ينقص من عقاب الزلات شئ وقال الامام الرازى مذهب الجبائى ان الطارئ من الطاعة او المعصية
يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط
المتساويان ويبقى الزائد وعلى هذا يحمل قوله (وقال الجبائى يحبط من الطاعات) اى السابقة (بقدر
المعاصى) الطارئة من غير ان ينقص من المعاصى شئ اصلا (فان بقى له) من تلك الطاعات (زائد) على قدر
المعاصى (اثيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصى) اى ابطال قدر من
الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصى الطارئة (اولى من العكس) لانه ابطال احد المتساويين بالآخر
(بل العكس) ههنا (اولى لما) مر من ان الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها (وقال ابو
هاشم بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح احبط الآخر) ويحبط من الراجح ايضا ما يساوى مقدار
المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح حينئذ قد احبط المرجوح على هذا الوجه الذى لا يستلزم ترجيح
احد المتساويين على الآخر (ولما ابطلنا الاصل) الذى هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة
(بطل الفرع) المبنى عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة او غيرها (ثم نقول لهم) اى
للبهشمية (كل واحد من الاستحقاقين) المتساويين (اوابطل الآخر فاما معا فيكون الشئ موجودا حال
كونه معدوما) لان وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا (اولا) معا

٢ تنكره كيف وقد قال عز من قائل ما يبدل القول
لدى فان قلت دوام الترتب او اكثريته شرط
فى العاديات كما مر فكيف يكون عقاب العاصى
منها قلت الاكثر بالنسبة الى عامة المكلفين هو
عقاب العاصى

قوله دواعى للعبد الى الفعل واختياره) فيه
بحث لان العبد محل الاختيار لا منشأله عند الشيخ
الاشعرى على ما اعترف به سابقا من ان الاختيار
ليس من العبد والا لسبق باختيار آخر وتسلسل
فلا معنى لجعل الامور المذكورة دواعى الى
نفس الاختيار بل الانسب بمذهب الشيخ ان
يقال التكليف والبعثة مثلا تكون معدا للعبد
بخلق الداعى والارادة فيه ويمكن حمل عبارة
المصنف على هذا لكن عبارة الشيخ تأبى
عنه

قوله واعترض عليه بان العلم تابع الخ) فقد يجاب
عنه بان المراد من الوجه الاول ان الله تعالى
اذا علم فى الازل ان العبد يختار فيما لا يزال فعلا
معينا فيتصف به لم يكن بد من وقوع هذا
الاختيار والاتصاف المتفرع عليه فيما لا يزال والا
لانقلب العلم جهلا فتعلق علمه تعالى بوجود
شئ يستلزم وجوده بنحو من استلزام المسبب
للسبب لا عكسه حتى يرد الاعتراض

قوله اذا كان هو فى نفسه بحيث يقوم فيه)
ومخصص هذا القيام هو ارادته تعالى فالعلم تابع
للارادة لا بالعكس

قوله وما اراد عدمه الخ) ههنا واسطة
وهى ان لا يريد الوجود ولا العدم لكنه غير متحقق
عندنا وان جوزه المعتزلة كما سيأتى ثم الاولى
ان يقول وما لم يرد وجوده لم يقع قطعا لان ما لم يقع
قطعا يكون عدمه ازليا فذلك العدم ليس مرادا
والا كان متجددا

قوله ويرد عليه النقض بالبارى تعالى الخ)
لان ما اراد الله سبحانه من افعال نفسه وقع
وما اراد عدمه لم يقع فلا قدرة واجيب بان
وجوب وقوع مراد الله تعالى بارادته لا ينافى
قادريته واما وجوب مراد العبد او امتناعه
بارادة البارى فمناف لقادرية العبد وانت خبير
بان الكلام فى المنافاة للقادرية بمعنى المتمكن من
الفعل والترك والفرق حينئذ محل تأمل الا ان يلتزم
التسلسل فى التعلقات كما مر غير مرة

قوله الثالث الفعل عند استواء الداعى الخ).
فيه بحث لان طريقة الاستدلال لغير ابى الحسين ٢

(بل ينعدم احدهما فيبطل الآخر ثم يكر) الآخر (عليه فيغلبه وانه باطل لانه كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا فكيف) لايكون قاصرا عنها (اذا صار مغلوبا) وقد يجاب بان كل واحد من العملين يؤثر فى الاستحقاق الناشئ من الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحدا فى المزاج ايضا * (تذنيب * قد اتفق المعتزلة) اى الجبائيان واتباعهما (على انه لايتساوى الثواب والعقاب) اى لايتساوى الطاعات والزلات (والا تساقطا) اذ لايجوز بقاؤهما معا لما مر من التنافى بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما ايضا ولا يجوز اسقاط احدهما بالآخر لتساويهما فرضا واذا تساقطا معا (فلا يكون ثمه ثواب ولا عقاب وانه محال فعند الجبائى عقلا) لان ابطال كل منهما الآخر امامعا او على التعاقب وكلاهما محال لما عرفت (وعند ابى هاشم) ان العقل لايدل على امتناع التساوى اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز العقل بلوغ المعاصى اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل فى تساقطهما ايضا لان كل واحد من العملين يؤثر فى استحقاق الآخر كما مر انما استحالته (الاجماع على ان لاخروج للمكلف (عنهما) بل كل مكلف اما من اهل الجنة او النار ولابد له من الخلود فى احديهما ولا يتصور وقوع احد الخلودين مع التساوى فى الموجب وانما فسرنا المعتزلة بالجبائيين واتباعهما لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وحينئذ فاحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم اولى (والجواب لم لايجوز) على تقدير تساوى الطاعات والمعاصى (ان يثاب لما مر من ان جانب الثواب ارجح) فان الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لاتجزى الا بمثلها (و) ايضا على تقدير التساوى والتساقط معا لايلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب (لجواز التفضل بالثواب عندنا (ويجوز) ايضا (ان لايثاب ولا يعاقب و) لايكون من اهل الجنة ولا النار بل (يكون) اى من استوت طاعاته ومعاصيه (من اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز) ايضا (ان يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى احدنا يدوم له غمه) من جهة (وفرحه) من جهة اخرى (و) يدوم له (المه ولذته كذلك لايخلص له احدهما) فى حياته الدنيا ولا نسلم ان الخلوص معتبر فى حقيقة الثواب والعقاب

﴿المقصد الثامن﴾ فى ان الله يعفو عن الكبائر (الاجماع) منعقد (على انه) تعالى (عفو) وان عفوه ليس فى حق الكافر بل فى حق المؤمنين (فقالت المعتزلة) هو (عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها) وقالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر مطلقا لما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب ببعضها الا انه لاعلم لنا الآن بشئ من هذين البعضين بعينه وقال كثير منهم لانقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه (لنا) على ما اختاره جمهورنا (وجهان الاول ان العفو من لايعذب على الذنب مع استحقاقه) اى استحقاق العذاب (ولا يقولون) يعنى المعتزلة (به) اى بذلك الاستحقاق (فى غير صورة النزاع) اذ لا استحقاق بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه (الثانى الآيات الدالة عليه) اى على العفو عن الكبيرة قبل التوبة (نحو قوله ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) فان ماعدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوى مانفى عنه الغفران وما ثبت له وذلك مما لايليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله تعالى (و) قوله (ان الله يغفر الذنوب جميعا) فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع عليه (و) قوله (وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) والتقرير ماذكرناه آنفا الى غير ذلك من الآيات الكثيرة ﴿المقصد التاسع﴾ فى شفاعة محمد صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم اجمع الامة على) ثبوت (اصل الشفاعة) المقبولة له عليه السلام (و) لكن (هى عندنا لاهل الكبائر من الامة) فى اسقاط العقاب عنهم (لقوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى) فانه حديث صحيح (ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اى ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة السابقة وهى ذكر الذنب وسيأتيك فى بيان حقيقة الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن (وطلب المغفرة) لذنب المؤمن (شفاعة) له فى اسقاط عقابه عنه (وقالت المعتزلة انما هى لزيادة الثواب لا لدرء العقاب

٢ وتوابعه وغيرهم لايقولون بتوقف فعل البارى فلا وجه وجيها للوجه الثالث اللهم الا ان يقال توابع ابى الحسين فى وجوب الداعى يخالفه فى ضرورية المبحث والالزام عليهم فتأمل

قوله وحله ان وجوب الفعل الخ) هذا الحل لصاحب لباب الاربعين وفيه بحث لان شيئا من الداعى والقدرة اذا لم يكن من العبد كما هو مذهبهم ووجب الفعل بعدهما لم يتحقق المقدورية

قوله لانه تعالى اخبر بانه لايؤمن) ليس فى قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب مايدل على ذلك لجواز ان يكون صليها للفسق على انه يحتمل ان يحمل الايمان المنفى على ايمان الموافاة اللهم الا ان يستفاد انه لايؤمن اصلا من خبر الرسول عليه السلام واسناد الاخبار الى الله تعالى لان الرسول عليه السلام ماينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى

قوله وهو تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة وانه محال) لايخفى ان مجرد التصديق بما علم من نفسه خلافه ليس بمحال الا يرى ان من اعتقد ان العالم قديم مأمور بان يصدق بانه حادث ويبدل اعتقاده اليه ولا استحالة فيه مع انه تصديق بما وجد من نفسه خلافه بل الاستحالة فيما نحن فيه انما نشأ من خصوصية المقام حيث لزم فيه الجمع بين التصديق وعدمه وهو محال بالضرورة وذلك لان الايمان بانه لايؤمن يتوقف على ثبوت عدم الايمان فيه لان الايمان وعدمه من افعال القلب والتصديق بفعل القلب يتوقف على ثبوته فى القلب فيلزم من وقوعه المكلف به الجمع بين الايمان وعدمه

قوله ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه) قيل لاشك ان سماع هذا الخبر ممكن له وانه مكلف بالتصديق التفصيلى على تقدير سماعه فيلزم منه جواز التكليف بالجمع بين النقيضين وان لم يقع وهو المطلوب ههنا ولعل هذا هو وجه التأمل ولك ان تقول لانسلم انه مكلف بالتصديق التفصيلى على تقدير العلم بهذا الخبر ويؤيده ما قال ابن الحاجب من ان المكلف اذا علم ان المكلف به لايقع لايجوز تكليفه به فان قلت اذا لم يكلف لزم ان لايعاقب والقول بان التكليف اولا كاف لاجهة له لان الساقط لايعود قلت المعلوم يقينا هو انه معاقب بالفعل لعدم اتيانه بالتصديق الاجمالى الذى امر به واما انه كان يعاقب على ذلك التقدير ايضا فيحتاج الى البيان فليتأمل ٢

لقوله تعالى واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا ولايقبل منها عدل ولاتنفعها شفاعة وهو عام في شفاعة النبي وغيره الجواب انه لاعموم له في الاعيان لان الضمير لقوله معينين) هم اليهود (فلايلزم ان لاتنفع الشفاعة غيرهم ولا) عموم له (في الازمان) ايضا (لانه اوقت مخصوص) هواليوم المذكور فيه (فلايلزم عدم نفعها في غيرذلك الوقت) وفيه بحث لان الضمير في قوله ولاتنفعها راجع الى النفس الثانية وهي نكرة في سياق النفي فتكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص والامام الرازي بعد ماورد شبهات المعتزلة في اثبات مادعوه قال والجواب عنها اجمالا ان يقال دلائلكم في نفي الشفاعة لابد ان تكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لابد ان تكون خاصة فيهما لانا لانثبت الشفاعة في حق كل شخص ولافي جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة فذكورة في التفسير الكبير ❊ المقصد العاشر ❊ في التوبة وفيه بحثان ❊ الاول في حقيقتها وهي) في اللغة الرجوع قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع (الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لايعود اليها اذاقدر عليها فقولنا) الندم لما يأتي من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لايكون معصية بل مباحا اوطاعة لايسمى توبة وقولنا (من حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لمافيه من الصداع وزف العقل) اي خفتة وطيشه (والاخلال بالمال والعرض لم يكن تائبا) شرعا (وقولنا مع عزم ان لايعود اليها زيادة تقرير) لما ذكر اولا وذلك (لان النادم على الامر لايكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة) واعترض عليه بان النادم على فعل في الماضي قد يريده في الحال اوالاستقبال فهذ القيد احتراز عنه وماورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو ان يكون مع العزم على عدم العود ابدا ورد بان الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لايخفى (وقولنا اذاقدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة) اليه (اذاعزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه) وفيه بحث لان قوله اذاقدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لايعود وانما قيد به لان العزم على ترك الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ففائدة هذا القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب ايضا ويؤيد ماقررناه قول الآمدي حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا لفعله في المستقبل احترازا عما اذا زنى ثم جب اوكان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غيرمتصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على مافعل صحت توبته باجماع السلف وقال ابوهاشم الزاني اذا جب لاتصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جازما بعجزه عن الفعل في المستقبل هذه عبارته وايضا فقول المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدل على انه مختار الكل اوالاكثر فينافيه ماصرح به من ان توبة المجبوب صحيحة عند غيرابي هاشم فتدبر ❊ البحث (الثاني في احكامها ❊ الاول الزاني المجبوب) اي الذي زنى ثم جب (اذا ندم على الزنا وعزم ان لايعود اليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منعه ابو هاشم) وزعم انه لايتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل اذلاقدرة له على الفعل فيه (وقال به الآخرون) بناء على انه يكفي لتلك الحقيقة تقديرا قدرة (والمأخذ) في هذين القولين (واضح كما ذكرناه (الثاني) من تلك الاحكام (ان قلنا لايقبل) ندم المجبوب (فمن تاب) عن معصية (لمرض مخيف فهل يقبل) ذلك منه (اوجود التوبة ام لا) يقبل (لانه ليس باختياره) بل بالجاء الخوف اليه فيكون (كالايمان عند اليأس) وظهور ماالجئه اليه فانه غيرمقبول اجماعا والترديد الذي ذكره المصنف في توبة المرض المخيف مناف لما نقله الآمدي من الاجماع على القبول كما مر (الثالث) منها (شرط المعتزلة فيها) اي في التوبة (اموراثلاثة) اولها (رد المظالم) فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج من تلك المظلمة (و) ثانيها (ان لايعاود ذلك الذنب) الذي تاب عنه اي ذنب كان (و) ثالثها (ان يستديم

٢ **قوله** وبان التكليف انما هو الخ) فيه بحث لان الظاهر ان المراد من المعرفة معرفة وجوده تعالى ولاشك ان الدهري النافي للصانع مكلف بان ينظر فيعرف وجوده تعالى فالرد الثاني مردود فتأمل

قوله الاول مافيه اضافة الفعل الى العبد) لما ثبت بالدلائل ان الكل بقضاء الله تعالى وقدرته وجب جعل هذه الالفاظ مجازات عن السبب العادي اوجعل هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في بنى الامير المدينة

قوله اي عملكم)مبنى على ماذهب اليه سيبويه من ان ما مصدرية لاستغنائه عن الحذف واوجعلت موصولة تم الاستدلال ايضا لان كلمة ماعامة يتناول جميع مايعملونها من الاوضاع والحركات وغيرذلك قيل على تقدير جعل ما مصدرية ايضا يحتاج الى جعل اضافة عملكم لافادة العموم والا فالعمل بمعنى المعمول وهو يصدق على مثل السرير بالنسبة الى النجار ولاخلاف في انه مخلوق له تعالى ويرد عليه انه لا اضافة في الآية حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق ثم انه لاحاجة اليه لان العمل ههنا بمعنى المعمول الذي هو الحاصل بالمصدر وذا لايصدق على مثل السرير فتدبر

قوله فيلزم مقدور بين قادرين) فيه نظر اذللخصم ان يسند الحركة الى مجموع القدرتين ويمنع استقلال كل منهما باحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انه مستقل باحداث حركة ذلك الجسم في الجملة فحينئذ لاتوارد ولاتحكم

قوله وبيانه على ما في الابكار الخ) انما قال على ما في الابكار لما في تقرير مذهب ضرار وحفص من الاختلافات فان مانسب اليهما ههنا من القول بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة نسبه الشهرستاني في كتاب الملل والنحل الى النظام بحكاية الكعبي عنه ونسب الى ضرار وحفص القول بكون افعاله مخلوقة لله تعالى مكتسبة للعبد

قوله وان كان معدوما حال وجود المتولد) فلم يشترطوا بقاء الفاعل عند وجود الفعل بل اكتفوا في تحقق تمام العلة بوجود الفاعل في الجملة مقدما اومقارنا فمعنى كون المتولد فعلا للمعدوم مقدوراله تأثيره باختياره في السبب ٢٠

الندم) على الذنب المتوب عنه فى جميع الاوقات (وهى عندنا غير واجبة فيها) اى فى صحة التوبة
(امارد المظالم) والخروج عنها برد المال اوالاستبراء عنه اوالاعتذار الى المغتاب واسترضائه ان
بلغه الغيبة ونحو ذلك (فواجب برأسه لامدخل له فى الندم على ذنب آخر) قال الآمدى اذا اتى
بالظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع
الامكان ليقتص منه ومن اتى باحد الواجبين لم تكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب
الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فاتى باحديهما دون الاخرى (واما ان لايعاودا صلا) الى ما تاب عنه
(فلان الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدوله والله مقلب القلوب) من حال الى حال قال الآمدى
التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتى بها فى وقت عدم المعصية
فى وقت آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة اخرى عنه (واما استدامته
للندم) فى جميع الازمنة (فلان) النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافى ندمه كان ذلك الندم فى حكم الباقى لان
(الشارع اقام الحكمى) اى الامر الثابت حكما (مقام ما هو حاصل بالفعل كما فى الايمان) فان النائم مؤمن
بالاتفاق (ولمنافى التكليف بها) اى باستدامة الندم (من الحرج المنفى عن الدين) قال الآمدى يلزم
من ذلك اختلال الصلوات وباقى العبادات وان لايكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تائبا
وان تجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع قال ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب
عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره
كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه فى الجاهلية من الكفر ولايجددون الاسلام ولايؤمرون به فكذلك
الحال فى كل ذنب وقعت التوبة عنه (الرابع) من احكام التوبة (الهم فى التوبة الموقتة مثل ان
لايذنب سنة و) فى التوبة (المفصلة نحو ان يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبنى على ان الندم
اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب) جميعا اذ لايجب عمومه لهما فذهب بعضهم الى انه
يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب فى وقت ولم يندم على ذنب آخر اوفى وقت آخر ظهر انه لم يندم
عليه لقبحه والاندم على قبائحه كلها لاشتراكها فى العلة المقتضية للندم وندم ايضا فى جميع
الاوقات واذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة وذهب آخرون منهم الى انه لايجب ذلك العموم
كما فى الواجبات فانه قد يأتى المأمور ببعضها دون بعض وفى بعض الاوقات دون بعضها ويكون المأتى
به صحيحا فى نفسه بلا توقف على غيره مع ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هى كون الفعل
حسنا واجبا فان قيل مراتب الحسن مختلفة فى الافعال ويتفاوت ايضا اقتضؤها بحسب الاوقات
قلنا مراتب القبح ايضا كذلك والاشاعرة وافقوا هؤلاء فى صحة التوبتين (الخامس انهم اوجبوا
قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد) فقالوا التوبة حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها
وقد عرفت بطلانه واما قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده فلايدل على الوجوب بل على
انه الذى يتولى ذلك ويتفرد به وليس لاحد سواه ذلك (السادس) اختلف فى كون التوبة طاعة قال
الآمدى (الظاهر ان التوبة طاعة) واجبة (فيثاب عليها الا انها مأمور بها قال الله تعالى وتوبوا الى الله
جميعا ايها المؤمنون والامر ظاهر فى الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان يكون رخصة وايذانا بقبولها
ودفعا للقنوط لقوله تعالى لاتقنطوا من رحمة الله لاتيأسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب جميعا *

* المقصد الحادى عشر * احياء الموتى فى قبورهم ومسئلة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق
كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف و) اتفق عليه (الاكثر بعده) اى بعد الخلاف
وظهوره (وانكره) مطلقا (ضرار بن عمرو وبشر المريسى واكثر المتأخرين من المعتزلة) وانكر الجبائى
وابنه والبلخى تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل
والنكير انما هو تقريع الملكين له (لنا) فى اثبات ما هو حق عندنا (وجهان * الاول قوله تعالى النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف) فى هذه
الآية (عذاب القيامة عليه) اى على العذاب الذى هو عرض النار صباحا ومساء (فعلم انه غيره)

٢ الموجب له فلا يرد ان المتولد لوكان مقدور العبد لماوجد بعد فنائه

قوله حوادث لامحدث لها) اورد عليه انه يستلزم استغناء العالم عن الصانع واجيب بانهم انما جوزوا ذلك فى المتولدات لثبوت ما يفضى الى حدوثها ولايجوزونه فى غيرها فلا يلزم ذلك

قوله كالقطع والذبح) اراد بهما المقطوعية والمذبوحية لا القاطعية والذابحية فانهما قائمان بمحل القدرة ثم الفرق بينهما وبين الالم فى المضروب والاندفاع فى الثقيل حيث حكم بان الاولين واقعان على وفق الاختيار دون الآخرين ما سيجئ من ان الآخرين قد يقعان بعد عجز فاعل السبب وموته فلا يكونان حينئذ على حسب القصد والداعية بخلاف الاولين فان قلت قد يقع الاولان ايضا بعد ذلك كما اذا رمى بسكين فاتفق بعد موت الرامى ان اصاب المذبح اوعضوا فحصل الذبح والقطع قلت هذا ليس بذبح وقطع فى العرف ولو سلم فالمعدود مما وقع على وفق الاختيار ليس القطع والذبح فى مثل هذه الصورة ولا مطلقهما

قوله لايقوم حجة عليهما) وكذا لايقوم حجة على ثمامة والنظام اذ ليس المتولدات عندهما من فعل العبد على ما فى الابكار حتى يلزم احد المحذورين

قوله فان العقلاء يستحسنون المدح والذم الخ) اعترض عليه بان حسن المدح والذم لايدل على اسناد المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا اسناده الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبى فى النار اذا احترق بها مع انا نسلم ان المحرق غير الملقى واجيب بان الذم فيما ذكر على نفس الالقاء المفضى الى الاحراق عادة لا على الاحراق

قوله اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب الخ) قيل وقوع المتولد بعد عجز فاعل السبب وبعد موته لاينافى كونه على حسب قصده وداعيته انما ينافيه لوكان وقوعه من الفاعل ابتداء واما لوكان وقوعه منه باعتبار ايجاد السبب فلا نسلم المنافاة غايته وقوع الفعل زمان عجز الفاعل اوزمان عدمه وذلك انما يمتنع فى الفعل المقدور ابتداء

قوله والمتولد محتاج الى السبب قطعا) ان اريد احتياجه الى سبب غير فاعل المباشر وما يصدر عنه فهو ممنوع عنده وان اريد احتياجه :

ولا شبهة فى كونه قبل الانشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه (و) ماهو كذلك (ليس غير عذاب القبر اتفاقا) لان الآية وردت فى حق الموتى (فهوهوو به) اى بما ذكر من الآية (ذهب ابو الهذيل العلاف و بشر بن المعتمر الى ان الكافر يعذب فيما بين النفختين ايضا)واذا ثبت التعذيب ثبت الاحياء والمسئلة لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما(واماماذهب اليه الصالحى من المعتزلة وابن جرير الطبرى وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك)التعذيب (على الموتى من غير احياء فخروج عن المعقول) لان الجماد لاحس له فكيف يتصور تعذيبه وماذهب اليه بعض المتكلمين من ان الآلام تجتمع فى اجساد الموتى وتتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله ❁ الوجه (الثانى قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق (ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وماهو) اى وما المراد بالاماتتين والاحيائين فى هذه الآية (الا الاماتة قبل مزار القبور (ثم الاحياء فى القبر ثم الاماتة فيه) ايضا بعد مسئلة منكر ونكير (ثم الاحياء للحشر) هذا هو الشائع المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر الاحيائين انهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اى الذنوب التى حصلت بسبب انكار الحشر وانما لم يذكر الاحياء فى الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم فى هذا الاحياء وذهب بعضهم الى ان المراد بالاماتتين ماذكر و بالاحيائين الاحياء فى الدنيا والاحياء فى القبر لان مقصودهم ذكر الامور الماضية واما الحياة الثالثة اعنى حياة الحشر فهم فيها فلاحاجة الى ذكرها وعلى هذين التفسيرين ثبت الاحياء فى القبر (ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسئلة والعذاب) ايضا فقد ثبت ان الكل حق واما حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا فى اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة الظاهرة وحمل الاحيائين على احياء الدنيا و الاحياء عند الحشر وحينئذ لايثبت بالآية الاحياء فى القبر فقد رد عليه بان الاماتة انما تكون بعد سابقة الحياة ولا حياة فى اطوار النطف و بانه قول شذوذ من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين (هذا والاحاديث) الصحيحة (الدالة عليه) اى على عذاب القبر (اكثر من ان تحصى بحيث تواتر القدر المشترك) وان كان كل واحد منها من قبيل الآحاد منها انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان فى كبير بل لان احدهما كان لايستبرئ من البول واما الثانى فكان يمشى بالنميمة ومنها قوله استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله فى سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها ضلوعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مسئلة ملكين ايضا وتسميتهما منكرا ونكيرا مأخوذة من اجماع السلف واخبار مروية عن النبى عليه السلام (احتج المنكر بقوله تعالى لايذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا فى القبر لذاقوا موتتين ❁ الجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير فى فيها للجنة اى لايذوق اهل الجنة فى الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم) كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة فى الآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسئلة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم فى الجنة على سبيل التعليق بالمحال كأنه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا فى الجنة الموت لكنه لا يمكن بلاشبهة فلا يتصور موتهم فيها (و) قد يقال (الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة) وان كانت الصيغة صيغة الواحد (نحو ان الانسان لفى خسر وليس فيها نفى تعدد الموت) لان الجنس يتناول المتعدد ايضا (فهذا) الذى ذكروه من الآية واجبنا عنه (معارضة ما احتججنا به من الآيتين) ثم انهم بعد المعارضة (قالوا انما يمكن العمل بالظواهر) التى تمسكتم بها (اذا لم تكن مخالفة للمعقول) فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها (ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب و يبقى مصلوبا الى ان تذهب اجزاؤه ولانشاهد فيه احياء ولامسئلة والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة) ظاهرة (وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه فى بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق) حتى تفتت (وذرى اجزاؤه).

٢ الى سبب صادر عن الفاعل فلا ينافى كونه فاعلا له فان افعال البارى تعالى صادرة عنه تعالى بمرجح يكون منه مع انها افعاله تعالى اتفاقا

قوله واجتماع المثلين محال) اذا كان مبنى الدليل هذه الاستحالة لم يكن له اختصاص بالقدرة الحادثة كما يتبادر من سياق كلامه بل يجرى فى افعاله تعالى على القول بالتوليد فيها

قوله وذلك محال ضرورة) جوابه منع استحالته نعم هو خلاف ماجرى عليه عادة الله سبحانه

قوله ويحتمل الكلام وجها آخر) الفرق بين الوجهين ظاهر فان المباشر والمتولد فى الوجه الاول متغايران بالشخص يقع المباشر عند عدم السبب ويقع المتولد عند وجوده وفى الوجه الثانى يتحدان به بالذات يقع تارة بالمباشرة واخرى بالتوليد ولايخفى ان لفظ العين فى الوجه الثانى على ظاهره وفى الوجه الاول محمول على المثلية اواريد به العينية بحسب الماهية نظيره ان يقال زيد عين عمرو فى الماهية اى ماهيتهما متحدة

قوله ثم تذكر النظر) اى بلاقصد التذكر

قوله بل مقدورا مباشرا بالقدرة) اى الحادثة والا لم يكن مقدورا للعبد كما لو كان متولدا من تذكر النظر فيمتنع التكليف بها لكن يرد عليه انه يخالف ماذكره من الفرع الاول وهو ان المتولد من السبب المقدور يمتنع ان يقع مباشرا باتفاق المعتزلة فتأمل

قوله وخرجت عن ان تكون مأمورا بها) فيه دفع يمنع بطلان التالى اعنى امتناع التكليف بها بناء على ان التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل وقد اوضحناه فى رابع مقاصد النظر فلينظر فيه .

قوله وجواب الثانى لانسلم الخ) اعترض عليه بان صحة النظر لايمنع نفس الشبهة المانعة وانما يمنع صحة الشبهة والجواب ان الكلام فى تذكر النظر الصحيح الواقع فى القطعيات ولاشك ان الشبهة العارضة لايمنع العلم حينئذ وان لم يتبين عند الناظر وجه فسادها بعينها كما مر فى الموقف الاول

قوله ومن توليدهما فى الحدوث توليدهما فى البقاء الخ) فيه نظر اذ توليد الاعتماد حال الحدوث للحركة من المبدأ وحال البقاء للحركة من الوسط ولا يمكن مثله فى المجاورة فان التأليف لايتعدد ولا فى الوهى فلان الالم واحد وان دام ولو سلم فالوهى متحقق عند البرء مع ٢

المنفتة (فى الرياح العاصفة شمـالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسئلته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب فى التفصى عن هذا فقالوا) اى القاضى واتباعه (فى صورة المصلوب لابعد فى الاحياء والمسئلة مع عدم المشاهدة كما فى صاحب السكتة) فانه حى مع انا لانشاهد حياته (وكما فى رؤية النبى جبريل عليهما السـلام وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عنهم) وقال بعضهم لابعد فى رد الحياة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمسئلة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا (واما الصورة الاخرى) يعنى بها مايشمل الثانية والثالثة اذهما من واد واحد (فان ذلك) اى التمسك بها (مبنى على اشتراط البنية) فى الحياة (وهو ممنوع عندنا) كما مر (فلابعد فى ان تعاد الحياة الى الاجزاء) المتفرقة (او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العـادة غير ممتنعة فى مقدور الله تعـالى) كما سلف تقريره

﴿ المقصد الثانى عشر ﴾ فى ان جميع ماجاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء) كلها (حق) بلا تأويل عند اكثر الامة (والعمدة فى اثباتها امكانها فى نفسها اذ لايلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق عنها واجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخـالف ونطق به الكتاب نحو قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسؤلون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) فقـد ثبت بماذكر الصراط والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذى هو قريب من الحساب (وقوله فسوف يحاسب حسابا يسيرا مع الاجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب) فهذا الاجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب (وقوله فامامن اوتى كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك)فقد ثبت بها قراءة الكتب (وقوله يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون) فتحققت به شهادة الاعضاء (وقوله انا اعطيناك الكوثر) فانه يدل على الحوض (مع قوله) عليه السلام يعنى انه نطق بماذكرناه الكتاب مع السنة ايضا كقوله عليه السلام (لاصحابه وقد قالوا له اين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط اوعلى الميزان اوعلى الحوض وكتب الاحاديث طافحة) اى ممتلئة جدا (بذلك) الذى ادعينا كونه حقا (بحيث تواتر القدر المشترك) ولم يبق للمنصف فيه اشتباه (واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه) جميع الخلائق (المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبـائى فيه نفيا واثباتا) فنفاه تارة واثبته اخرى وذهب ابوالهذيل وبشر بن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه (قالوا) اى المنكرون (من اثبته) بالمعنى المذكور (وصفه بانه ادق من الشعر واحد من غرار السيف) اى حده (كما ورد به الحديث و) انه على تقدير كونه كذلك (لايمكن) عقلا (العبور عليه وان امكن العبور لم يمكن الامع مشقة عظيمة (ففيه تعذيب المؤمنين ولاعذاب عليهم يوم القيمة) وحينئذ وجب ان يحمل قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها (الجواب القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين) بحيث لايلحقهم تعب ولانصب (كما جاء فى الحديث فى صفات الجائزين عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يجر على وجهه ☼ واما الميزان فانكره المعتزلة عن آخرهم) الا ان منهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر قالوا يجب حمل ماورد فى القرآن من الوزن والميزان عـلى رعاية العـدل والانصـاف بحيث لايقع فيه تفـاوت اصـلا لاعـلى آلة الوزن الحقيق وذلك (لان الاعمـال اعراض) قد عدمت فلايمكن اعادتها (وان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذلاتوصف) الاعراض (بالخفة والثقـل) بل هما مختصان بالجواهر (وايضا فالوزن للعلم بمقدارها وهى معلومة لله تعالى) بلاوزن (فلافائدة فيه فيكون قبيحا تنزه عنه الرب تعالى والجواب انه ورد فى الحديث) حين سئل النبى عليه السلام كيف توزن الاعمال (ان كتب الاعمال) وصحفها (هى التى توزن وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلى) فيما لافائدة فيه (قد مر مرارا ●

٢ انتفاء الالم ولايرد على المعتزلة ما اورده الآمدى لظهور الفرق

قوله لزمهم ذلك فى جميع الاسباب المولدة) قد عرفت مما ذكرنا آنفا ان البداهة او النظر قد يوجب الاشتراط فى البعض كما فى الوهى ويحيل فى البعض كما فى الاعتماد فلايلزمهم ماذكر فى جميع الاسباب المولدة

قوله على ان المستقل بالاماتة والاحياء الخ) ذكر الاحياء فى صدد بيان لزوم خرق الاجماع اما على سبيل الاستطراد او ايمـاء الى انه يلزم بعض المعتزلة خرق الاجماع على استقلاله تعالى بالاحياء ايضا لان منهم من يدعى ان نسبة القدرة الى الضدين على السوية كالجبائى فاذا اعترف بكون الموت المتولد من الجرح مقدورا للجارح لزمه ان يعترف بان الحياة ايضا مقدورة له

قوله قال الله تعالى هو يحيى و يميت) فان المستفاد من الآية صدور جميع الاحياء والاماتة منه تعالى كما عرف من قولهم فلان يعطى ويمنع على ماحقق فى كتب المعانى

قوله والاحصل ذلك الخ) منقوض بعدم حصول الالم بضرب الحجر مع ان الالم متولد من الضرب عندهم فليتأمل

قوله والجواب ان اختلاف الوهى) الاظهر فى العبارة ان يقال والجواب ان اختـلاف الالم كاختلاف الوهى لان النزاع وقع فى تولد الالم واعلم ان هـذا الجواب انما هو عن الاستدلال بالوجه المذكور واما لو استدل ابوهاشم على دعواه بترتب الالم على الوهى المترتب على الاعتماد فان ترتب فعل على آخر هو معنى التوليد احتيج الى الجواب الذى سيذكره بقوله وايضا فيبطله الخ لكنه ايضا غير تام كما ستطلع عليه

قوله وايضا فيبطله تفـاوت الالم) لايقـال الالمان المتولدان من الوهيين متساويان فاما الزائد فى احدهما فمن خلق الله تعـالى لانا نقول امكن ان يقـال مثله فى الالم بتقـدير تولده من الاعتماد

قوله ومايحصـل بذنابة العقرب) اى بابرتها نقل من الشـارح ان الصغانى ذكرها فى العباب فى ذنب فالعبارة بباءين موحدتين واما الجوهرى فقد ذكر فى باب النون مع الزاى المعجمة زبانيا العقرب قرناهـا فهى بالبـاء الموحدة والنون لكنهـا لاتناسب هذا المقام لان العقرب لاتلدغ بقرنها بل بابرتها

قوله اقل مما يحصل برأس الابرة) فيه منع

﴿ المرصد الثالث فى الاسماء ﴾

الشرعية المستعملة فى اصول الدين كالايمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة يسمونها اسماء دينية لاشرعية تفرقة بينها و بين الالفاظ المستعملة فى الافعال الفرعية (والاحكام) من ان الايمان هل يزيد و ينقص اولا ومن انه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة اولا (وفيه مقاصد ﴿ المقصد الاول ﴾ فى حقيقة الايمان اعلم ان الايمان فى اللغة) هو (التصديق) مطلقا (قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق) فيما حدثناك به (وقال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اى تصدق) و يقال فلان يؤمن بكذا اى يصدقه و يعترف به (واما فى الشرع وهو متعلق ما ذكرنا من الاحكام) يعنى الثواب على التفاصيل المذكورة (فهو عندنا) يعنى اتباع الشيخ ابى الحسن (وعليه اكثر الائمة كالقاضى والاستاذ) ووافقهم على ذلك الصالحى وابن الراوندى من المعتزلة (التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة فتفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا) فهو فى الشرع تصديق خاص (وقيل) الايمان (هو المعرفة فقوم بالله) وهو مذهب جهم بن صفوان (وقوم بالله و بما جاءت به الرسل) اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء (وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة وقالت طائفة) هو (التصديق مع الكلمتين و يروى هذا عن ابى حنيفة رحمه الله وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات) باسرها (فرضا) كانت (اونفلا وذهب الجبائى وابنه واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفترضة) من الافعال والتروك (دون النوافل وقال السلف) اى بعضهم كان مجاهد (واصحاب الاثر) اى المحدثون كلهم (انه مجموع هذه الثلاثة فهو) عندهم (تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ووجه الضبط) فى هذه المذاهب الثمانية (ان الايمان لايخرج باجماع المسلمين (عن فعل القلب و) فعل (الجوارح فهو) حينئذ (اما فعل القلب فقط وهو المعرفة) على الوجهين (او التصديق) المذكور (واما فعل الجوارح فقط وهو اما اللسان) اى فعله (وهو الكلمتان اوغيره) اى غير فعل اللسان (وهو العمل بالطاعات) المطلقة او المفترضة (واما فعل القلب والجوارح معا و الجارحة اما اللسان) وحده (اوسائر الجوارح) اى جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها (لنا) على ما هو المختار عندنا (وجوه ﴿ الاول الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب فى قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنه) اى ومما يدل على محلية القلب للايمان (الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب) وكونها فى اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منهم (و يؤيده دعاء النبى صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبى على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه) واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذى من ضرورته المعرفة وذلك لان الشارع انما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ماهو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان فى الشرع مغيرا عن وضع اللغة لتبين للامة نقله وتغييره بالتوقيف كما تبين نقل الصلاة والزكاة وامثالهما ولاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك اولى ﴿ (الثانى جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح فى غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير) وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشئ لايعطف على نفسه ولا الجزء على كله (الثالث انه) اى الايمان (قرن بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) فاثبت الايمان مع وجود القتال (ومنه) اى ومما يدل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح (مفهوم قوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) فانه يستفاد منه اجتماع الايمان مع الظلم والالم يكن لنفى اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشئ لايمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والثانى باطل لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه (فان قيل فلم لاتجعلونه التصديق باللسان) يريد انكم اذا اثبتم النقل عن المعنى اللغوى وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب

٢ ذكرناه فى بحث اللذة والالم وهو ان ذبابة العقرب لسميتها تفرق تفريقا غير تفريق الابرة بدخول جرمها فاقلية الوهاء الحاصل بها من الوهاء بدخول جرم الابرة ممنوع

قوله المذكورة فى الكتاب)فيه ايماء الى انه ليس آخر الفروع المذكورة فى الابكار فان فيه فروعا اخر

قوله هل يمكن احداث الالم) يمكن ان يقال حاصله ان الواقع فيما نشاهده هو وقوع الالم من الله تعالى مقارنا للوهى فهل يجوز خلاف ما نشاهده بان يحدث الالم بلا وهاء ام لا فمن قال بان الترتب فى افعال الله تعالى يدل على التوليد وبانه لايجوز وقوع المتولد مباشرا لم يجوز ومن لم يقل جوزه فالعبارة الظاهرة على هذا التوجيه هى التى وقعت فى الكتاب لكن لايكون هذا الفرع حينئذ مبتنيا على مجرد الفرع الثانى كما لايخفى

قوله لعله انه لاينفعهم الخ) فيه دلالة على ان المعتزلة وان اوجبوا اللطف على الله تعالى لكن لايوجبونه اذا علم انه لاينفعهم

قوله لايقتضى امتناع الايمان) والا كان قبيحا لايسند اليه تعالى عندهم وقد يناقش فى ذلك بان ما ذكر يصلح سببا للامتناع باعتبار ان مبدء الوسم والمنع صفة فى قلوبهم مانعة فتأمل

قوله وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة) هذا مخالف لما نقل عن المصنف من انه يوافق الحكماء فى وقوع فعل العبد اذا كان اختياريا بقدرته وموافق لما مر هناك نقله من شرح المقاصد

قوله وحملوا الهداية على معناه الحقيقى) قيل عليه هذا مع قوله والمعتزلة اولوهما يشير الى ان الهداية حقيقة فى خلق الاهتداء باتفاق الفريقين وتفسيرها بالدلالة تأويل فالبحث عنها بانها باقية على حقيقتها اومؤولة بحث كلامى وهذا يخالف ما ذكره فى حاشية شرح المطالع من انه حقيقة فى الدلالة على ما يوصل الى المطلوب واحتج عليه بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى والجواب ان الغرض ههنا بيان الحقيقة الشرعية المرادة فى اغلب استعمالات الشارع والمذكور فى حواشى المطالع معناه اللغوى او العرفى فلا مخالفة ويمكن ان يدفع ايضا بان الهداية قد تتعدى الى المفعول الثانى بنفسها وقد تتعدى بواسطة الحرف وقد يفرق ٢

الكرامية (فان اهل اللغة لايعلمون من التصديق الا ذلك قلنا اوفرض عدم وضع صدقت لمعنى) بل كان مهملا (او) فرض (وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به) على ذلك التقدير (مصدقا) بحسب اللغة (قطعا فالتصديق اما معنى هذه اللفظة اوهذه اللفظة لدلالتها على معناها) واياما كان (فيجب الجزم بعلم العقلاء) من اهل اللغة (ضرورة بالتصديق القلبي) فكيف يقال انهم لايعلمون الا اللسانى (ويؤيده) اى يؤيد ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب (قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب آمنا الآية) فقد اثبت فى هاتين الآيتين التصديق اللسانى ونفى الايمان فعلم ان المراد به التصديق القلبي دون اللسانى (احتج الكرامية بانه تواتر ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما لايستفسرون عن علمه) وتصديقه القلبي (وعمله فيحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين) فعلمنا انه الايمان بلاعلم ولاعمل (الجواب معارضته بالاجماع على ان المنافق كافر) مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين (و) معارضته (بنحو قوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا و) حله بان يقال (لانزاع فى انه) اى التصديق اللسانى (يسمى ايمانا لغة) لدلالته على التصديق القلبي (و) لافى (انه يترتب عليه) فى الشرع (احكام الايمان ظاهرا) فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي امر خفى لايطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بلاسترة فيناط به الاحكام الدنيوية (وانما النزاع فيمابينه و بين الله) اى النزاع فى الايمان الحقيقى الذى يترتب عليه الاحكام الاخروية (ثم نقول) لهم (يلزمكم ان من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فمنعه) منه (مانع من خرس وغيره) كخوف من مخالف (ان يكون كافرا وهو خلاف الاجماع * احتج المعتزلة بوجوه منها مايدل على اثبات مذهبهم ومنها مايدل على ابطال مذهب الخصم * القسم الاول اربعة * الاول فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان امان فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة واقام الصلاة وايتاء الزكاة وذلك دين القيمة) اذ لايخفى ان لفظة ذلك اشارة الى جميع ماتقدم من الواجبات على معنى ذلك الذى امرتم به دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين (واما ان الدين هو الاسلام فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام * واما ان الاسلام هو الايمان فلان الايمان لوكان غير الاسلام لماقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولاستثناء المسلمين من المؤمنين فى قوله فاخرجنا من كان فيها الآية) يعنى ان كلمة غير فى قوله فاوجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فاوجدنا فيها اى فى تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هى استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا من المؤمنين الابيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام (قلنا لفظ ذلك) فى تلك الآية (اشارة الى الاخلاص) الذى يدل عليه لفظ مخلصين لاالى المذكورات (لانه واحد مذكر فلايصلح) ان يكون (اشارة الى الكثير والمؤنث) فان اكثر المذكورات مؤنث (وهو) اى جعله اشارة الى الاخلاص (اولى من تقدير الذى ذكرتم) والظاهر المطابق لنهاية العقول ان يقال من تقدير الذى امرتم به اوالذى ذكر (اذ فيه) اى فى كونه اشارة الى الاخلاص (تقرير اللغة) على اصلها وفى كونه اشارة الى المذكور مطلقا اخراجها عنه (هذا) كامضى (و) اما المقدمة (الثالثة) وهى ان الاسلام هو الايمان فهى (انما تصح) وتثبت بالدليل الاول (لوكان الايمان دينا غير الاسلام) لان الآية انما دلت على ان كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لاعلى ان كل شئ مغاير له غير مقبول فالاتحاد بين الاسلام والايمان انما يثبت بهذه الآية اذا ثبت كون الايمان دينا (وفيه مصادرة لاتخفى) لان كون الايمان دينا اى عمل الجوارح الذى هو الاسلام فى قوة كونه عين الاسلام فاثبات الثانى بالاول يكون دورا من قبيل اخذ المطلوب فى اثباته واواقتصر على منع كونه دينا اذهو فى قوة اول المسئلة اعنى كون الايمان عمل الجوارح لكان اولى واما قضية الاستثناء فانها تدل على تصادق المسلم والمؤمن دون الاسلام والايمان الايرى ان الضاحك يصدق على الباكى ولا

---

٢ بينهما بان معنى الاول الايصال الى المطلوب ولايكون الافعل الله تعالى فلايسند الا اليه ومعنى الثانى الدلالة على مايوصل فيسند الى القرآن تارة نحو قوله تعالى يهدى للتى هى اقوم والى النبى اخرى نحو انك لتهدى الى صراط مستقيم والمراد بالهداية فى قوله ههنا وحملوا الهداية الخ هو المتعدى بنفسه وفى حواشى المطالع هو المتعدى بالحرف فانه حمل الهداية فى قول مصنفه ويسلك هدايا الهداية عليه لكثرة استعماله والالا يلغوا الفقرة الثانية كما انه المراد فى الآية الكريمة اعنى واما ثمود فهديناهم وهذا الجواب وان كان لايخلو عن تكلف الاان ارتكابه لتوجيه الكلام ليس اول قارورة كسرت فى الاسلام

قوله فلايتصور طلبها) فان قلت امثال ماذكر انما هو لطلب التثبيت والدوام قلت لامعنى لطلب التثبيت على الدعوة وهو ظاهر

قوله ولايستقدمون) معطوف على مجموع الشرط والجزاء لاعلى الجزاء وحده اذلايتصور الاستقدام عند مجيئه فلاوجه لتقييده بالشرط هذا هو المشهور وقد ذكرنا فى حواشى المطول انه يجوز عطفه على الجزاء ايضا بناء على ان يكون معنى قوله تعالى لايستأخرون ساعة ولايستقدمون لايستطيعون تغييره على نمط قوله تعالى ولارطب ولايابس الافى كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمة فارد على سوداء ولابيضاء وقد يجاب عن الاستدلال بالآيتين بجواز ان يراد بالاجل فيهما الاجل الثابت ولايعارض قسمة الاجل الى الثابت والمعلق وانت خبير بانه تخصيص بلادليل وضرورة فلايسمع فان قلت قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده يدل على تعدد الاجل لان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى قلت ممنوع لقوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وقوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل آية ومثله اكثر من ان يحصى ولوسلم فلعل المراد بهما اجل الدنيا واجل الآخرة

قوله لما قالوا به) قدر جواب لوائلا يتوهم تعلقها بماقبلها فانه فاسد من جهة المعنى ولذا لم يقدره من جنس ماقبلها

قوله وبيان ذلك انه لماحكم العادة الخ) المفهوم من هذا البيان هو انهم لم ينسبوا الموت فى كلتا الصورتين اليه تعالى بل فرقوا بان نسبوا موت الجم الغفير بقتلهم فى ساعة الى القاتل ٢

تصادق بين الضحك والبكاء فضلا عن الاتحاد (الثانى) من تلك الوجوه قوله تعالى (وما كان الله ليضيع ايمانكم اى صلاتكم الى بيت المقدس) وذلك لنزول الآية بعد تحويل القبلة دفعا لتوهم اضاعة صلوات كانت اليه (قلنا بل التصديق بها) اى لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التى توجهتم فيها الى بيت المقدس وما ترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم حينئذ تغيير اللفظ عن معناه الاصلى وان سلم ان المراد الصلاة جاز ان يكون مجازا وهو اولى من النقل الذى هو مذهبكم (الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن) فيكون ترك المنهى داخلا فى الايمان وانما قلنا هو ليس بمؤمن (لانه يخزى) يوم القيامة (لقوله تعالى فيهم ولهم) فى الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون اى (ولهم فى الآخرة عذاب النار) فالمذكور فى الكتاب معنى القرآن لا نظمه (مع قوله تعالى) حكاية على سبيل التصديق والتقرير (ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته) فان هذين القولين معا يدلان على ان قاطع الطريق يخزى يوم القيامة (والمؤمن لا يخزى) فى ذلك اليوم (لقوله تعالى يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه قلنا) عدم الاخزاء لا يعم المؤمنين جميعا بل (هو مخصوص بالصحابة) كما يدل عليه لفظ معه (ولا قاطع طريق فيهم) فلا يتم هذا الاستدلال وايضا يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم يسعى بين ايديهم وحينئذ جاز ايضا ان يكون المؤمن مخزى فى يوم القيامة بادخاله فى النار وان كان مآله الخروج منها (الرابع نحو قوله عليه السلام لا يزنى الزانى وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا مبالغة) على معنى ان هذه الافعال ليست من شأن المؤمن كانها تنافى الايمان ولا تجامعه ويجب الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوى (ثم انها) اى الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلا فى الايمان (معارضة بالاحاديث الدالة على انه) اى مرتكب الزنا مثلا (مؤمن وانه يدخل الجنة حتى قال) النبى عليه السلام (لابى ذر لما بالغ فى السؤال عنه وان زنى وان شرق على رغم انف ابى ذر ❊ القسم الثانى ❊ من القسمين السابقين (الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهى ثلاثة ❊ الاول لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا المؤمن من آمن فى الحال او فى الماضى لا لانه حقيقة فيه) وان امكن ان يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة فى المشتقات (بل لان الشارع يعطى الحكمى حكم المحقق والا) اى وان لم يكن الامر كما ذكرناه (ورد عليهم مثله فى الاعمال) فان النائم والغافل ليسا فى الاعمال المعتبرة فى الايمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص الا بان الحكمى كالمحقق (الثانى من صدق) بما جاء به النبى (و) مع ذلك (سجد للشمس ينبغى ان يكون مؤمنا والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق) اى سجوده لها يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود لغير الله داخل فى حقيقة الايمان (حتى لو علم انه لم يسجدها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية) بل سجدها وقلبه مطمئن بالتصديق (لم نحكم بكفره فيما بينه و بين الله) وان اجرى عليه حكم الكفر فى الظاهر (الثالث) قوله تعالى (وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون) فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك (والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لان التوحيد مما علم مجيئه به) فلا يكون الايمان عبارة عن ذلك التصديق (قلنا ذلك) الذى ذكرتموه (مشترك الالزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا) وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون ايمانا (ثم) نقول فى حله (ان الايمان المعدى بالباء هو التصديق) ولم يقصد به فى الآية التصديق بجميع ما علم مجيئه فى الدين بل بما قيد به ظاهرا وهو الله (والتصديق بالله لا ينافى الشرك اذ اعلله بوجوده وصفاته) الحقيقية (لا بالتوحيد) الذى هو من الصفات السلبية وحاصله ان الايمان فى اللغة هو التصديق مطلقا وفى الشرع هو التصديق مقيدا بامر مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة والمذكور فى الآية محمول على معناه اللغوى واعلم ان الامام الرازى قرر فى النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك فالايمان الذى لا يجامع الشرك وجب ان يكون مغايرا للتصديق ثم اجاب عنه بان ذلك حجة عليكم لان افعال الواجبات قد تجامع الشرك والايمان لا يجامعه

ثم ليندفع عنهم شبهة القدح فى المعجزات ونسبوا موت جماعة قليلة فى لحظة اليه سبحانه لعدم المحذور فى هذه النسبة وهو القدح فى المعجزات لكونه غير خارق للعادة ولولا ذلك المحذور لنسبوا الكل اليه وفيه نظر لان هذا شرح لا يطابق المشروح فان المفهوم من قول المصنف ذهب جماعة منهم الى ان ما لا يخالف العادة واقع بالاجل منسوب الى القاتل ومن سياق كلامه الى هذا القول انهم قائلون بان النسبة فى كلتا الصورتين الى القاتل غاية الامر ان الموت فى صورة موت الجماعة القليلة فى لحظة واقع بالاجل وفى صورة الجم الغفير لا بالاجل وهذا الفرق تحكم بحت لا يدعو اليه داع اذ لا يلزم القدح فى المعجزات على تقدير انتفائه لانه لما كان موت الجم الغفير منسوبا عندهم الى القاتل لم يكن فعلا لله تعالى سواء كان بالاجل اولا بالاجل فيلزم القدح احتاج الى دفعه بالفرق بكون الموت فى احدى الصورتين بالاجل وفى الاخرى لا به اللهم الا ان يقال اذا كان موت الجم الغفير فى ساعة بالاجل يكون لله تعالى دخل فيه فى الجملة وان كان منسوبا الى القاتل فيلزمهم القدح فى المعجزات سواء نسب موت الجم الغفير بالقتل اليه تعالى او الى القاتل وسواء قيل انه بالاجل اولا به على ان انتفاء المقارنة لدعوى النبوة يميزه عن المعجزة فتأمل

قوله لان مثله يقع فى الوباء) ذكر فى تاريخ الجزرى انه كان فى سنة تسع وستين طاعون عظيم بالبصرة ثم نقل عن المدائنى انه قال حدثنى من ادركته قال كان ثلثة ايام فمات فى كل يوم سبعون الفا وقيل مات فيه عشرون الف عروس واصبح الناس فى الرابع ولم يبق الا اليسير وصعد ابن عامر يوم الجمعة وما فى الجامع سوى سبعة رجال وامرأة فقال ما فعلت الوجوه فقيل تحت التراب ايها الامير

قوله ليس ما ذكره تحديدا للرزق الخ) فاندفع امور الاول اطلاق لفظ الكل فى التعريف فانه لاحاطة الافراد والتعريف للماهية الثانى خروج رزق البهائم عنه الثالث خروج المشروبات لعدم الاكل محمد

قوله بل هو نفى الخ) فذكر العبد لان الحلال والحرام انما يطلقان على الرزق بالنسبة الى المكلف وذكر الكل لافادة الشمول صريحا لكن يرد ٣

فدل على ان فعل الواجبات ليس بايمان وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الالزام لا على ما فى الكتاب (احتج الآخرون) القائلون بان الايمان فعل الطاعات باسرها والقائلون بانه مركب من التصديق والاقرار والعمل جميعا (بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق ❊ الجواب ان المراد شعب الايمان قطعا لا نفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا فى اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع) فلا بد فى الحديث من تقدير مضاف والمصنف لم يورد دليل القائلين بان الايمان هو المعرفة او التصديق مع الاقرار

❊ المقصد الثانى ❊ فى ان الايمان هل يزيد وينقص اثبته طائفة ونفاه آخرون قال الامام الرازى وكثير من المتكلمين هو) بحث لفظى لانه (فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه لا يقبل التفاوت) لا بحسب ذاته (لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو) اى احتماله (ولو بابعد وجه ينافى اليقين) فلا يجامعه ولا بحسب متعلقه لانه جميع ما علم بالضرورة مجئ الرسول به والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا (وان قلنا هو الاعمال اما وحدها او مع التصديق (فيقبلهما وهو ظاهر والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين) اى بحسب الذات وبحسب المتعلق (الاول القوة والضعف) فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا (قولكم الواجب اليقين والتفاوت) لا يكون الا (لاحتمال النقيض قلنا لا نسلم ان التفاوت لذلك) الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض (ثم ذلك) الذى ذكرتموه (يقتضى ان يكون ايمان النبى وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول) اى ذلك الذى ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة ولقول (ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى) فانه يدل على قبول التصديق اليقينى للزيادة كما سلف تقريره (والظاهر ان الظن الغالب الذى لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين) فى كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فكون التصديق الايمانى قابلا للزيادة واضح وضوحا تاما (الثانى) من وجهى التفاوت اعنى ما هو بحسب المتعلق ان يقال (التصديق التفصيلى فى افراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال) يعنى ان افراد ما جاء به متعددة وداخلة فى التصديق الاجمالى فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزأ من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الايمان (والنصوص) كنحو قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا (دالة على قبوله لهما) اى قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثانى كما ان نص قوله ولكن ليطمئن قلبى دل على قبوله لهما بالوجه الاول ❊ المقصد الثالث ❊

فى الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول فى بعض ما علم مجيئه ضرورة فان قيل فشاد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا) اذا كان مصدقا له فى الكل وهو باطل اجماعا (قلنا جعلنا الشئ) الصادر عنه باختياره (علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك) اى بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر فى سجود الشمس لا يقال اطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل لانا نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه صلى الله عليه وسلم كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد (وهو) اى الكفر (عند كل طائفة مقابل ما فسر به الايمان) كما هو عندنا مقابل لما فسرناه به فمن قال الايمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا (فقالت الخوارج كل معصية كفر) وقد ابطلناه (وقالت المعتزلة المعاصى) اقسام (ثلاثة اذ منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز و) الجهل (برسالة رسوله كالقاء المصحف فى القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك) وكسب الرسول والاستخفاف به (فهو كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج) مرتكبه (الى منزلة بين المنزلتين) اى الكفر والايمان

٢ ان التعرض للاكل حينئذ مستدرك سواء حمل على ظاهره او جعل مجازا عن مطلق الطعم ليتناول المشروب والظاهر ان كلام المصنف موافق لما نقله الشارح بقوله وقال بعضهم لكن ينبغى ان يريد بالعبد الحيوان مطلقا على التغليب لانه لا قائل بكون الرزق مخصوصا بالانسان

قوله وهو خلاف الاجماع) ابطل اللازم بكونه خلاف الاجماع لا بقوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها كما ذكر فى تفسير القاضى وغيره لان المعتزلة اجابوا عنه بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه بسوء اختياره وهذا وان سهل دفعه بان يفرض ان الله تعالى لم يسق اليه شيئا من المباح لكن النقض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما قوى والجواب بان معنى الآية والله اعلم وما من دابة يتصف بالمرزوقية الا على الله رزقها وعلى تقدير تسليم كون المعنى هذا مشترك الدفع فان من اكل الحرام طول عمره لم يتصف بالمرزوقية عند الخصم المخصص للرزق بالحلال

قوله الخامس فى الاسعار الخ) الظاهر ان هذا بحث لغوى لا كلامى اذ لا نزاع فى ان تعليل الاجناس وتكثير الرغبات من الله تعالى ولا فى ان تعيين المبيع والثمن من العبد وانما النزاع فى اطلاق السعر لكن لما ورد فى الحديث تعرضوا له

قوله لايهامه اضافة غير الملك) اى اضافة الزوجات والاولاد من حيث انها زوجات واولاد لا اضافة الملك

قوله عند من اثبتها) وهم معتزلة البصرة كما ذكرناه فى بحث الارادة

قوله كاره للمعاصى والكفر) قال فى شرح المقاصد يلزم من هذا ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يصبر على هذا رئيس قرية من عباده وانت خبير بان الظاهر انه لا يصبر على خلاف رضاه ايضا مع ان اهل السنة جوزوه فى حق البارى تعالى فالحق ان قياس الغائب على الشاهد فيما ذكر مما لا وجه له كيف وصبر الله تعالى وحلمه بحر لا نهاية له فكيف يقاس فى السعة والاحاطة على صبر عباده الذى هو بمنزلة القطرة منه نعم ما اراده الله تعالى ارادة تامة لا يتخلف عنها واما ما اراده ان يفعله العبد برغبته واختياره ابتلاء له ففى عدم جواز تخلفه بحث ظاهر

على معنى انه (لا يحكم على صاحبها بالكفر اساً) ما اتصف به من (اعماله) الصالحة (ولا بالايمان لايهامه عدم التصديق) بل يحكم عليه بالفسق (ويعبر عنها) اى عن المعاصى المخرجة الى تلك المنزلة (بالكبائر) كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرها واول من احدث القول بهذا الاخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد (ومنها ما لايخرج) اى قسم لايخرج (ككشف العورة والسفه ويسمى بالصغائر) ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان (وسنزيده) اى نزيد ما ذكرناه فى هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة (بيانا فى المقصد الذى يتلوه ❋ تذنيب ❋ فى تفصيل الكفار) فنقول (الانسان اما معترف بنبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم اولا والثانى اما معترف بالنبوة فى الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم) كالمجوس (واما غير معترف بها) اصلا (وهو اما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة اولا وهم الدهرية) على اختلاف اصنافهم (ثم انكارهم لنبوته صلى الله عليه وسلم اما عن عناد) وعذابه مخلد اجماعا (واما عن اجتهاد به بلا تقصير فالجاحظ والعنبرى على انه معذور وعذابه غير مخلد وقد عرفت انه مخالف لاجماع من قبلهما (و) الاول هو (المعترف بنبوته عليه السلام اما مخطئ فى اصل) من المسائل الاصولية (وسنبين) فى المقصد الخامس (انه ليس بكافر اولا) يكون مخطئا فى عقائده المتعلقة باصول الدين (وهو اما) ان يكون اعتقاده (عن برهان وهو ناج باتفاق او عن تقليد وقد اختلف فيه فمن قال انه ناج) بهذا الاعتقاد التقليدى (فلان النبى صلى الله عليه وسلم حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج) به (فلان التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه) اى العلم بدلالة المعجزة على صدق النبى (يتضمن العلم بما يجب اعتقاده) فى ذات الله تعالى وصفاته وافعاله فمن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها (وان لم يمكن له تنقيح الادلة وتحريرها) فان ذلك ليس شرطا فى العلم والخروج عن التقليد فمن لم يكن عالما بها بادلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلدا محضا لم يكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل الآخرين الذين حكم النبى باسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علما اجماليا كما مر فى قصة الاعرابى لا من المقلدين تقليدا محضا ❋ (المقصد الرابع) ❋ فى ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلاة) اى من اهل القبلة (مؤمن وقد تقدم بيانه فى مسئلة حقيقة الايمان وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبهتهم ذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصرى الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر ❋ حجة الخوارج وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون) فان كلمة من عامة فى كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق وايضا فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق لم يحكم بما انزل الله (قلنا) الموصولات لم توضع للعموم بل هى للجنس تحتمل العموم والخصوص فنقول (المراد من لم يحكم بشئ مما انزل الله اصلا) ولا نزاع فى كونه كافرا (او) نقول المراد بما انزل الله (هو التوراة بقرينة ما قبله وهو انا انزلنا التوراة الآية وما تاغيره متعبدين بالحكم بها فيختص اليهود) فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتوراة ونحن نقول بموجبه ❋ (الثانى) من تلك الوجوه قوله تعالى (وهل يجازى الا الكفور) فانه يدل على ان كل من يجازى فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فيكون كافرا (قلنا) هو (متروك الظاهر) لان ظاهره حصر الجزاء فى الكفور وهو متروك قطعا (اذ يجازى غير الكفور وهو المثاب) لان الجزاء يعم الثواب والعقاب (و) ايضا ذلك الحصر متروك (لقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الآية اعنى قوله ذلك جزيناهم بما كفروا فالمعنى وهل يجازى ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز ان يجازى جزاء مغايرا لما يختص بالكافر ❋ (الثالث قوله تعالى بعد ايجاب الحج ومن كفر) اى لم يحج (فان الله غنى عن العالمين) فقد جعل ترك الحج كفرا (قلنا المراد من جحد وجوبه) ولا شك فى كفره ❋ (الرابع) قوله تعالى حكاية عن موسى وهارون انا قد اوحى الينا (ان العذاب على من كذب وتولى) فانه يدل على انحصار العذاب فى المكذب وهو كافر ولا شك

قوله وخالق الشئ بلا اكراه مريد له) فيه بحث لان الخالق المطلق لا يدل على الارادة لاحتمال الايجاب والخالق بالقدرة يدل لكن يؤول هذا الدليل حينئذ الى الدليل الثانى وايضا يكون قوله بلا اكراه مستدركا والجواب ان المراد الخالق بالقدرة لكن نفى الاكراه بعد ثبوت القدرة يكفى فى اثبات الارادة ولا يلاحظ ههنا ان مخصص بعض المقدورات بالوقوع هو الارادة بخلاف الوجه الثانى فان مثبت الارادة فيه هو هذا

قوله قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى) فائدة الحاق هذا الكلام دفع ما يقال من ان الارادة مرجحة فى فعل المريد لا فى فعل الغير فعلى تقدير كون افعال العباد مخلوقة لهم لا يحتاج الى ارادته تعالى اعنى التخصيص فيها

قوله وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر الخ) فيه بحث لان هذا انما يرد على توجيه كلام المصنف فى حمل احد الطرفين فيه على الاحد الغير المعين واما لو حمل على احدهما معينا اعنى الطرف المستحيل فلا اذ عدم تصور الصفة المرجحة فى الطرف الممتنع ظاهر بخلافه فى الطرف الواجب فان الوجوب اثر العلم والعلم يتبع الوقوع والوقوع اثر الارادة القديمة فليتأمل

قوله فى معرض تعظيم الله تعالى) لا يخفى ان هذا كلام خطابى وايجاد الاجرام العظام من السموات والارضين وما بينهما من الذوات بل كل ما دخل تحت الامكان غير الحركات الجزئية والاعراض البشرية المحسوسة امر عظيم فيه تعظيم واعلاء شان.

قوله وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الخ) فيه بحث لان انعكاس الكلية كنفسها على طريقة القدماء مردود عند المتأخرين وهذا الاستدلال مبنى عليه فان قلت مردوديته باعتبار عدم كليته لا ينافى الاستدلال به فى المادة الجزئية قلت هذا حق فى نفسه لكن ينافى ما ذكره فى المقصد الرابع من المرصد الثالث فى اقسام العلم حيث رد قول المدعى فيه بعدم انعكاس الكلية كنفسها وقد اشير الى هذا هناك ايضا

قوله هل يطيعه ام لا) فيه اتيان المعادل بهل والنحاة يأبونه الا ان يحمل ام على المنقطعة كما فى قوله عليه السلام هل تزوجت بكرا ام ثيبا والمقام ٢

ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد (قلنا) هو ايضا (متروك الظاهر) ومخصوص (للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزاني مع انه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى) لايكذبون الله تعالى (وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب * الخامس قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لايصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى) فانه يدل على ان كل من يصلى النار فهو كافر (والفاسق) اي مرتكب الكبيرة (يصلاها) اي النار للآيات العامة الموعدة بدخولها (قلنا لعل ذلك نارخاصة) يعني ان الضمير في يصلاها عائد الى نار منكرة فلعل تنكيرها للوحدة النوعية فتكون نارا مخصوصة لايصلاها الا الكافر * (السادس قوله تعالى في حق من خفت موازينه الم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون و) حينئذ نقول (الفاسق ممن خفت موازينه) لقلة حسناته وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر (قلنا بل ثقلت) موازين الفاسق (بالايمان) فلا يندرج فيمن خفت موازينه * (السابع) قوله (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم (والفاسق ممن وجهه مسود) بالمعصية فيكون كافرا (قلنا لانسلم ان كل فاسق كذلك) اي مسود الوجه يوم القيامة فان الآية لاتقتضي ذلك (بل هي واردة في بعض الكفار) الذين كفروا بعد ايمانهم (لقوله اكفرتم بعد ايمانكم * الثامن انه) اي مرتكب الكبيرة (من اصحاب المشأمة وقال تعالى والذين كفروا بآياتنا هم اصحاب المشأمة) فدل على ان كل من كان من اصحاب المشأمة فهو كافر (قلنا هو) اي ماذكرتم من معنى الآية (من باب ايهام العكس) فانها تدل على ان كل من كفر كان من اصحاب المشأمة وذلك لاينعكس كليا كما توهمتموه (و) ايضا (ينتقض) استدلالكم بهذه الآية (بالزاني والسارق) المصدقين بما هو من ضروريات الدين فانهما من اصحاب المشأمة) مع عدم تكذيبهما * (التاسع) قوله تعالى (ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون وانه يقتضي حصر المبتدأ في الخبر) والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتدأ فيصدق حينئذ ان كل فاسق كافر (قلنا الحصر) الذي ذكرتموه (ممنوع) كونه مستفادا من الآية (لان الكافر ابتداء كذلك) اي فاسق لغة وان لم يطابق لفظ الفاسق في العرف الطارئ على الكافر فلا ينحصر الفاسق مطلقا فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل * (العاشر) قوله تعالى (انه لاييأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق آيس من روح الله) اي ثوابه (قلنا) كونه آيسا (ممنوع لرجاء) الحاصل له بسبب ايمانه * (الحادي عشر) قوله تعالى (انك من تدخل النار فقد اخزيته مع قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين) وتقريره ان الفاسق يدخل النار للآيات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزي للآية الاولى وكل مخزي كافر للآية الثانية (قلنا المفرد المحلى باللام) وهو الخزي ههنا (لاعموم له) عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر (او) نقول (المراد به) على تقدير عمومه (الخزي الكامل) فيلزم حينئذ انحصار افراده في الكافر لا انحصار افراد الخزي مطلقا فيه * (الثاني عشر) قوله تعالى (واما من اوتي كتابه بشماله) فيقول ياليتني لم اوت كتابيه (الى قوله انه كان لايؤمن بالله العظيم) والفاسق لايؤتى كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله اذ لاثالث هناك فيكون كافرا (قلنا ذكر قسمين) من الناس في ذلك اليوم اعني من يؤتى كتابه بيمينه ومن يؤتى بشماله (لايدل على عدم) القسم (الثالث) اذ يجوز ان لايؤتى بعضهم كتابه بايديهم بل يقرأ عليهم وليس في نظم التنزيل ماينافي ذلك (مع ان التخصيص ظاهر) اي ان سلمنا الانحصار في القسمين قلنا ان قوله انه كان لايؤمن بالله العظيم ليس عاما لكل من يؤتى كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون بالله اي مصدقون به فلا يندرجون في قوله انه كان لايؤمن * (الثالث عشر) الفاسق ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى (الا لعنة الله على الظالمين) الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون (قلنا يلزم) ماذكرتم تكفير الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم) فانه قال آدم وحواء ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى اني ظلمت نفسي وقال يونس اني كنت من الظالمين وحله ان يقال ماذكر بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم تكفير كل ظالم * (الرابع عشر قوله تعالى واما الذين فسقوا فمأواهم النار الآية) وتمامها كلما

---

٢ لايساعده كما لايخفى اللهم ان يحمل على مذهب ابن مالك وان كان مردودا كما حققناه في حواشي المطول

قوله فلانه اذا اتى العبد بالفعل الخ) فيه بحث لانه اذا لم يكن طالبا لفعله حقيقة لم يكن الصيغة امرا الا ظاهرا فيجوز ان يكون ذلك القول بالنظر الى ظاهر الحال لعدم الاطلاع على سرير المنال اللهم الا ان يقال المعلوم فيما نحن فيه ايضا تحقق صيغة الامر بالنسبة الى ايمان الكافر واما تحقق حقيقته اذا اعتبر فيه الاقتضاء حقيقة فقد لانسلم فان قلت اذا لم يتحقق حقيقة الامر يلزم ان لا يؤاخذ احد بترك الامتثال قلت لم لايجوز ان يكون المؤاخذة لترك الامتثال بما امر به ظاهرا اذ ليس له اطلاع على الحقيقة فتأمل

قوله اجيب بانه قد يأمر به الخ) فيه انه كلام على السند مع ان العاقل اذا علم حصول الفائدة بصورة الطلب لاحاجة له الى حقيقة الطلب

قوله ولايقال مطاع الارادة الخ) فيه ان هذا امر لفظي ولهذا لايقال مطاع النهي ومطاع الطلب

قوله قلنا الواجب هو الرضاء بالقضاء لابالمقضي) اعترض عليه بانه لامعنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضاء بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي فالصواب ان يجاب بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة عذابه كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم واجيب بان رضى القلب بفعل الله تعالى بل بصفته ايضا مما لاشك في صحته ثم ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق مقضي لا من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات ولما كان الرضى الاول هو الاصل والمنشأ للثاني اختار هذا الطريق فان قلت لافرق بين هذه الصفة وبين سائرها في وجوب الرضاء فالتخصيص تحكم قلت هذه الصفة تقتضي الخلق والشرور والآلام من آثارها فهي مظنة ان يعترض فيها العباد ويشمئزوا عنها فلدفع هذا الوهم قال الواجب الرضاء بالقضاء

قوله الرضاء ترك الاعتراض) اعترض عليه بان الرضاء صفة القلب ولهذا يقال رضي ٢

ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون فانه يدل على ان كل فاسق كافر (قلنا) ليس قوله واما الذين فسقوا باقيا على عمومه الظاهر لانه (يقتضى ان كل فاسق مكذب بالقيامة وانه باطل قطعا * الخامس عشر قوله تعالى يتساءلون عن المجرمين ما سلككم فى سقر الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين) فثبت بذلك ان كل مجرم داخل فى النار كافر ولا شبهة فى ان الفاسق مجرم يدخل النار (قلنا قدم جوابه) وهو ان الآية متروكة الظاهر والا لزم كون كل مجرم مكذبا بيوم القيامة وهو باطل قطعا * (السادس عشر قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق الذين اتقوا) اذ يعلم منه ان الانسان اما متق يساق الى الجنة او كافر يساق الى النار (و) الجواب عنه (قدم مثله) وهو ان ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث * (السابع عشر قوله عليه السلام من ترك صلاة متعمدا فقد كفر وقوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا الآحاد لا تعارض الاجماع) المنعقد قبل حدوث المخالفين * والثامن عشر ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله ايمان وعداوته كفر قلنا لا نسلم عدم الواسطة بين كل ضدين) فان السواد والبياض متضادان وبينهما واسطة فجاز ان يكون بين ولايته وعداوته واسطة * (احتج من زعم انه * اى مرتكب الكبيرة (منافق بوجهين * الاول * نقلى وهو (قوله عليه الصلوة والسلام آية المنافق ثلاث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره ان يخلع عليه خلعة نفيسة ثم اخلفه لم يخرج) بذلك (عن الايمان الى النفاق اجماعا) وقيل معناه ان هذه الخصال الثلاث اذا صارت معا ملكة لشخص كانت علامة لنفاقه واما بدون كونها ملكة فلا الا ترى ان اخوة يوسف وعدوا اباهم ان يحفظوا فاخلفوا وائتمنهم ابوهم فخانوا وكذبوا فى قولهم فاكله الذئب وما كانوا منافقين اتفاقا على ان العلامة الدالة على شئ قد لا تكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها * (الثانى) عقلى وهو (اى من اعتقد من العقلاء (ان فى هذا الجحر حية لم يدخل يده فيه فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قاله لا عن اعتقاد) وكذا الحال فيمن ارتكب الكبيرة (قلنا مضرة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لانها آجلة) وغير محققة (اذ يجوز التوبة والعفو فافترقا * احتج المعتزلة بوجهين الاول ان الفاسق ليس مؤمنا لما مر) من ان الايمان عبارة عن الطاعات (ولا كافرا بالاجماع لانهم) اى الصحابة ومن بعدهم من السلف (كانوا يقيمون عليه الحد) فى الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات (ولا يقتلونه ولا يحكمون بردته ويدفنونه فى مقابر المسلمين) مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل معه كذلك (وايضا فيلزم) من كون الفاسق كافرا (بينونة المرأة) عن زوجها (بمجرد رمى الزوج اياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض لانه ان صدق) الزوج (فهى كافرة) بارتكاب الزنا (وان كذب فهو كافر) بارتكاب قذف المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين (قلنا هو مؤمن وقدم الكلام فيه) فى بيان حقيقة الايمان * (الثانى ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع) عمرو (الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم) وفاقا (وايمانه مختلف فيه) اى الامة مجمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا فى كونه مؤمنا او كافرا (فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه قلنا قدم انه مؤمن قطعا ولا خلاف فيه ممن قبله) من الامة (بل قد اجمع) قبله (على انه) اى المكلف (اما مؤمن او كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع) المنعقد على الانحصار فى ذينك القسمين (فيكون باطلا) بلا اشتباه * المقصد الخامس * فى ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة) فان الشيخ ابا الحسن قال فى اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عليه السلام فى اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعى انه قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر فى كتاب المنتقى عن ابى حنيفة رحمة الله عليه انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازى مثل ذلك عن الكرخى

٢ بقلبه ولو قيل رضى بلسانه كان تعريضا بعدم الرضاء وترك الاعتراض دال عليه لانه نفسه فالتأييد المذكور انما يفيد مغايرة ترك الاعتراض للارادة لا مغايرة الرضاء لها فان الرضاء بالآلام غير مقدور للبشر ولم يؤمر به حقيقة بل امر بترك الاعتراض الدال عليه فالاولى ان يجاب بان الرضاء ارادة خاصة وهى الارادة على الاستحسان بترك الاعتراض ونفى الخاص لا يستلزم نفى العام ولك ان تقول المراد ان الرضاء هو ترك الاعتراض النفسانى وهو الانكار والاستقباح والمؤاخذة دليل هذا الاعتراض فليتأمل

قوله لانه خلاف الظاهر) فيه بحث وهو ان المعارضة بهذه الآيات انما يتم اذا قدر مفعول المشية فى الآية الاولى الاجتماع وفى الثانية الاهتداء واما لو قدر فى الاولى الجمع وفى الثانية الهداية كما هو المناسب لقاعدة العربية وهو ان مفعول المشية فى الشرط يترك لدلالة الجزاء عليه لان جمعهم على الهدى قسرهم عليه وكذا الهداية لانها بمعنى خلق الاهتداء لان الهداية بمعنى الاهتداء حاصلة وكلاه لو فهيما وبالجملة قد سبق ان المعتزلة قائلون بعدم جواز تخلف المراد عن الارادة فى افعال الله تعالى والجمع والهداية المذكورتان من تلك الافعال ولو تعلق بهما ارادته تعالى لوقعا فليس فى انتفاء مشيتهما مراغمة اصل الاعتزال فتأمل

قوله السابعة انما امرنا الشئ اذا اردناه الآية) فيه سهو اذ ليس نظم الآية على ما ذكره بل هو فى سورة النحل انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وفى سورة يس هكذا انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وليس ما ذكره موافقا لموضع من القرآن العظيم

قوله بان المعنى اذا اردنا تكوينه الخ) قيل هذا التقييد راجع الى مشية القسر وقد رد آنفا بانه خلاف الظاهر فلم ارتكبه ههنا اجيب بانه لدلالة خطاب التكوين عليه

قوله الموجود اما خير محض لا شر فيه اصلا) الشر بالذات عندهم عدم شئ من حيث هو مؤثر انى فقدان كمال الشئ واذا اطلق على امر موجود مانع عن الكمال كالبرد المفسد للثمار ٢

وغيره (والمعتزلة الذين) كانوا (قبل ابى الحسين تحامقوا فكفروا الاصحاب) فى امور سيأتيك تفصيلها
(فعارضه بعضنا بالمثل) فكفرهم فى امور اخرى ستطلع عليها (وقد كفر المجسمة مخالفوهم)
من اصحابنا ومن المعتزلة (وقال الاستاذ) ابو اسحق (كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا) لنا
على ماهو المختار عندنا وهو ان لا نكفر احدا من اهل القبلة (ان المسائل التى اختلف فيها اهل القبلة
من كون الله تعالى عالما بعلم او موجدا لفعل العبد او غير متحيز ولا فى جهة ونحوها) ككونه مرئيا
اولا (لم يبحث النبى صلى الله عليه وسلم عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون
فعلم) ان صحة دين الاسلام لا تتوقف على معرفة الحق فى تلك المسائل و (ان الخطأ فيها ليس قادحا
فى حقيقة الاسلام) اذ لو توقفت عليها وكان الخطأ قادحا فى تلك الحقيقة لوجب ان يبحث عن كيفية
اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث شئ منها فى زمانه عليه السلام ولا فى زمانهم اصلا (فان قيل لعله
عليه السلام عرف منهم ذلك) اى كونهم عالمين بها اجمالا (فلم يبحث عنها) لذلك (كما لم يبحث
عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما) وما ذلك الا لعلمه بانهم عالمون على طريق الجملة
بانه تعالى عالم قادر فكذا الحال فى تلك المسائل (قلنا) ماذكرتموه (مكابرة) لانا نعلم
ان الاعراب الذين جاؤا اليه عليه السلام ما كانوا كلهم عالمين بانه تعالى عالم بالعلم لا بالذات
وانه مرئى فى الدار الآخرة وانه ليس بجسم ولا فى مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد كلها
وانه موجدها باسرها فالقول بانهم كانوا عالمين بها مما علم فساده بالضرورة (و) اما (العلم والقدرة)
فيهما (مما يتوقف عليه ثبوته) لتوقف دلالة المعجزة عليهما (فكان الاعتراف) والعلم (بهما)
اى بالنبوة (دليلا للعلم بهما) ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازى الاصول التى
يتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل ظاهرة
فان من دخل بستانا ورأى ازهارا حادثة بعد ان لم تكن ثم رأي عنقود عنب قد اسود جميع
حباته الا حبة واحدة مع تساوى نسبة الماء والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر
الى العلم بان محدثه فاعل مختار لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة
المعجزة على صدق المدعى ضرورية ايضا واذا عرف هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول
فثبت ان اصول الاسلام جلية وان ادلتها مجملة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التى
اختلف فيها فانها فى الظهور والجلاء ليست مثل تلك الاصول بل اكثرها مما ورد فى الكتاب والسنة
ما يتخيله المبطل معارضا لما يحتج به المحق فيها وكل واحد منهما يدعى ان التأويل المطابق لمذهبه
اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم

❊ ولنذكر الآن ما كفر به بعض اهل الملة ونتفصل عنها ❊

على سبيل التفصيل (وفيه ابحاث ❊ الاول كفرت المعتزلة فى امور ❊ الاول نفى الصفات لان حقيقة الله
ذات موصوفة) دائما (بهذه الصفات) الكمالية التى هى العلم والقدرة والحياة ونظائرها (فمنكره) اى
منكر اتصافه بها (جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله) من جميع الوجوه كفر لكن ليس احد
من اهل القبلة بجهله كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلى عالم قادر خالق للسموات
والارض والجهل به (من بعض الوجوه لا يضر والا لزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا
فيما اختلفوا فيه) اى لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحا فى الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم
فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال فى معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا ايضا فيها (الثانى)
من تلك الامور (انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر اما اولا فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد)
اما على عينه كالجبائية واما على مثله كالبلخى واتباعه واما على القبيح مطلقا كالنظام ومتابعيه
(وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى فهو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس) حيث اثبتوا له
شريكا لا يقدر احدهما على مقدور الآخر (واما ثانيا فللاجماع) المنعقد من الامة (على التضرع)

٢ بمنعها فى وصولها الى كمالها كان ذلك باعتبار
كونه مؤديا الى ذلك العدم وهذا مقرر عندهم
وان لم يقم عليه برهان كما اشار اليه الشارح
فى حواشى التجريد وبهذا يظهر كون العقول
خيرات محضة اذ جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل
عندهم واما كون الافلاك كذلك ففيه نظر
لان لها كمالات مؤثرة عندها مفقودة لها كما علم
من قولهم فى سبب حركاتها ولذا لم يذكرها
الطوسى فى شرح الاشارات اللهم الا ان يراد
بالشر ههنا معنى آخر ثم ان ظاهر تقريرهم
فى عالم الموجودات لا فى الجزئيات ولذا اجاب
الشيخ فى الاشارات عن الاعتراض بان الغالب
على الانسان بحسب القوة العقلية الجهل
وبحسب القوة الشهوانية والغضبية طاعة
الشهوة والغضب وهى شرور لانها اسباب
الشقاوة والعقاب فيكون الشر غالبا فى نوع
الانسان بان الجهل المركب نادر بالقياس الى
البسيط وقد انضم البسيط الى الطرف الافضل
يعنى الاكمل فى العلم فلا جرم يكون الغلبة لاهل
النجاة وكذا الكلام فى التوسط بين حسن الخلق
وقبحه واعترض عليه بان الجهل البسيط ايضا
شر لانه فقد ان الانسان كماله العلمى فلما كان هو
العام الفاشى يكون الشر اكثر واجيب بان
الكلام فى الموجود الذى هو الشر والجهل
البسيط ليس بموجود والانسان ليس بشرير
بالاضافة اليه لانه ليس سببا له والحق ان ماذكره
فى هذا المحل من الاشارات فاسد اذ لا يلائم
اصول اهل السنة

قوله ولما كان لقائل ان يقول الخ) فيه بحث
لان هذا الاعتراض لا يتأتى الا مع القول بان
فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين
والفلاسفة لم يقولوا بواحد من هذين الاصلين
فلا يتوجه السؤال عليهم حتى يحتاج الى
الجواب اما انه لا بد من القول بالاختيار فلانه
لو كان موجبا لذاته لكان عدم صدور افعاله
تعالى عنه مستحيلا سواء كانت خيرات
او شرورا فلا يتجه ان يقال لم فعل هذا واما
توقفه على القول بالحسن والقبح العقليين فلانه
لو لم يقل بذلك كان الكل حسنا صوابا من الله
تعالى على ما هو قولنا فلا يتأتى ان يقال لا يجوز
من الله تعالى فعل الشر بل يجب ان يكون فاعلا
للخير فاجاب صاحب المحاكمات بمنع ان الفلاسفة ٢

والابتهال (إلى الله فى ان يرزقهم الايمان) و يجنبهم عن الكفر (وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف ماامكن لوجوبه عليه) واما نفس الايمان فليس من فعله تعالى بل من فعل العباد كالكفر فلافائدة فى ذلك الابتهال المجمع عليه (قلنا المجوس لم يكفروا بقولهم ان الله لايقدر على فعل الشيطان بل (كفروا بغيره) وهو قولهم بتناهى مقدورات الله تعالى و بعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه فى دفعه الى الاستعانة بالملائكة (و) ايضا (خرق الاجماع) مطلقا (ليس بكفر) بل خرق الاجماع القطعى الذى صار من ضرورات الدين (ثم) ان سلمنا ان خرق الاجماع الذى ذكرتموه كفر قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته انه لازم منه و (من يلزمه الكفر ولايعلم به لم قلتم انه كافر ❊ الثالث قولهم بخلق القرآن وفى الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد) فلا يفيد علما (او المراد بالمخلوق) هو (المختلق اى المفترى) يقال خلق الافك واختلقه وتخلقه اى افتراه وهذا كفر بلاخلاف والنزاع فى كونه مخلوقا بمعنى انه حادث ❊ (الرابع قد اجمع من قبلهم من الامة (على ان ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن) وقد ورد فى الحديث ايضا (وهم ينكرونه) حيث يدعون انه قد يشاء الله شيئا ولايكون وقد لايشاء و يكون (قلنا نمنع الاجماع و) على تقدير ثبوته (نمنع كون مخالفه كافرا) كما عرفت ❊ (الخامس قولهم المعدوم شئ) اى ثابت متقرر فى الازل (وانه تصريح بمذهب اهل الهيولى سيما نفاة الاحوال) الذين كانوا قبل ابى هاشم (لان ذاته عندهم وجوده) يعنى ان نافى الاحوال يلزمه القول بان ذات الشئ عين وجوده فاذا كانت الذوات عندهم حاصلة فى الازل بلا فاعل كانت وجودا تها كذلك فذوات الممكنات حينئذ موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا وهذا اشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة الى فاعل فى الجملة (قلنا) ماذكرتم الزام للكفر عليهم بماذهبوا اليه (والالزام غير الالتزام واللزوم غير القول به) كما مر عن قريب ❊ (السادس انكارهم الرؤية وقد) دل القرآن على ان منكرها كافر لانه (قال تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون قلنا اللقاء) حقيقة فى الالتقاء والوصول الى مماسة الشئ وذلك محال فى حقه تعالى فتعين انه فى الآية (مجاز ولعل المراد به لقاء ثواب الله) لارؤيته (فان المفسرين) كلهم (قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب ❊ الثانى) من تلك الابحاث (تكفير المعتزلة الاصحاب بامور ❊ الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه سد باب اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد) اى الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا فى حدوثها الينا فاذا لم تحتج هى فى حدوثها الينا لم يمكن القياس فالقول به سد لباب اثبات صانع العالم وهو كفر (قلنا) ليس الطريق الى احتياج العالم فى حدوثه الى الصانع منحصرا فى القياس المذكور اذ (قد تقدم لنا فى اثبات الصانع وجوه) خمسة (لا يحتاج فيها الى هذا القياس ❊ الثانى) من تلك الامور (نسبة فعل العبد الى الله تعالى) لانه (يلزمه كونه فاعلا للقبائح فجاز) حينئذ (اظهار المعجزة على يد الكاذب) اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبى (وجاز) ايضا (الكذب عليه) سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه فى وعده ووعيده (وفيه ابطال الشرائع بالكلية قلنا قد اجبنا عنه) بما مر من انه لاقبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها يحسن صدورها عنه ومن ان اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات الى آخر مامر فى البحث عن كيفية دلالة المعجزة ❊ (الثالث اثبات الصفات قول بقدماء) متعددة (وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلاثة فكيف الستة اوالسبعة قلنا قدمر جوابه) فى بحث القدم واشير اليه فى مباحث الصفات ❊ (الرابع قولهم القرآن قديم فانه يقتضى عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا) اذ هو مركب مما لايجتمع فى الوجود معا بل ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر (قلنا) ماذكرتم (مشترك الالزام) لان الحروف والاصوات التى يتكلم بها الله على مذهبكم قد انتفت ومايتكلم به حروف واصوات اخر فنسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر ايضا ولامفر لكم (الا ان تقولوا مانسمعه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه (حكاية كلام الله) فلا يلزمنا الكفر (فنقول) نحن (مثله) فلا يلزمنا ايضا

٢ لايقولون بالاصلين اما الثانى فلان الحسن والقبح يطلقان على ملاءمة الطبع ومنافرته وعلى كون الشئ صفة كمال اوصفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم ولانزاع فى الاولين انما النزاع فى المعنى الاخير واما الاول مر فلما فى بحث القدرة من قولهم بالاختيار فيتجه ان يقال ان الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف وجد منه الشر والنقصان ويحتاج الى الجواب المذكور هذا وانت قد تحققت فى اول بحث القدرة ان قولهم بالقدرة كلام لاتحقيق له وبذلك يظهر ضعف جوابه والله الهادى

قوله هو ارادته الازلية) قيل القضاء فى اللغة عبارة عن الفعل مع الاتقان كما دل عليه كلام صاحب الصحاح والاتقان تطبيقه على مايقتضيه الحكمة وتعريته عن مكان الخلل ولهذا وجب الرضاء بالقضاء فالقول بانه عبارة عن الارادة المذكورة يحتاج الى بيان يدل على وضعه لذلك لغة اوعرفا اواصطلاحا اذالاصل خلاف الاشتراك والنقل

قوله وقدره ايجاده اياها الخ) قيل لم يعتبر الايجاد فى وضعه اللغوى والنقل خلاف الاصل ولادليل عليه كما سلف فى القضاء فليس القدر عبارة عن الايجاد المذكور بل هو تحديد كل محدود بحده الذى يوجد به

قوله واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة الخ) هذا يخالف مافى مشاهير الكتب الحكمية قال الحكيم المحقق فى شرح الاشارات اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد وقال فى المحاكمات اما العناية فهو علم الله تعالى بالموجودات على احسن النظام والترتيب على مايجب ان يكون لكل موجود من الآلات بحسب ترتب الكمالات المطلوبة منه عليها والفرق بينها و بين القضاء ان فى مفهوم العناية تخصيصا وهو تعلق العلم بالوجه الاصلح والنظام الاليق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة هذا واعلم ان الجواهر العقلية موجودة فى القضاء والقدر مرة واحدة ازلا ووجودها الافى الازل ولكن باعتبارين واما الصور والاعراض الجسمانية فهى موجودة فيهما مرتين مرة فى الازل مجملة ومرة فيما لايزال مفصلة

* (الثالث) من ابحاث التكفير (قد كفر المجسمة بوجوه * الاول ان تجسيمه جهل به وقدمر جوابه) وهو ان الجهل بالله من بعض الوجوه لايضر * (الثاني انه عابد لغير الله) فيكون كافرا (كعابد الصنم قلنا) ليس المجسم عابدا لغير الله (بل) هو (معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر مالايجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله) فلايلزم كفره (بخلاف عابد الصنم) فانه عابد لغير الله حقيقة * (الثالث لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وماذلك) الكفر (الالانهم جعلوا غير الله الها فلزم الشرك وهؤلاء) المجسمة (كذلك) لانهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله الها (قلنا) ماذكرتموه (ممنوع والمستند ماتقدم) من انه اعتقد في الله مالايجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكون مشركا (الرابع) من تلك الابحاث (قد كفر الروافض والخوارج بوجوه * الاول ان القدح في اكابر الصحابة) الذين شهد لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان (تكذيب) للقرآن و (للرسول حيث اثنى عليهم وعظمهم) فيكون كفرا (قلنا الاثناء عليهم خاصة) اي لاثناء في القرآن على واحد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس داخلا في الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله (ولاهم داخلون فيه عندهم) فلايكون قدحهم تكذيبا للقرآن واما الاحاديث الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الآحاد فلايكفر المسلم بانكارها (او) نقول ذلك الثناء عليهم) وتلك الشهادة لهم مقيدان (بشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم) فلايلزم تكذيبهم للرسول * (الثاني الاجماع) منعقد من الامة (على تكفير من كفر عظماء الصحابة) وكل واحد من الفريقين يكفر بعض هؤلاء العظماء فيكون كافرا (قلنا هو) اي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة (لايسلم كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم) فلايلزم كفره * (الثالث قوله عليه السلام من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به) اي بالكفر (احدهما قلنا آحاد) وقد اجمعت الامة على ان انكار الآحاد ليس كفرا (و) مع ذلك نقول (المراد مع اعتقاد انه مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودي اونصراني فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع) واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء كامر لكنا اذا فتشنا عقائد فرق الاسلاميين وجدنا فيها مايوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه وتعالى اوالى حلوله في بعض اشخاص الناس اوالى انكار نبوة محمد عليه السلام اوالى ذمه واستخفافه اوالى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية واليه الاشارة بقوله (وسنزيد لهذا) الذي ذكرناه في المقصد الخامس (تحقيقا اذا فصلنا الفرق) الاسلامية وبينا عقائدهم (في ذيل هذا الكتاب) والله الموفق لتحقيق الحق

المرصد الرابع في الامامة ومباحثها

ليست من اصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة بل هي (عندنا من الفروع) المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا (وانما ذكرناها في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا) اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم للفائدة المذكورة في صدر الكتاب (وفيه مقاصد * المقصد الاول في وجوب نصب الامام ولابد من تقديم تعريفها اولا قال قوم) من اصحابنا (الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا) لشخص من الاشخاص فقيد العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا (ونقض) هذا التعريف (بالنبوة والاولى ان يقال هي خلافة الرسول في اقامة الدين) وحفظ حوزة الملة (بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد) الاخير (يخرج من ينصبه الامام في ناحية) كالقاضي مثلا (و) يخرج (المجتهد) اذ لايجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة (و) يخرج (الآمر بالمعروف) ايضا (واذا عرفت هذا فنقول) قد اختلفوا في ان نصب الامام واجب اولا واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته كما اشار اليه بقوله (نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ) والكعبي وابو الحسين من المعتزلة

---

٢ **قوله** والمعتزلة ينكرون الخ) اما انكارهم القدرة فظاهر لاسنادهم خلق افعال العباد اليهم واما انكارهم القضاء فيها فاما لانهم لم يقولوا بارادة الله تعالى لافعالهم بالذات بل قالوا انه تعالى اراد ان يفعلوها بقدرهم ورغباتهم واما لانهم انكروا الارادة في فعل السيئة والمباح

قوله نهي تحريم اوتنزيه) يكون المنهي عنه نهي تنزيه مكروها كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب بمعنى ان تاركه يثاب عليه ادنى ثواب ولايعاقب فاعله والمنهي عنه نهي تحريم حرام عند محمد رحمه الله واما عندهما فاما حرام اوقريب منه وهو المكروه كراهة التحريم ومعنى قربه منه ان فاعله لايدخل النار بفعله لكن يستحق محذورا آخر كأن يحرم الشفاعة اوالدرجة اولعدم ادخال النار لكن حرمانا موقتا

قوله مالم ينه عنه شرعا) ينبغي ان يراد بالموصول فعل صادر عن روية ليخرج عنه فعل البهائم والنائم والساهي

قوله يقال لمعان ثلثة الاول الخ) ذكر المصنف في شرح مختصر ابن الحاجب ان الحسن والقبح انما يطلقان على ثلثة معان الاول موافقة الغرض ومنافرته الثاني ماامر الشارع بالثناء على فاعله اوبالذم له الثالث مالاحرج في فعله وما فيه حرج ثم قال وفعل الله تعالى باعتبار الاول لا يوصف بحسن ولاقبح لتنزهه عن الغرض والظاهر ان الحصر المذكور اضافي لاحقيقي اذ المعنى الاول المذكور ههنا غير المعاني الثلثة المذكورة في ذلك الشرح اما مغايرته للاول فظاهر واما للاخيرين فلانهما يخصان الافعال بخلاف ماذكر ههنا فان قلت الذي حصره في الثلثة هناك حسن الافعال وقبحها لامطلقهما قلت لاشك ان الحسن والقبح قد يطلقان على ملائمة الطبع ومنافرته وليس هذا عين المعنى الاول المذكور هناك لافتراقهما في الفعل الذي لايلائم الغرض وينافر الطبع وبالعكس كتناول الادوية المرة النافعة والاشربة اللذيذة الغير النافعة فلايستقيم الحصر الحقيقي فتأمل

قوله فان قتل زيد مصلحة لاعدائه الخ) لايخفى ان كلامه الذي نقلناه من شرح المختصر يدل على ان المراد من الغرض غرض الفاعل لاالعام منه ومن غرض الغير والالم يخرج فعل الله تعالى لما ذكر فحينئذ مراده من قوله ههنا فان قتل زيدا الخ ان قتل زيد اذا صدر عن

بل عقلا وسمعا) معا (وقالت الامامية والاسماعيلية) لايجب نصب الامام علينا (بل على الله) سبحانه
(الا ان الامامية اوجبوه) عليه (لحفظ قوانين الشرع) عن التغيير بالزيادة والنقصان (والاسماعيلية)
اوجبوه (ليكون معرفا الله) وصفاته على ما مر من انه لابد عندهم في معرفته من معلم (وقالت الخوارج
لايجب) نصب الامام (اصلا) بل هو من الجائزات (ومنهم من فصل فقال بعضهم) كهشام الفوطي
واتباعه (يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم) كابي بكر الاصم واتباعه (بالعكس) اى يجب عند
الفتنة دون الامن (لنا) في اثبات مذهبنا ان نقول (اما عدم وجوبه على الله) اصلا (و) عدم وجوبه
(علينا عقلا فقد مر) لما تبين من انه لاوجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل في مثل ذلك (واما وجوبه علينا
سمعا فلوجهين * الاول انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم
على امتناع خلو الوقت عن) خليفة و (امام حتى قال ابو بكر رضي الله عنه في خطبته) المشهورة حين
وفاته عليه السلام (الا ان محمدا قد مات ولابد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله) ولم يقل
احد لاحاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة
(وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم) واختلافهم في التعيين لايقدح في ذلك
الاتفاق (ولم يزل الناس) بعدهم (على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام) بيان لذلك
اى لم يزل الناس على نصب امام (متبع في كل عصر فان قيل لابد للاجماع) المذكور (من مستند) كما علم
في موضعه (ولو كان لنقل) ذلك المستند نقلا متواترا (لتوفر الدواعي) اليه (قلنا استغنى عن نقله
بالاجماع) فلا توفر للدواعي (او) نقول (كان) مستنده (من قبيل مالا يمكن نقله من قرائن الاحوال
التي لايمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي عليه السلام * الثاني) من الوجهين
(ان فيه) اى في نصب الامام (دفع ضرر مظنون وانه) اى دفع الضرر المظنون (واجب) على العباد
اذا قدروا عليه (اجماعا * بيانه) اى بيان ان في نصب الامام دفع ذلك الضرر (انا نعلم علما يقارب الضرورة
ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واظهار شعار
الشرع في الاعياد والجمعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك) المقصود (لايتم الا
بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء وما
بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك الى التنازع والتواثب وربما ادى الى هلاكهم
جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش
وصار كل احد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع
المسلمين؛ ففي نصب الامام دفع مضرة لايتصور اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح المسلمين
واعظم مقاصد الدين فحكمه الايجاب السمعي (فان قيل) على سبيل المعارضة في المقدمة (وفيه اضرار)
ايضا (وانه منفي بقوله عليه السلام لاضرر ولا ضرار في الاسلام وبيانه) اى بيان ان فيه اضرارا (من
ثلاثة اوجه * الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي اليه وفيما لايهتدي اضرار به
لامحالة * الثاني) انه (قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة) فيما سلف من الاعصار (فيفضي الى
اختلاف و) الفتنة) وهو اضرار بالناس * (الثالث انه لايجب عصمته كما سيأتي) تقريره (فيتصور
حينئذ) منه الكفر والفسوق فان لم يعزل اضر بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة) اذ يحتاج
في عزله الى محاربته (قلنا الاضرار اللازم من تركه) اى ترك نصبه (اكثر بكثير) من الاضرار اللازم من
نصبه (ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب * احتج المانع) من وجوب نصبه (بوجوه) عارض بها
دليلنا على وجوبه علينا * (الاول توفر الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم على اشغالهم الدينية
(مما يحث عليه طباعهم واديانهم فلا حاجة) بهم (الى نصب من يحكم عليهم فيما يستقلون به ويدل عليه)
اى على ماذكرناه من عدم الحاجة اليه (انتظام احوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان
* الثاني الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولايخفى تعذر وصول آحاد الرعية اليه في كل ما يعن لهم
من الامور الدنيوية عادة) فلا فائدة في نصبه للعامة فلا يكون واجبا بل جائز * (الثالث للامامة شروط

٢ اعدائه يكون حسنا بمعنى موافقته لغرض الفاعل
الذي هو الاعداء ولو صدر عن اوليائه يكون
قبيحا بالنسبة الى الفاعل الذي هو الاولياء لكن
يلزم على هذا ان لايوصف القتل الصادر
عن الاولياء بالحسن ولو بالنسبة الى الاعداء ولا
يوصف القتل الصادر عن الاعداء بالقبح ولو
بالنسبة الى الاولياء ولعل اصحاب هذا التعريف
يلتزمونه

قوله فما تعلق به المدح الخ) لايخفى ان هذا
يخالف التعريف السابق المختار عند الاكثرين
لشمول ذلك للمباح بخلاف هذا

قوله اكتفى بتعلق المدح والذم) اى اكتفى
في المعنى الثالث ليصح محل النزاع بيننا وبين
المعتزلة في افعال الباري تعالى فان المعتزلة
فرعوا على هذا الاصل تنزيه الباري تعالى عن
القبائح لايجابها استحقاق الذم لا لاستحقاق
العقاب

قوله فهو عندنا شرعي) ذهب بعض اهل
السنة الى الحسن والقبح العقليين في افعال العباد
دون افعال الله تعالى مستدلا عليه بان وجوب
تصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع
لزم الدور والا كان واجبا عقليا فيكون حسنا عقلا
فاذا وجب تصديقه حرم تكذيبه فيكون قبيحا
عقلا ورد بان وجوب تصديقه بمعنى جزم
العقل بصدقه للدلائل العقلية مما لانزاع فيه
كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى
استحقاق الثواب والعقاب فيجوز ان يثبت بنص
الشارع

قوله سواسية) قال الاخفش سواسية اى
اشتباه فان سواء فعال وسيه يجوز ان يكون فعة
اوفلة الا ان فعة اقيس لان اكثر مايلقون
موضع اللام واصلها سووية انقلبت الواو ياء لكسرة
ماقبلها

قوله كحسن الصدق النافع وقبح الكذب
الضار) لايخفى ان المدرك بالضرورة فيهما هو
الحسن والقبح بالمعنى الثاني لا بالمعنى الثالث
المتنازع فيه

قوله وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الخ)
لايخفى ان المفهوم من كلام المصنف اثبات
الاوائل من المعتزلة صفة حقيقية موجبة للحسن
اوالقبح والمفهوم من تقرير الشارح عدم
اثباتهم اياها بل ان المثبتين من بعدهم ٢

فلما توجد فى كل عصر) وعند ذلك (فان اقاموا) اى الناس (فاقدها لم يأتوا بالواجب) عليهم بل بغيره (والا يقيموه) اى وان لم يقيموا الفاقد (فقد تركوا الواجب) فوجوب نصب الامام يستلزم احد الامرين المتعينين فيكون ممتنعا (والجواب عن الاول انه وان كان ممكنا عقلا فممتنع عادة لما يرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والبوادى كالذئاب الشاردة والاسود الضارية لا يبقى بعضهم على بعض ولا يحافظ فى الغالب على سنة ولا فرض) فقد اختل امرهم فى دنياهم (وليس تشوفهم) اى تطلعهم (الى العمل بموجب دينهم غالبا) فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم (ولذلك قيل ما يزع السلطان) اى يكفه (اكثر مما يزع القرآن وقيل) ايضا (السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان و) الجواب (عن الثانى لا نسلم ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه) فقط (بل) و يكون ايضا (بوصول احكامه وسياسته) اليهم (ونصبه من يرجعون اليه وعن الثالث ان تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط لاما لهذا ليس تركا للواجب اذ لا وجوب) عليهم على ذلك التقدير انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها فلا محذور فى ذلك الترك (ثم قال الموجبون) لنصب الامام على الانام عقلا (ان اصل دفع المضرة واجب) بحكم العقل (قطعا فكذلك المضرة المظنونة) يجب دفعها عقلا (وذلك) لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت اصل قطعى الحكم يجب اندراجها فى ذلك الحكم قطعا (مثل ان يعرف الانسان ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضى بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن ان هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقضى بوجوب ان لا يقف تحته والجواب منع حكم العقل) بالوجوب واخواته بل هى لا تستفاد الا من الشرع ۞ (احتج الموجب) لنصب الامام (على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية واللطف واجب عليه تعالى ۞ والجواب بعد منع وجوب اللطف ان اللطف) الذى ذكرتموه (انما يحصل بامام ظاهر قاهر) يرجى ثوابه و يخشى عقابه يدعو الناس الى الطاعات و يزجرهم عن المعاصى باقامة الحدود والقصاص و ينتصف للمظلوم من الظالم (وانتم لا توجبونه) على الله كما فى هذا الزمان الذى نحن فيه (فالذى توجبونه) وهو الامام المعصوم المختفى (ليس بلطف) اذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد (والذى هو لطف لا توجبونه) عليه والا لزم كونه تعالى فى زماننا هذا تاركا للواجب وهو محال ۞ (حجة الخوارج) على عدم وجوبه مطلقا (ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعى كل قوم امامة شخص وصلوحه لها دون الآخر فيقع التشاجر والتناجز والتجربة شاهدة بذلك) نعم ان اختار الامة نصب اميرا ورئيس يتقلد امورهم و يرتب جيوشهم و يحمى حوزتهم كان لهم ذلك من غير ان يلحقهم بتركه حرج فى الشرع وانت خبير بان هذه الحجة على عدم جواز نصب الامام ادل منها على عدم وجوبه (والجواب انه) ان لم يقع اختلاف فى نصبه فذاك وان وقع (يجب عندنا تقديم الاعلم فان تساويا فالاورع وان تساويا فالاسن وبذلك تندفع الفتنة) والاختلاف (واما الفارقون) اى المفصلون (منهم فقالوا تارة هو) اى نصب الامام (حال الفتنة يزيدها) اذ ربما قتلوه ولا يتكافهم عن طاعته فلا يجب واما فى حال العدل والامن فيجب نصبه اذ هو اقرب الى اظهار شعائر الاسلام (و) قالوا (تارة) هو (حال الامن) والانصاف بين الناس (لا حاجة اليه) وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن واعلم ان عبارة الكتاب ههنا وفى ذكر المذاهب اولا تدل على ان القائل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتى الابكار والنهاية ۞ (المقصد الثانى فى شروط الامامة ۞ الجمهور على ان اهل الامامة) ومستحقها من هو (مجتهد فى الاصول والفروع ليقوم بامور الدين) متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه فى العقائد الدينية مستقلا بالفتوى فى النوازل واحكام الوقائع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط (ذو رأى) و بصارة بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور (ليقوم بامور الملك شجاع) قوى القلب (ليقوى على الذب عن الحوزة) والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات فى المعارك كما روى انه عليه السلام وقف بعد انهزام

٢ من المتقدمين فالمخالفة ظاهرة والظاهر ان مقصود الشارح اظهار عدم ارتضائه كلام المصنف

قوله انتفاء الصفة المقبحة) اى بعد القابلية للاتصاف بها فخرج فعل العاجز والملجأ

قوله اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجأ) اعترض عليه بانه يصدق على بعض افعالهما انه ليس للمتمكن منه ان يفعله فلا يخرج بهذا القيد عن التعريف بل الظاهر انه اعتبر قيد التمكن لئلا يخرج فعلهما عن التعريف لان ما آلهما ان فعلهما قد يكون قبيحا صرح به العلامة التفتازانى فى شرح التنقيح وجوابه ان الشارح اعتبر شخص ما فعلا وهو فعلهما المعصوم مثلا و لا شك انه ليس بقبيح فيجب اخراجه ثم الموصوف مقدر كما هو القاعدة فى المشتقات التى لم يذكر معها موصوفاتها والتقدير ههنا بقرينة قوله ان يفعله ما ليس لفاعله المتمكن منه ان يفعله نعم لو اعتبر نوع ما فعلاه يوجب شمول الحد له و عدم تقدير الموصوف المذكور اذ لا شك فى قبحه وهو مناط ما ذكره فى التلويح

قوله صادرا بلا سبب) اشار الى انه المراد بالاتفاق ههنا وان كان معناه فى المنطق ما يتوقف على مرجح تام لا نعلمه بعينه

قوله وتسلسل وهو محال) قد مر منا انه انما يلزم التسلسل اذا كان صادرا عن العبد باختياره واما اذا صدر عنه لا به فلا واعلم ان بعض الاعتراضات التى اوردناها فى المقصد الاول من هذا المرصد متوجه على ما ذكره فى هذا المقصد ايضا فلا حاجة الى تكريرها فليطلب منه

قوله كان اتفاقيا كما مر) اى صادرا بلا سبب يقتضيه و يخصص وجوده بالنسبة الى ذلك الوقت الذى وقع فيه فان قلت المرجح الاول يجوز ان يرجح وقت وجوده على سائر الاوقات كما انه يرجح نفس وجوده على عدمه اذ لا ممانعة بين المرجحين قلت لما كان المرجح الاول هو الاختيار المتعلق به فى الوقتين معا على الفرض السابق كان نسبته الى الوقتين حينئذ على السوية فلا معنى لترجيحه وقت وجوده على سائر الاوقات وهو ظاهر

قوله والاظهر ان يقال الخ) اى الاظهر ان يجعل كل من لزوم نفى الشرعيين وتكليف ما لا يطاق فسادا مستقلا لا ان يجعل اللازم هو ٢

المسلمين فى الصف قائلا ۞ انا النبى لا كذب ۞ انا ابن عبد المطلب ۞ ولا يهوله ايضا اقامة الحدود وضرب الرقاب (وقيل لا يشترط) فى الامامة (هذه الصفات) الثلاث (لانها لا توجد) الآن مجتمعة واذا لم توجد كذلك فاما ان يجب نصب فاقدها (فيكون اشتراطها عبثا) لتحقق الامامة بدونها (او) يجب نصب واجدها فيكون (تكليفا بما لا يطاق) اولا يجب لا هذا ولا ذاك (و) حينئذ يكون اشتراطها (مستلزما للمفاسد التى يمكن دفعها بنصب فاقدها) فلا تكون هذه الاوصاف معتبرة فيها (نعم يجب ان يكون عدلا) فى الظاهر (لئلا يجور) فان الفاسق ربما يصرف الاموال فى اغراض نفسه فيضيع الحقوق (عاقلا ليصلح للتصرفات) الشرعية والملكية (بالغا لقصور عقل الصبى ذكرا اذ النساء ناقصات عقل ودين حرا لئلا يشغله خدمة السيد) عن وظائف الامامة (ولئلا يحتقر فيعصى) فان الاحرار يستحقرون العبيد و يستنكفون عن طاعتهم (فهذه الصفات) التى هى الثمان او الخمس (شروط) معتبرة فى الامامة (بالاجماع) وفيه على الاول اشارة الى ان القول بعدم اشتراط الثلاث الاول مما لا يلتفت اليه وما تمسك به فيه مردود بانا نختار عدم الوجوب مطلقا لكن للامة ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التى تندفع بنصبه (وههنا صفات) اخرى (فى اشتراطها خلاف ۞ الاولى ان يكون قرشيا) اشترطه الاشاعرة والجبائيان (ومنعه الخوارج و بعض المعتزلة لنا قوله عليه السلام الائمة من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث) فان ابابكر رضى الله عنه استدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا فى الامامة بمحضر الصحابة فقبلوه (واجمعوا عليه فصار) دليلا (قاطعا) يفيد اليقين باشتراط القرشية (احتجوا) اى المانعون من اشتراطها (بقوله عليه السلام السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا) فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا (قلنا ذلك) الحديث (فيمن امره الامام) اى جعله اميرا (على سرية وغيرها) كناحية و يجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه و بين الاجماع او نقول هو مبالغة على سبيل الفرض و يدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا ۞ (الثانية) من تلك الصفات (ان يكون هاشميا شرطه الشيعة ۞ الثالثة ان يكون عالما بجميع مسائل الدين) اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة (وقد شرطه الامامية ۞ الرابعة ظهور المعجزة على يده اذ به يعلم صدقه فى دعوى الامامة والعصمة و به قال الغلاة ويبطل) هذه (الثلاثة) واشتراطها فى الامامة (انا ندل) عن قريب (على خلافة ابى بكر) وكونه اماما حقا (ولا يجب له شئ مما ذكر) من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا ممتنع والآخرين لا يجبان له اجماعا ۞ (الخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية ويبطله ان ابابكر لا تجب عصمته اتفاقا) مع ثبوت امامته (احتجوا) على اشتراط العصمة (بوجهين ۞ الاول ان الحاجة الى الامام اما للتعليم) اى لتعليم الناس المعارف الالهية كما ذهب اليه الملاحدة (ولو جاز جهله) وعدم عصمته (لما صلح لذلك) ولم يفد تعليمه اليقين اذ يجوز حينئذ خطأه فيما علم (واما لجواز الخطأ على غيره فى الاحكام) كما ذهب اليه الامامية (فلو جاز) الخطأ (عليه ايضا لم يحصل الغرض) منه بل احتاج الى امام آخر و يتسلسل (الجواب منع كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدم) من دفع الضرر المظنون ۞ (الثانى) من الوجهين قوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين) فى جواب ابراهيم عليه السلام حين طلب الامامة لذريته (وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة الجواب لا نسلم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح ۞ المقصد الثالث فيما تثبت به الامامة) فان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرائطها لا يصير اماما بل لا بد فى ذلك من امر آخر (وانها تثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع وتثبت) ايضا (ببيعة اهل الحل والعقد) عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية (خلافا للشيعة) اى لاكثرهم فانهم قالوا لا طريق الا النص (لنا ثبوت امامة ابى بكر بالبيعة كما سيأتى احتجوا) على عدم انعقادها بالبيعة (بوجوه ۞ الاول الامامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير) الذى هو اهل البيعة اذ لو ثبتت بقوله لكان الامام خليفة عنه لا عن الله ورسوله (قلنا ذلك) اى اختيار اهل البيعة للامام (دليل انابة الله ورسوله نصباه علامة لحكمهما بها) اى بتلك النيابة (كعلامات سائر الاحكام) وتلخيصه ان البيعة

٢ الاول ويجعل الثانى دليلا عليه كما هو الظاهر من كلام المصنف وان كان المتبادر من كلام الشارح انه تعليل المقدر

قوله امانقض او فى حكمه) كونه نقضا بالنظر الى لزوم نفى قدرة الله تعالى والحسن والقبح الشرعيين وكونه فى حكمه باعتبار لزوم السفسطة

قوله هو ارادته وقدرته) فيه نظر لان هذا الكلام على تقدير تسليم احتياج الفعل الى الداعى كما يدل عليه سياق كلام الشارح والمرجح الذى ذكره اعنى الارادة والقدرة ليس بداع فالصواب ان يقال هو علم بالنفع فتدبر

قوله والمتعلقتان بالفعل فى وقت مخصوص) الظاهر ان مراده بالوقت المخصوص هو وقت وجود الفعل وحينئذ لا وجه للقول بان المرجح قديم لان التعلق معتبر فى المرجح فيكون المرجح متجددا اللهم الا ان يقال ان المراد بالوقت المخصوص الازل بان يتعلقا فى الازل بوجود المقدور فيما لا يزال ولا حاجة الى تعلق آخر حادث

قوله لنا ان نختار الوجوب) قيل الوجه ان يختار الجواز لان الفعل اذا وجب مع المرجح القديم لزم الايجاب قطعا لا شائبته كما قاله ولزوم كون الفعل اتفاقيا ممنوع بل اللازم كون تعلق الارادة بلا داع ولا استحالة فيه وانت خبير بانه انما اختار الوجوب لما مر مرارا من ان رجحان الوقوع لا يكفى فيه بل لا بد من الوجوب واما قوله شائبة الايجاب فبالنظر الى ان ليس اللازم الايجاب البحت كما فى الطبايع المجبورة من النار المحرقة والماء المرطب ضرورة تحقق الارادة وان وجب تعلقها الموجب للفعل على ان المراد لزوم خلط الايجاب فلا يدل على عدم الايجاب نفسه وان اوهمه العبارة

قوله ولا يحتاج الى مرجح اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث) فيه بحث لانه ان اراد عدم الاحتياج الى علة اصلا فباطل بالضرورة كيف ويلزم حينئذ وجوب الفعل بالاجنبى الغير الصادر عن الذات وان اراد عدم احتياجه الى ما يرجح وجوده عن العلة فلا يلايمه التعليل فتأمل

قوله وانما ينهض حجة على غير الجبائى) فان قلت لعلهم يريدون ان المقتضى هو الذات اولازمها لكن بشرط الجهات والاعتبارات فلا ينهض ما ذكر حجة على غير الجبائى ايضا قلت ما ذكرته يؤول الى مذهب الجبائى وقد ثبت و بالنقل الصحيح اختلاف مذاهبهم

ليست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ماذكرتم بل هى علامة مظهرة لها كالاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام الشرعية ❊ (الثانى لاتصرف لاهل البيعة فى غيرهم فلا يصير فعلهم) واختيارهم (حجة على من عداهم) يعنى انهم لايملكون التصرف بانفسهم فى امور المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك عليهم شخصا آخر يتصرف فيهم (قلنا لما كان) فعلهم و بيعتهم (امارة) منصوبة (من جهة الله ورسوله) دالة على حكمهما بامامة من بويع (يسقط هذا الكلام) اذ تصير بيعتهم حينئذ حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها (وايضا فينتقض) ماذكرتموه (بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله) الذى يجب اتباعه (وان كانا لاتصرف لهما فى المشهود عليه والمحكوم عليه) يريد ان الشاهد ليس له ان يتصرف فى المدعى عليه ومع ذلك يجعل القاضى متصرفا فيه بالحكم عليه وكذا القاضى ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعى مستحقا لذلك ❊ (الثالث ان القضاء) وكذا الحسبة (امر جزئى ولا ينعقد بالبيعة فكيف) تنعقد بها (الامامة العظمى) العامة لجميع المسلمين كافة (قلنا لانسلم عدم انعقاد القضاء) او الحسبة (بالبيعة للخلاف فيه وان سلم) عدم انعقاده بها (فذلك عند وجود الامام لامكان الرجوع اليه فى هذا المهم واما عند عدمه فلابد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به ودرأ للمفاسد المتوقعة دونه) اى دون القضاء ❊ (الرابع) ثبوت الامامة بالبيعة يؤدى الى الفتنة (اذ ربما تبايع اقوام على ائمة فى بلد) واحد (او بلاد) متعددة ويدعى كل منهم ان الامام الذى اختاره اولى من غيره (فيؤدى) ذلك (الى الفتنة ويعود نفعه ضررا) وجوابه مامر من ان الضرر اللازم من تركه اكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه واذا تعارضا وجب دفع اعظمهما ❊ (الخامس وهو عمدتهم) فى اثبات مطلبهم (ان العصمة والعلم بجميع مسائل الدين على التفصيل بحيث تكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال (وعدم الكفر شرط) لصحة الامامة (ولا يعلمها اهل البيعة)فلا تثبت الامامة ببيعتهم (وقدمر جوابهما)اى جواب الرابع كما قررناه وجواب الخامس وهو ان البيعة امارة دالة على حكم الله ورسوله بامامة صاحب البيعة (واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك) الحصول (لايفتقر الى الاجماع) من جميع اهل الحل والعقد (اذ لم يقم عليه) اى على هذا الافتقار (دليل من العقل او السمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف) فى ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك (لعلمنا ان الصحابة مع صلابتهم فى الدين) وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها(اكتفوا)فى عقد الامامة (بذلك) المذكور من الواحد والاثنين (كعقد عمر لابى بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا) فى عقدها (اجتماع من فى المدينة) من اهل الحل والعقد (فضلا عن اجماع الامة) من علماء امصار الاسلام ومجتهدى جميع اقطارها (هذا) كما مضى (ولم ينكر عليه احد وعليه) اى على الاكتفاء بالواحد والاثنين فى عقد الامامة (انطوت الاعصار) بعدهم (الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب يجب كون ذلك) العقد من واحد او اثنين (بمشهد بينة عادلة كفا للخصام فى ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا قبل من عقد له جهرا) فانه اذا لم يشترط البينة العادلة توجهت المخاصمة بالعقد سرا واذا اشترطت اندفعت لان ذلك العقد غير صحيح (وهذا) الذى ذكر من اعتبار البينة العادلة وعدمه (من المسائل الاجتهادية) فيجتهد فيها ويعمل بما يؤدى الاجتهاد اليه (ثم اذا اتفق التعدد) فى بلد او بلاد (تفحص عن المتقدم فامضى ولو اصر الآخر فهو من البغاة) فيجب ان يقاتل حتى يفئ الى امر الله فان لم يكن هناك متقدم او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستئناف العقد لمن وقع عليه الاختيار(ولا يجوز العقد لامامين فى صقع) اى جانب (متضايق الاقطار) لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام (اما فى متسعها)اى اما العقد لامامين فى صقع متسع الاقطار (بحيث لايسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد) لوقوع الخلاف (وللامة خلع الامام) وعزله (بسبب يوجبه) مثل ان يوجد منه مايوجب اختلال احوال المسلمين وانتكاس امور الدين كما كان لهم نصبه واقامته لانتظامها واعلائها (وان ادى) خلعه (الى الفتنة احتمل ادنى المضرتين ❊ تذنيب ❊

---

٢ **قوله** فانه اى الكذب قد يحسن آه) قيل عليه الكذب فى الصورة المذكورة باق على قبحه لكن ترك انجاء النبى اقبح منه فيلزم ترك الاقبح الى القبيح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب واجيب بان الكذب لما تعين طريقا الى الانجاء الواجب كان حسنا البتة ورد بان هذا بعد تسليمه انما يفيد حسن الكذب من جهة كونه طريقا الى الانجاء وهذا لاينافى قبحه لذاته لجواز اجتماع الجهتين وانت خبير بان الحجة على غير الجبائى وحسن الفعل عندهم وكذا قبحه اما لذاته اولصفة لازمة له فلا يجامع القبيح اصلا واجتماع الحسن والكذب باعتبار الجهتين انما يتأتى على مذهب الجبائى كما سيأتى اليه الاشارة

قوله واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق الخ) فان قيل سلمنا ان الصدق ههنا يفضى الى اهدار دم المعصوم لكن لانسلم قبحه فان الصدق الضار حسن عندنا وان لم ندرك حسنه بالضرورة قلنا النفرة التى يجدها العقل فى هذا المقام اقوى بكثير من النفرة التى نجدها فى الكذب فيما لامضرة فيه فاذا كانت الصورة الثانية قبيحة عندكم كانت الصورة الاولى اولى بالقبح

قوله وهو باطل فتعين الاول) نقل عنه رحمه الله ان هذا اشارة الى ان الترديد ليس بكاف بل الاولى ان يقال اذا جاء الغد فكذبه حسن والافتركه وهو باطل فتعين الاول وانت خبير بانه لاحاجة الى هذا اذ يكفى فى ابطال التحسين والتقبيح العقليين استلزامه فى هذه الصورة اما اجتماع الحسن والقبح فى شئ او تخلف القبح ع لايجوز تخلفه عنه فتأمل

قوله لانسلم ان مستلزم القبيح قبيح) اى لانسلم انه قبيح مطلقا حتى لايجامع الحسن فى الجملة فلا ينافى هذا المنع قوله فيتعدد وجه الحسن والقبح

قوله فيكون مثلا الكلام الواحد الخ) انما قال مثلا لان ترك الكذب قد يحصل بالسكوت فليس يلزم على الشق الثانى ان يتحقق كلام يكون حسنا وقبيحا باعتبارين و بهذا يندفع ماقيل من ان قوله والكلام الواحد لايلايم السياق فان الكلام فى ترك الكذب وهو المستلزم للقبح لا الكلام الصادق

قوله واما الاستلزامه القبيح الخ)فان قلت يلزم على هذا ان يكون ترك القبيح قبيحا قلت بطلان اللازم ممنوع عندكم فان ترك القبيح اذا كان مستلزما لقبيح آخر يكون قبيحا ٢

قال الجارودية من الزيدية الامامة شورى فى اولاد الحسن والحسين فكل فاطمى خرج بالسيف داعيا الى الحق وكان عالما) بامور الدين (شجاعا فهو امام) يجب مطاوعته (فلذلك جوزوا تعدد الائمة فى صقع من ضايق الاقطار (وهو خلاف الاجماع) المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك ايضا جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرازى اتفقت الامة على انه لا مقتضى لثبوتها الا احد امور ثلاثة النص والاختيار والدعوة وهو ان يباين الظلمة من هو من اهل الامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد فى ان النص طريق الى امامة المنصوص عليه واما الطريقان الآخران فنفاهما الامامية واتفق اصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية على ان الاختيار طريق اليها ايضا وذهب سائر الزيدية الى ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائى ﴿ المقصد الرابع ﴾ فى الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة على رضى الله عنهما ❊ لنا وجهان ❊ الاول ان طريقه اما النص او الاجماع) بالبيعة (اما النص فلم يوجد لما سيأتى واما الاجماع فلم يوجد على غير ابى بكر اتفاقا) من الامة ❊ (الثانى الاجماع) منعقد (على) حقية امامة (احد الثلاثة ابى بكر وعلى والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع على معاوية لان العادة تقضى بالمنازعة فى مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع امكانها مخل بالعصمة) اذ هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة (وانتم توجبونها) فى الامام وتجعلونها شرطا لصحة امامته (لا يقال لا نسلم الامكان) اى امكان منازعتهما ابا بكر (لانا نقول على فى غاية الشجاعة) والتصلب فى الامور الدينية (وفاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطى رسول الله (ولداه والعباس مع علو منصبه معه) فانه (روى انه قال) لعلى (امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابى بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بنى عبد مناف ان يلى عليكم تيمى والله لاملأن الوادى خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابى بكر فقالوا منا امير ومنكم امير) فدفعهم ابو بكر بما مر من قوله عليه السلام الائمة من قريش (ولو كان على امامة على نص جلى) كما ادعته الشيعة (لاظهروه قطعا) ولا مكنهم المنازعة جزما (وكيف) لا (وابو بكر عندهم) اى عند الشيعة (شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة) فانى يتصور امتناع المنازعة معه ﴿ وكلام الشيعة ﴾ فى اثبات امامة على (يدور على امور ❊ احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما لما مر وابو بكر لم يكن معصوما اتفاقا لما سنذكره) وكذا العباس فتعينت امامة على (والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم ❊ وثانيها البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامة ابى بكر انما تستند اليها اتفاقا الجواب ما مر) من ان البيعة طريقة صحيحة لاثبات الامامة ❊ (وثالثها على افضل الخلائق) بعد رسول الله عليه السلام (ولا يجوز امامة المفضول) مع وجود الفاضل (وسيأتى) ذلك (تقريرا وجوابا ❊ ورابعها نفى اهلية الامامة عن ابى بكر لوجوه ❊ الاول انه كان ظالما وقال تعالى لا ينال عهدى الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة وقد قال تعالى والكافرون هم الظالمون) لحصر الظلم الكامل فى الكافر (وايضا منع) ابو بكر (فاطمة ارثها الفدك) وهى قرية بخيبر كانت للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم ومات عنها (وقد كانت) فاطمة (مستحقة لنصفها لانه قال تعالى وان كانت واحدة فلها النصف و) ايضا (فاطمة معصومة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت فى معرض الامتنان والتعظيم) فوجب ان ينتفى عنهم الرجس بالكلية لان انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم (ولقوله عليه السلام فاطمة بضعة منى وانه عليه السلام معصوم فكذا بضعته فتكون) فاطمة (صادقة فى دعواها الارث) لان الكذب عمدا رجس ينافى العصمة وكذلك الخطأ فيه (قلنا شرائط الامامة ما تقدم وكان) ابو بكر (مستجمعا لها يدل عليه كتب السير والتواريخ ولا نسلم كونه ظالما قولهم كان كافرا قبل البعثة تقدم الكلام فيه) حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط العدالة بلا توبة واصلاح فمن آمن عند البعثة واصلح حاله لا يكون ظالما (قولهم خالف الآية فى منع الارث

٢ قوله على بطلان مذاهب المعتزلة كلها) لكن الظاهر انه لابطال قول من يقول القبيح معلل بالذات حيث قال فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته

قوله والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا) كما هو المشهور وان كان الشرط العدمى عند المصنف كاشفا عن شرط وجودى كما يقتضيه كلامه فى بحث العلة والمعلول

قوله فلا وجود له لترتيبها الخ) الظاهر من كلام المصنف ان ضميره له راجع الى القبح والمعنى وان قام بالمجموع القبح فلا تحقق للقبح فى المحل لعدم وجود موصوفه فيلزم الخلف ولا يرد انه لا يلزم من عدمية القبح عدم اتصاف المجموع به لجواز الاتصاف بالصفات العدمية لان الكلام مبنى على ان القبح صفة ثبوتية فاذا لم يثبت لم يتصف به المحل كما لا يتصف بالسواد المعدوم وقدمر نظيره

قوله واما الآمدى فانه قال الخ) قيل انما عدل عن هذا التقرير لان مآله الى انكار كون الكذب صفة لمجموع الكلام وانه باطل اجماعا وبداهة ولقائل ان يقول مآله الى انكار كون كذب المجموع سببا لقبحه بناء على ان القبح صفة ثبوتية لا انكار قيام الكذب بالمجموع كما لا يخفى

قوله قلنا هو من صفاته النفسية) هذا الجواب عمن يقول قبح الاشياء لذاتها ومن يقول هو لصفاتها فجوابه ما سيأتى

قوله فلا يستدعى صفة) حتى يقال انها كونه كاذبا فيلزم على الشق الاول كون كل حرف خبرا فظهر ان الجواب يتجه على تقرير المصنف ايضا لا كما زعم الشارح انه انما يتجه على تقرير الآمدى

قوله بشرط انضمام الآخر اليه) فان قلت عندما وجد الاول لا انضمام وعندما وجد الآخر لا اول لقبح قلت المراد بشرط كونه بحيث ينضم اليه الآخر فان قلت الكلام فى قبح الكل فكيف يقوم بكل حرف بالشرط المذكور قلت قبح الكل جملة قبحات الاجزاء فلما وجد الموصوف على النقض وجد الصفة كذلك

قوله وايضا لا نسلم الخ) وايضا ما فيه حرف النفى لا يلزم من قيامه بالمعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودى وبعضها عدمى ٢

قلنا لمعارضتها بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانورث ما تركناه صدقة) فان قيل لا بد لكم من بيان حجية ذلك الحديث الذي هو من قبيل الآحاد ومن بيان ترجيحه على الآية قلنا (حجية خبر الواحد والترجيح مما لاحاجة بنا اليه) ههنا (لانه) رضي الله عنه (كان حاكما بما سمعه من رسول الله) ولا اشتباه عنده في سنده (وعلم) ايضا (دلالته على ما حمله عليه) من المعنى (لانتفاء الاحتمالات) التي يمكن تطرقها اليه (بقرينة الحال) فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث (قولهم فاطمة معصومة قلنا ممنوع لان اهل البيت يتناول ازواجه واقرباءه كما رواه الضحاك) فانه نقل باسناده عن النبي عليه السلام انه قال حين سألته عائشة عن اهل بيته الذين اذهب الله عنهم الرجس لقد خص الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقيه وام كلثوم وعليا والحسن والحسين وجعفرا وازواج محمد واقرباءه (ولم يكونوا معصومين) بالاتفاق (وقوله عليه السلام بضعة مني مجاز) قطعا لاحقيقة ولا يلزم عصمتها (و) ايضا (عصمة النبي قد تقدم ما فيها ولا يجب) ايضا (مساواة البعض بالجملة) في جميع الاحكام فلعل المراد بها كبضعة مني فيما يرجع الى الخير والشفقة (فان قيل ادعت) فاطمة (انه) عليه السلام (نحلها) اي اعطاها فدكا نحلة وعطية (وشهد) عليه (علي والحسن والحسين وام كلثوم) والصحيح ام ايمن وهي امرأة اعتقها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانت حاضنة اولاده فزوجها من زيد فولدت له اسامة (فرد ابو بكر شهادتهم) فيكون ظالما (قلنا اما الحسن والحسين فللفرعية) لان شهادة الولد لاتقبل لاحد ابويه واجداده عند اكثر اهل العلم وايضا هما كانا صغيرين في ذلك الوقت (واما علي وام كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة) وهو رجلان اورجل وامرأتان (ولعله) اي ابابكر (لم ير الحكم بشاهد ويمين لانه مذهب كثير من العلماء) وايضا فقد ذهب بعضهم الى ان شهادة احد الزوجين للآخر غير مقبولة ﴿ الثاني ﴾ من الوجوه الدالة على نفي اهليته للامامة انه (لم يوله النبي عليه السلام شيئا) من الاعمال المتعلقة باقامة قوانين الشرع والسياسات العامة لجمع كثير (في حال حياته وحيث بعثه الى مكة ليقرأ سورة براءة على اهلها) في موسم الحج (عزله) عنها (باتباعه عليا وقال لايبلغ عني الا رجل مني ولم يره اهلا لتبليغ ذلك فاني يكون اهلا للامامة العظمى) والرياسة العامة الشاملة لكل الامة (قلنا) لانسلم انه لم يوله شيئا (بل امره على الحجيج سنة تسع) من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان (وامره بالصلاة بالناس في مرضه) الذي توفي فيه (وانما اتبعه عليا) في تلك السنة بعد خروجه من المدينة (لان عادة العرب في اخذ العهود) ونبذها (ان يتولاه الرجل بنفسه او واحد من بني عمه ولم يعزله عما ولاه من امر الحجيج قولهم عزله عن الصلاة كذب وما نقلوه فيه مختلق والروايات) الصحيحة (متعاضدة على ذلك) فقد روى عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خلف احد من امته الاخلف ابي بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة وروى عن رافع بن عمرو بن عبيد عن ابيه انه قال لما ثقل النبي عليه السلام عن الخروج امر ابابكر ان يقوم مقامه فكان يصلي بالناس وربما خرج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعدما دخل ابو بكر في الصلاة فيصلي خلفه ولم يصل خلف احد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر وروى البخاري باسناده عن انس ابن مالك ان ابابكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلاة فكشف النبي عليه السلام ستر الحجرة ينظر الينا وهو قائم كأن وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فكدنا نطير من الفرح فنكص ابو بكر على عقبيه وظن ان النبي خارج الى الصلاة فاشار الينا ان اتموا صلاتكم وارخى الستر وتوفي في يومه وفي رواية وارخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات واما ما روى البخاري باسناده الى عروة عن ابيه عن عائشة انه عليه السلام امر ابابكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلاة رسول الله والناس يصلون بصلاة ابي بكر اي بتكبيره فهو انما كان في وقت آخر ﴿ الثالث ﴾ من تلك الوجوه (شرط الامام ان يكون اعلم الامة بل عالما

---

٢ كالامكان الصادق على الواجب والممتنع وايضا لانسلم امكان تعقل ذات الفعل بالكنه واما التعقل بالوجه فلا يجدي فان قلت لم ينقض الدليل بانه يقتضي ان لايتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض قلت لان الحسن والقبح اذا لم يكونا لذات الفعل او لصفة من صفاته بل بالشرع لايكونان عرضين حقيقيين قائمين به بل يكونان بمجرد اعتبار الشرع ولا يلزم قيام العرض بالعرض بخلاف ما اذا كانا لذاته او لصفته فانهما حينئذ يكونان عرضين حقيقيين قائمين بالفعل سواء اعتبرهما معتبر اولا فيلزم قيام العرض بالعرض كذا في شرح الصحائف هذا وقد حقق المحقق التفتازاني في شرح الاصول ان الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لاعرض ومتعلق بالفعل لاصفة له ولينظر فيه

قوله الخامس علة القبح الخ) فيه بحث لجواز ان يكون القبح من الصفات النفسية ولا تعلل حينئذ حتى يقال ان علته حاصلة قبله على انه لايرد على الجبائية لان قيام الاعتباري بالمعدوم جائز فالاولى ان يقال القبح حاصل قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله فيلزم اما قيام الصفة الحقيقية اعني القبح بالمعدوم او تقدم الشئ على نفسه

قوله فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية) الصحيح عندهم اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية بمعنى ما لايكون العدم داخلا في مفهومه لا بمعنى الموجود فيحتمل ان يكون مدعاهم وجود القبح في الخارج بناء على انه نقيض اللاقبح المعدوم فيه وكذا وجود علته وحينئذ لا يتجه لقوله على ان القدماء الخ

قوله ان الناس طرا الخ) النصارى القائلون بالتثليث مستثنى من هذا العام

قوله ومن لايتدين بدين اصلا) جزم من لايتدين بقبح قبل الانبياء بطريق ان يقول لو وجد نبي لقبح قبله

قوله اي لم يمتنع منه الكذب الخ) انما فسر الحسن بعدم الامتناع ايماء الى ان مبنى بطلان الشرائع عدم الامتناع حتى لو جعل فعل الله تعالى واسطة لتم الالزام ايضا ولان الحسن بمعنى عدم النهي مسلم عند المعتزلة ايضا

قوله لانه قد يكون في تصديقه للنبي عليه السلام

بجميع الاحكام كما و لم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق فجاءة) المازني (بالنار وكان يقول انا مسلم وقطع
يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال للجدة سألته عن ميراثها لا اجد لك في كتاب الله وسنة رسوله
شيئا (ارجعي حتى اسأل الناس فاخبره ان رسول الله جعل لها السدس قلنا الاصل) وهو كون الامام
عالما بجميع الاحكام (ممنوع وانما الواجب الاجتهاد ولا يقتضي كون جميع الاحكام عنده) اي
حاضرة (عنده) بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظر وتأمل (وانه) اي ابا بكر (مجتهد اذ ما من مسئلة
في الغالب الا وله فيها قول مشهور عند اهل العلم واحراق فجاءة) انما كان (لاجتهاده وعدم قبول
توبته لانه زنديق ولا تقبل توبة الزنديق في الاصح واما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد او رأى في
المرة (الثالثة) من السرقة (وهو رأي الاكثر) من العلماء (ووقوفه في مسئلة الجدة ورجوعه الى
الصحابة) في ذلك (لانه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام * رابع) من الوجوه النافية
لصلوحه للامامة (عمر مع انه حميه وناصره وله العهد) او عهد الامامة (من قبله قد ذمه حيث
شفع اليه عبد الرحمن بن ابي بكر في الحطيئة) الشاعر (فقال دويبة سوء وهو خير من ابيه وانكر عمر
عليه) اي على ابي بكر (عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة) وهو مسلم طمعا في امرأته
لجمالها (و) لذلك (تزوج زوجته) من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال ابو بكر
لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار (وقال) عمر مخاطبا لخالد (لان وليت الامر لاقيدنك به وقال) عمر
في ذمه ايضا (ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد مثلها فاقتلوه قلنا نسبة الذم اليه من
الاكاذيب الباردة فان عمر مع كمال عقله) ووفور حزمه حتى قيل في حقه هو اعقل من ان يخدع واورع
من ان يخدع (و) قد (كانت امامته بعهد ابي بكر اليه والقدح في ابي بكر قدح في امامته كيف يتصور منه
ذلك وانكاره قتل خالد) اي عدم قتله (من انكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما ادى اليه اجتهادهم)
فانه نقل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله وخاطب
خالدا بانه مات صاحبك فعلم خالد قصده انه ليس صاحبه فتيقن ردته واما تزوجه امرأته فلعلها كانت
مطلقة قد انقضت عدتها الا انها كانت محبوسة عنده (واما قوله في بيعة ابي بكر فمعناه ان الاقدام
على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة) العظيمة (فلا يقدمن عليه احد
على اني اقدمت عليه فسلمت وتيسر الامر بلا تبعة ثم انك خبير بان امثال هذه) الوجوه التي تمسكوا بها
على انتفاء صلاحيته للامامة (لا تعارض الاجماع على امامته المستلزم الاجماع على اهليته
للامامة * وخامسها) اي خامس الامور التي عليها مدار كلامهم في اثبات امامة علي (ادعاء النص
على امامة علي اجمالا وتفصيلا * اما اجمالا فقالوا) نحن (نعلم) قطعا ويقينا (وجود نص جلي وان
لم يبلغنا بعينه لوجهين * الاول ان عادة الرسول تقضي باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم) في حال
حياته (كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ولا يخل بذلك البتة ولا يترك اهل البلد فوضى)
اي متساوين لا رئيس لهم (فكيف يجوز ان يخلي الامة باجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع
بعدها بلا امام) يقتدون به ويرجعون اليه في مصالحهم (وايضا شفقته على الامة معلومة) مكشوفة
لا سترة بها حتى قال انما انا لكم مثل الوالد لولده (وعلمهم في امر خسيس كقضاء الحاجة دقائق آدابه
فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا) ومن البين انه لا نص في حق ابي بكر والعباس
فتعين ان يكون في حق علي (الجواب انه لما علم) النبي عليه السلام (ان الصحابة يقومون بذلك) التعيين
(ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه) كما انه عليه السلام لم ينص على كثير من الاحكام
الشرعية بل وكلها الى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين واعلام الشرع (ثم عدم النص) الجلي
(معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم يكن ستره عادة) اذ هو مما تتوفر الدواعي الى نقله (وايضا لو وجد
نص جلي على امامة علي لمنع به غيره عن الامامة كما منع ابو بكر الانصار بقوله عليه السلام الائمة من
قريش مع كونه خبر واحد فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور ان يوجد نص جلي متواتر
في علي وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الامامة وشأنهم في الصلابة في الدين ما يشهد به بذلهم

(الاموال)

(ح) الجواب والسؤال مبنيان على ان التصديق
بمعجزة اخبار خاص وقدم ما فيه وان اريد
بالكذب في السؤال الكذب العقلي فالجواب
يستفاد من قوله ودلالة المعجزة عادية
قوله ودلالة المعجزة عادية) هذا في التحقيق
جواب آخر فتأمل
قوله وما ينتهي اليها) اي من الثواب والعقاب
قوله في فعل فعل) الظاهر ان فعل الثاني تأكيد
للاول ويحتمل حذف المضاف او العاطف اي
من فعل او فعل
قوله واما على سبيل الاجمال) حاصل كلامه
انه اذا لوحظ خصوصيات تلك الافعال لم يحكم
عليها بحكم خاص لعدم ادراك جهة تقتضيه
واما اذا لوحظت بهذا العنوان اعني بكونها
مما لا يدرك بالعقل جهة حسنها وقبحها يحكم
عليها به وهذا هو معنى الحكم على سبيل الاجمال
وبالجملة لا شك في اختلاف الاحكام باختلاف
العنوان فيجوز ان لا يدرك جهة حسن فعل
وقبحه اذا لوحظ بخصوصه فيتوقف في حكمه
ويدرك جهة واحدة منهما اذا لوحظ بالعنوان
المذكور وهذا كالحكم بان كل مؤمن في الجنة
وكل كافر في النار مع التوقف في المعين منهما
وبهذا التقرير اندفع ما قيل عدم ادراك الجهة
يقتضي التوقف فكيف قيل بالحظر او الاباحة
فتأمل
قوله من بحر لا ينزف) اي لا ينقص من نزف
السرداب اي ذهب ماؤها
قوله لغرض آخر) هذا على [illegible]
افعال الله تعالى معللة بالاغراض
قوله اي هناك خطر او اباحة لكنا لا نعلمه) فيه
دفع لما ذكره المحقق التفتازاني في التلويح من
ان تفسير التوقف بعدم العلم بان فيه حكم الله
ام لا باطل لانا نعلم قطعا ان لله في كل [illegible]
حكما اما بالمنع او بعدمه
قوله على ان الله تعالى لا يفعل القبيح) فان قيل
الكفر والظلم والمعاصي كلها قبايح وقد خلقها
الله تعالى قلت نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح
فهو موجد للقبيح لا فاعل له فان قيل فلا يفعل
الحسن ايضا لانه لا حكم عليه امرا كالاحكام
عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد
الشرع بالثناء عليه في افعاله فكانت حسنة
لكونها متعلقة بالمدح والثناء عند الله تعالى واما ٢

الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والآباء والاقارب فى نصرة الدين ثم لايحتج) على (عليهم بذلك) النص الجلى (بل ولايقول احدمنهم عند طول النزاع فى امر الامامة مابالكم تتنازعون) فيها (والنص قد عين فلانا) لها (ولوزعم زاعم انه) اى عليا (فعل ذلك لم يقبلوه كان) ذلك الزاعم (مباهتا منكرا للضرورة) فلايلتفت الى زعمه ولايبالى بشأنه ※ واماتفصيلا فالكتاب والسنة ※ اماالكتاب فمن وجهين ※ الاول) قوله تعالى (واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله والآية عامة فى الامور كلها لصحة الاستثناء) اذيجوز ان يقال اولى الا فى كذا (ومنها) اى ومن الامور التى تعمها الآية (الامامة) والخلافة (وعلى من اولى الارحام دون ابى بكر والجواب منع العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم اذيجوز ان يقال هذه الاولوية امامن جهة الخلافة اوالارث اوالعطف والشفقة الى غيرذلك من المحتملات فلاتكون عامة لان العام يتناول جميع جزئياته لااحدها فقط وتحريره انهامطلقة فاذا استثنى كان تقدير الكلام اولى من كل الوجوه والاكانت باقية على اطلاقها ※(الثانى) قوله تعالى (انماوليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والولى اما المتصرف) اى الاولى والاحق بالتصرف كولى الصبى والمرأة (واما) المحب و (الناصر تقليلا للاشتراك) فى لفظ الولى وايضا لم يعهد له فى اللغة معنى ثالث (والناصر غيرمراد) فى هذه الآية (لعموم النصرة) والمحبة فى حق كل المؤمنين (قال تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض) اى بعضهم محب بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة انما فى المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة فى الآية (فهو المتصرف والمتصرف فى الامة هو الامام و) قد (اجمع ائمة التفسير) على (ان المراد) بالذين يقيمون الصلاة الى قوله تعالى وهم راكعون (على) فانه كان فى الصلوة راكعافسأله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الآية (وللاجماع على ان غيره) كابى بكرمثلا (غيرمراد) فتعين انه المراد فتكون الآية نصا فى امامته (والجواب ان المراد هوالناصر والادل) نظام الآية (على امامته) وكونه اولى بالتصرف (حال حياة الرسول) ولاشبهة فى بطلانه (ولان ماتكرر فيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد) وكونه نازلا فى حقه لاينافى شموله لغيره ايضا ممن يجوز اشتراكه معه فى تلك الصفة (ولان ذلك) اى حمل الولى فى الآية على الاولى والاحق بالتصرف (غيرمناسب لماقبلها وهو قوله ياايها الذين آمنوا لاتتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض) فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لابمعنى الاحقين بالتصرف (و) غير مناسب (مابعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون) فان التولى ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب ان يحمل مابينهما على النصرة ايضا ليتلاءم اجزاء الكلام ※ (واما السنة فمن وجوه ※ الاول خبر الغدير وهو انه عليه السلام احضر القوم) بعد رجوعه من حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع الرحال فصعد عليها (وقال لهم الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال ان المراد بالمولى) ههنا (هوالاولى ليطابق مقدمة الحديث ولانه) اى لفظ المولى (يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف والستة الاولى غيرمرادة) ههنا (قطعا) فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدى الى الكذب والنبى عليه السلام لم يكن معتقا ولاحليفا لاحد والحمل على الناصر ممتنع فان كل احد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولى المؤمنين بعضهم لبعض فتعين الحمل على الاولى بالتصرف لماذكرناه (ولانها) اى المعانى المذكورة (تشترك فى الولاية فيجب الحمل عليها) وجعل اللفظ حقيقة فى هذا القدر المشترك (دفعا للاشتراك) اللفظى (الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة) فى العلم بصحته لكونه متواترا (مكابرة كيف ولم ينقله اكثر اصحاب الحديث) كالبخارى ومسلم واضرابهما وقدطعن بعضهم فيه كابن ابى داود السجستانى وابى حاتم الرازى وغيرهما من ائمة الحديث (ولان عليا لم يكن يوم الغدير مع النبى فانه كان باليمن) ورد هذا بان غيبته لاتنافى صحة الحديث الاان يروى

٢ اذا اكتفى فى الحسن بعدم استحقاق الذم فى حكم الله تعالى فالامر اظهر

قوله اوجبوا عليه تعالى) فسروا الوجوب العقلى بمايستحق تاركه الذم عند العقل وبما يلزم صدوره لاخلال تركه بالحكمة ورد على الاول بانه المالك مطلقا فلايستحق الذم بالتصرف فى ملكه وعلى الثانى بان له تعالى فى كل ترك مصالح لاتحصى فلايخل بالحكمة على انه لامعنى للزوم الاعدم التمكن من الترك وهو ينافى الاختيار فتأمل

قوله وانه مشقة بلاحظ)لك ان تقول انه مشقة لكن لم لايجوز ان يحصل به عوض دنيوى كماقال ابوهاشم واتباعه فى الاثم

قوله تنحى بالقلم) اى يقبل يقال انحى عليه بالسوط اى اقبل به عليه والمعنى انها تقاعه باقبال وتوجه تام فهو ابلغ من القلع

قوله والثالث لايثاب ولايعاقب) وان كان يدخل الجنة عند عامة المعتزلة القائلين بان اطفال المشركين خدم اهل الجنة فهم فى الجنة ولاثواب لهم اذالثواب عندهم منفعة دائمة خالصة مقرونة بالتعظيم والاكرام والقيد الاخير منتف فى حقهم ثم دخولهم الجنة بلاثواب لاينافى كونها دار ثواب لان معناه ان الثواب لايكون الافيها لا ان كل من دخلها يثاب

قوله يارب لوعمرتنى الخ) لوهذه للتمنى وهى عند بعض النحاة قسم برأسها لايحتاج الى الجواب ولكن قد يؤتى لها بجواب منصوب كما فيما نحن فيه وقيل هى لوالشرطية التى اشربت معنى التمنى وقيل هى لوالمصدرية انيبت عن فعل التمنى والمراد بالدخول فى قوله فادخل الجنة الدخول المقرون بالثواب اذ الدخول بدونه حاصل لاطفال المشركين عندهم كما تحققت قيل او قال الجبائى التعمير كالاحداث ليس بواجب بل الواجب اقدار مايتمكن به العبد من الطاعة اسلم عن الالزام

قوله فان كان الايلام من الله تعالى الخ) يدخل فى هذا كل مافعله غير المكلف كالسبع والصبى بقرينة قسيمه وفيه بحث لانه يخالف قوله عليه السلام انه تعالى يأخذ للجماء من القرناء اللهم الا ان يفرق بين تعويض المكلف وغيره وقد يجاب بان الحديث خبر واحد فى مقابلة القطع مع انه لايدل على كيفية الانصاف فلعلها يكون بايتاء العوض من عنده تعالى ٢

قوله وان لم يكن له حسنات الخ) كانهم لايجوزون ان يؤخذ من سيئات المجني عليه يحمل على الجاني على ماورد في الاحاديث ولعلهم نظروا الى ظاهر قوله تعالى ولاتزر وازرة وزر اخرى اي لايؤاخذ احد بذنب غيره لكننا نقول هذا وزر ايلامه المظلوم

قوله فهو احتراز عمادونه لاعما فوقه) لما سيجي من انهم صرحوا بان العوض من الله تعالى يجب ان يكون زائدا

قوله مستحق خال عن التعظيم والاجلال) احترز بالمستحق عن النفع المتفضل به لكونه غير مستحق وبالخالي عن التعظيم عن الثواب ومن ههنا يظهر انه لايجب اعلام المستحق للعوض ايصاله عوضه بخلاف الثواب فانه يجب ان قارن التعظيم ولايحصل التعظيم الا بان يشعر انه ثواب له كذا في التجريد وشرحه

قوله ويتسلسل) فيه انه لم لايجوز ان يعوض عن الم الانقطاع في الآخرة اللهم الا ان يقال مدعاهم وجوب كون بعض العوض في الآخرة ومدعى الفريق الاول جواز كون كله في الدنيا فاذا كان عوض الم الانقطاع في الآخرة ثبت مدعاهم

قوله ورد بجواز الخ) وايضا عوض تألم قطع العوض غير محل النزاع فان النزاع في غيره كما صرح به في التجريد

قوله وهو اصل الاختلاف الاول) فالاولى تقديمه عليه

قوله في كل وقت من اوقات الآخرة الخ) التمسك المذكور من القائلين بوجوب كون العوض في الآخرة وبوجوب دوامه وبه يظهر وجه الاستدلال لان منع المستحق عن المستحق واوفى اول اوقات الآخرة قبيح عندهم فتأمل

قوله كيلايتألم بانقطاع التخفيف) فان قلت يجوز ان لاينقطع التخفيف فلايتألم قلت دوام العوض غير واجب عند هذه الفرقة بل ينقطع بقي فيه بحث وهو انه لامحذور في التألم بانقطاع التخفيف اذ على تقدير تسليم لزوم التسلسل على الوجه المذكور يمنع استحالته في الدار الآخرة لان مآله دوام العوض ولامحذور له فيها والظاهر من السياق ان منعهم ظهور التخفيف لهم لئلا يحصل لهم السرور بحصول التخفيف فيجتمع نعيم العوض اعني التخفيف وعقاب الفسق فتدبر ٢

هكذا اخذ بيد علي او استحضره وقال (وان سلم) ان هذا الحديث صحيح (فرواته) اي اكثرهم (لم يرووا مقدمة الحديث) وهي الست اولى بكم من انفسكم فلايمكن ان يتمسك بها في ان المولى بمعنى الاولى (والمراد بالمولى) هو (الناصر بدليل آخر الحديث) وهو قوله وال من والاه الخ (ولان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد) من أئمة العربية وقوله تعالى ومأواكم النار هي مولاكم اي مقركم وما اليه مآلكم وعاقبتكم ولهذا قال الله تعالى وبئس المصير وقد قيل المراد ههنا ايضا الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة على طريقة قولهم الجوع زاد من لازاد له (و) لا استعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى (لجواز) ان يقال (هو اولى من كذا دون مولى من كذا و) ان يقال (اولى الرجلين او الرجال دون مولى) الرجلين او الرجال (وان سلم) ان المولى بمعنى الاولى (فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل) يجوز ان يراد الاولى (في امر من الامور كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه) واراد الاولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لافي التصرف فيه (وتقول التلامذة نحن اولى باستاذنا ويقول الاتباع نحن اولى بسلطاننا) ولايريدون الاولوية في التصرف والتدبير بل في امر ما (ولصحة الاستفسار) اذ يجوز ان يقال في اي شئ هو اولى افي نصرته او محبته او التصرف فيه (و) لصحة (التقسيم) بان يقال كون فلان اولى بزيد اما في نصرته واما في ضبط امواله اما في تدبيره والتصرف فيه وحينئذ لايدل الحديث على امامته (الثاني) من وجوه السنة (قوله عليه السلام) لعلي حين خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة (انت مني بمنزلة هارون من موسى) الا انه لانبي بعدي فانه يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي عليه السلام اذ لو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما صح الاستثناء (ومن المنازل الثابتة لهارون) من موسى (استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش) هارون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى في حياته بدليل قوله اخلفني في قومي ولامعنى للخلافة الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب ان يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه والا كان عزله موجبا لتنقصه والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء (الا ان ذلك) القيام مقام موسى (كان له بحكم المنزلة في النبوة وانتفى ههنا بدليل الاستثناء) قال الآمدي ❊ الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو ان من جملة منازل هارون بالنسبة الى موسى انه كان شريكا له في الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفاة موسى لو بقي فوجب ان يثبت ذلك لعلي الا انه امتنع الشركة في الرسالة فوجب ان يبقى مفترض الطاعة على الامة بعد النبي عليه السلام عملا بالدليل باقصى ما يمكن ❊ الجواب منع صحة الحديث ❊ كما منعه الآمدي وعند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الآحاد (او) نقول على تقدير صحته لاعموم له في المنازل بل (المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة) اي المراد من الحديث ان عليا خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما ان هارون كان خليفة لموسى في قومه حال غيبته (ولايلزم دوامه) اي دوام استخلاف موسى (بعد وفاته) فان قوله اخلفني لاعموم له بحيث تقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته (ولايكون) حينئذ (عدم دوامه) بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه (عزلا له) كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها (ولا عزله اذا انتقل الى مرتبة اعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا) يعني وان سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وان عدم بقاء خلافته بعده عزل له لم يكن ذلك العزل منفرا عنه وموجبا لنقصانه في الاعين وبيانه انه وان عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف عن الله تعالى وذلك اشرف واعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة (كيف والظاهر متروك) اي وان فرض ان الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا (لان من منازل هارون كونه اخا) نسبيا (ونبيا) والعام المخصوص ليس بحجة في الباقي او حجيته ضعيفة ولو ترك قوله ونبيا لكان اولى ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله (هذا ونفاذ امر هارون بعد وفاة موسى لثبوته للخلافة) عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه (وقد نفي النبوة) ههنا لاستحالة كون علي نبيا

(فيلزم)

(فيلزم نفي مسببه) الذى هو افتراض الطاعة ونفاذ الامر (الثالث) من وجوه السنة (قوله عليه السلام سلموا على على بامرة المؤمنين) بكسر الهمزة (الجواب منع صحة الحديث للقاطع المتقدم) الدال على عدم النص الجلى (وكذا قوله انت اخى ووصى وخليفتى من بعدى وقاضى دينى) بكسر الدال (وقوله انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين و بعد الاجوبة المفصلة) على الوجوه المذكورة نقول (هذه النصوص) التى تمسكوا بها فى امامة على رضى الله عنه (معارضة بالنصوص الدالة على امامة ابى بكر رضى الله عنه وهى من وجوه ❁ الاول قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض) كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذى ارتضى لهم والخطاب للصحابة (واقل الجمع ثلاثة ووعد الله حق) فوجب ان يوجد فى جماعة منهم خلافة يتمكن بها الدين (ولم يوجد) على هذه الصفة (الا خلافة الخلفاء الاربعة فهى التى وعد الله بها ❁ الثانى قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولى بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون وليس الداعى) الى هؤلاء القوم اطلب الاسلام (محمدا عليه السلام لقوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله قل لن تتبعونا) كذلكم قال الله من قبل فقد علم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم من هذه الآية انهم لا يتبعون ابدا فكيف يدعوهم الى القتال وايضا فان المخلفين لم يدعوا الى المحاربة فى حياته عليه السلام (ولا عليا لانه لم يتفق له) فى ايام خلافته (قتال لطلب الاسلام) بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها (ولا من بعده) من الولاة والحكام (لانهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا) الآية (فهو) اى ذلك الداعى الذى يجب باتباعه الاجر الحسن و بتركه العذاب الشديد (احد الخلفاء الثلاثة و يلزم خلافة ابى بكر لعدم القائل بالفصل) بل الظاهر انه ابو بكر وان القوم المذكورين بنو حنيفة اصحاب مسيلمة (الثالث لو كانت امامة ابى بكر باطلة لما كان) ابو بكر (معظما) ممدوحا (عند الله لكنه معظم وافضل الخلق عنده) بعد رسول الله (وسنزيده شرحا) و بيانا فى مسئلة الافضلية ❁ (الرابع كانت الصحابة وعلى يقولون له يا خليفة رسول الله وقد قال تعالى فيهم اولئك هم الصادقون) فتكون خلافته حقا ❁ (الخامس لو كانت الامامة حقا على ولم تنبه الامة عليه) كما تزعمون (لكانوا شر الامم لكنهم خير امة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر كما دل عليه نص القرآن ❁ (السادس قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر وعمر واقل مراتب الامر الجواز قالت الشيعة هذا خبر واحد) فلا يجوز ان يتمسك به فيما يطلب فيه اليقين (قلنا ليس اقل من خبر الطير) الذى يستدلون به على الافضلية كما سيأتى ان شاء الله تعالى (و) لا من خبر (المنزلة) الذى مر (وهم يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه الآحاد تحكما) فلا يكون ذلك الادعاء مقبولا ❁ (السابع قوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا) فقد حكم بان القائمين بالامر فى مدة ثلاثين سنة بعده عليه السلام موصوفون بالخلافة عنه فى امر الدين واعلاء كلمة الله وان القائمين به بعدها من اهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الاربعة ❁ (الثامن انه صلى الله عليه وسلم استخلف ابا بكر فى الصلاة) حال مرضه واقتدى به (وما عزله) كما مر تقريره (فيبقى) بعده (اماما فيها فكذا فى غيرها اذ لا قائل بالفصل ولذلك قال على رضى الله عنه قدمك رسول الله فى امر ديننا افلا نقدمك فى امر دنيانا

❁ تذنيب ❁ امامة الائمة الثلاثة تعلم مما يثبت منها ببعض الوجوه المذكورة) يريد ان ما ذكرناه انما كان لاثبات امامة ابى بكر واما امامة الائمة الثلاثة الباقية فانت تعلم انها او بعضا منها يمكن اثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا الآية وقوله عليه السلام الخلافة بعدى الحديث وقوله اقتدوا بالذين من بعدى الى آخره (وطريقه) المعول عليه (فى حق عمر نص ابى بكر) وذلك انه دعا فى مرضه عثمان بن عفان وامره ان اكتب هذا ما عهد ابو بكر بن ابى قحافة آخر عهده من الدنيا واول عهده بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر و يؤمن فيها الكافر انى استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان احسن السيرة فذلك ظنى به والخير اردت وان تكن

٢ **قوله** مخالفا للحكمة) لان الابتداء بالعوض جائز فتوسيط الالم عبث والآخرون قالوا اذا وسط الالم يكون العوض غير مشوب بالمنة فيكون الذ واعلم ان المفهوم من ظاهر ما ذكر فى الاختلاف الخامس اختلاف المجوزين فى وقوع الايلام وعدم وقوعه لكن وقوعه مشاهد فيجب ان يوجه بجواز الايلام بمجرد التعويض او مع كونه عبرة له ولغيره كاختلاف المانعين صرح به الابهرى

قوله تزجره عن القبيح) فان قلت الزجر عنده ما كان الالم فى مقابلة سيئة ولا يجب العوض حينئذ كما مر اللهم الا ان يقال يكفى فى الزجر ترتب الالم على السيئة ترتبا ظاهريا وان لم يكن فى مقابلتها فى نفس الامر قلت لا نسلم انه يجب فى الزجر وجوب كون الالم فى مقابلة السيئة نعم يرد ان العوض اذا كان بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك الالم لاجله لم يحصل الانزجار اللهم الا ان يقال ينزجر بالالم لعدم الشعور بالعوض

قوله وذهب عباد الضيمرى) فى اكثر النسخ تقديم الياء المثناة من تحت على الميم وصحح بعضهم عكسه على ان الضميرى منسوب الى ضمير تصغير ضمر وهو قرية من قرى الشام كذا فى المغرب

قوله فعليك بالتأمل فى مطابقته لما فى الكتاب) يعنى انه غير مطابق له لان الظاهر من كلام الآمدى اتفاق المانعين على جواز الايلام بمجرد التعويض واتفاق المجوزين على عدم جوازه الا بشرط التعويض واعتبار الغير بذلك الايلام والمفهوم من نقل المصنف هو الاختلاف فى كل من الفريقين اللهم الا ان يحمل المانعون والمجوزون فى كلام الآمدى على جمهورهم ولا يخفى انه خلاف الظاهر

قوله ولا يقبح منه شئ) ومن هذا تكليف تحصيل الحاصل

قوله لا معقب لحكمه) اى لا راد له وحقيقته الذى يعقب الشئ بالابطال

قوله لان القدرة الحادثة مع الفعل الخ) اعترض عليه الاستاذ المحقق بان عدم تعلق القدرة اذ كان من جهة ان القدرة مع الفعل لم يبق لامتناع الفعل بعلم الله تعالى بعدم وقوعه ولا لارادة لذلك واختياره اياه دخل ولزم ان يكون كل مكلف به مما لا يطاق سواء علم الله تعالى وقوعه او علم عدم وقوعه لان التكليف قبل الفعل

الاخرى فسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلون (وفى حق عثمان وعلى البيعة) فان عمر لم ينص على احد بل جعل الامامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلى وعبدالرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابى وقاص وقال لوكان ابوعبيدة بن الجراح حيا لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه رآهم افضل ممن عداهم وانه لايصلح للامامة غيرهم وقال فى حقهم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض ولم يترجح فى نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر برأى غيره فى التعيين ولذلك قال ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان رأيهم الى الصواب اقرب وان تساووا فكونوا فى الحزب الذى فيه عبد الرحمن ولم يعين احدا منهم للصلاة عليه كيلا يفهم منه انه عينه بل وصى بها الى صهيب ولما تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة على رضى الله عنه ❊ المقصد الخامس ❊ فى افضل الناس بعد رسول الله هو عندنا واكثر قدماء المعتزلة ابو بكر رضى الله عنه وعند الشيعة واكثر متأخرى المعتزلة على ❊ لنا وجوه الاول قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذى يؤتى ماله يتزكى قال اكثر المفسرين و) قد (اعتمد عليه العلماء انها نزلت فى ابى بكر فهو) اتقى ومن هو اتقى فهو (اكرم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وهو) اى الاكرم عند الله هو (الافضل) فابو بكر افضل ممن عداه من الامة (وايضا فقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى يصرفه عن) الحمل على (على اذ عنده نعمة التربية) فان النبى ربى عليا (وهى نعمة تجزى) واذا لم يحمل عليه تعين ابو بكر للاجماع على ان ذلك الاتقى هو احدهما لاغير ❊ (الثانى قوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدى ابى بكر وعمر عمم الامر) بالاقتداء (فيدخل فى الخطاب على وهو يشعر بالافضلية اذ لا يؤمر الافضل ولا المساوى بالاقتداء سيما عندهم) اذ لا يجوزون امامة المفضول اصلا كما سيأتى ❊ (الثالث قوله عليه السلام لابى الدرداء والله ماطلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابى بكر ❊ الرابع قوله عليه السلام لابى بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين ❊ الخامس قوله عليه السلام ماينبغى لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره ❊ السادس تقديمه فى الصلاة مع انها افضل العبادات وقوله يأبى الله ورسوله الا ابابكر) وفى معناه قوله يأبى الله والمسلمون الا ابابكر وذلك ان بلالا اذن بالصلاة فى ايام مرضه فقال النبى عليه السلام لعبدالله بن زمعة اخرج وقل لابى بكر يصلى بالناس فخرج فلم يجد على الباب الا عمر فى جماعة ليس فيهم ابو بكر فقال يا عمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلا صيتا وسمع عليه السلام صوته قال ذلك ثلاث مرات ❊ (السابع قوله عليه السلام خير امتى ابو بكر ثم عمر ❊ الثامن قوله عليه السلام لو كنت متخذا خليلا دون ربى لاتخذت ابابكر خليلا ولكن هو شريكى فى دينى وصاحبى الذى اوجبت له صحبتى فى الغار وخليفتى فى امتى ❊ التاسع قوله عليه السلام) وقد ذكر عنده ابو بكر (وان مثل ابى بكر كذبنى الناس وصدقنى وآمن بى وزوجنى ابنته وجهزنى بماله وواسانى بنفسه وجاهد معى ساعة الخوف ❊ العاشر قول على رضى الله عنه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وقوله اذ قيل له ماتوصى) اى اما توصى وما تعين من يقوم مقامك بعدك (ما اوصى رسول الله حتى اوصى ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم ❊ لهم) اى للشيعة ومن وافقهم (فيه) اى فى بيان افضلية على ❊ مسلكان الاول مايدل عليه) اى على كونه افضل (اجمالا وهو وجوه ❊ الاول آية المباهلة) وهى قوله تعالى تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم (وجه الاحتجاج ان قوله) تعالى (وانفسنا لم يرد به نفس النبى) لان الانسان لا يدعو نفسه (بل المراد به على دلت عليه الاخبار الصحيحة) والروايات الثابتة عند اهل النقل انه عليه السلام دعا عليا الى ذلك المقام (وليس نفس على نفس محمد) حقيقة (فالمراد المساواة) فى الفضل والكمال (فترك العمل به فى فضيلة النبوة وبقى حجة فى الباقى) فيساوى النبى فى كل فضيلة سوى النبوة فيكون افضل من الامة (وقد يمنع ان المراد بانفسنا (على) وحده (بل جميع قراباته وخدمه) النازلون عرفا منزلة نفسه عليه السلام (داخلون فيه) يدل عليه صيغة الجمع ❊ الثانى خبر الطير وهو قوله) عليه السلام حين اهدى اليه طائر مشوى (اللهم

مرورة والقدرة معه ولا قائل به لان مرادهم بالقدرة فى هذا المقام سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة التى مع الفعل وجوابه ان معنى قوله فان مثله لايتعلق به القدرة الحادثة الخ انه لايتعلق به فى زمان من الازمان اى ولو فى الزمان المستقبل بالنظر الى زمان التكليف لان القدرة مع الفعل والفعل ممتنع فى جميع الازمان لان وقوعه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا او تخلف المراد عن الارادة او انقلاب اخباره كذبا فتأمل

قوله ولقائل ان يقول ماذكره الخ) يرد عليه ان هذا الاعتراض انما يتوجه على ما حمل هو كلام المصنف عليه من ان المراد بما قالوا فى ايمان ابى لهب انه مكلف بان يؤمن بجملة ما اتى به النبى عليه السلام ومن جملتها انه لايؤمن فيكون تكليفا بالجمع بين المتناقضين واما اذا حمل على ان المراد ما قالوه انه تعالى علم عدم ايمانه واخبر به ومع هذا كلفه بالايمان فيكون تكليفا بما لايطاق فصح قول المصنف انه ليس بمحل النزاع لانه من القسم الاول ولم يرد عليه ما اورده

قوله ليست معللة بالاغراض) فان قلت اتفق الفريقان على ترتب المصالح على افعال الله تعالى فالنزاع فى انها مسماة بالغرض ام لا نزاع فى التسمية فهو بحث لغوى لا كلامى قلت الغرض هو العلة الباعثة على الفعل فالنزاع فى ان تلك المصالح هل هى باعثة للبارى تعالى وسبب الاقدام على فعله ام لا ولا شك انه بحث كلامى لا لغوى

قوله جهابذة الحكماء) جمع جهبذة وهو لفظ معرب معناه الحاذق الماهر

قوله مستكملا بتحصيل ذلك الغرض) قيل لقائل ان يقول ان اردتم باستكماله بالغرض حصول صفة كمال له بسبب الفعل فلا نسلم استحالته لجواز ان يكون كاملا لذاته ويحصل له بسبب كل فعل كمال ويتجدد له استحقاق المدح لاجله وان اردتم به غير ذلك فبينوه وانما لم يذكر المصنف هذا المنع اعتمادا على مامر فى جواب المعتزلة حيث قالوا لو كانت الصفات زائدة على ذاته تعالى يكون ناقصا لذاته مستكملا بالغير فان قلت الاستكمال بالغرض المتجدد يستلزم الخلو عنه وهو نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه قلت الخلو عن الكمال الفعلى ليس بنقص كما مر فى

انني باحب خلقك اليك يأكل معي هذا الطير فاتي علي) واكل معه الطائر (والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم) فيكون هو افضل واكثر ثوابا (واجيب بانه لايفيد كونه احب اليه في كل شي لصحة التقسيم وادخال لفظ الكل والبعض) الا ترى انه يصح ان يستفسر و يقال احب خلقه اليه في كل شي او في بعض الاشياء وحينئذ جاز ان يكون اكثر ثوابا في شي دون آخر فلا يدل على الافضلية مطلقا * (الثالث قوله عليه السلام في ذي الثدية يقتله خير الخلق) وفي رواية خير هذه الامة (وقد قتله علي واجيب بانه ما باشر قتله فيكون من باشره من اصحابه خيرا منه) ومن سائر الخلق وهو باطل اجماعا (وايضا فخصوص بالنبي) اي هو خارج من الخلق المذكور في الحديث والا كان علي خيرا منه (و يضعف حينئذ عمومه الباقي) وقيل الصواب في الجواب ان عليا حين قتله كان افضل الخلق لان قتله اياه كان في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلاثة * (الرابع قوله عليه السلام اخي ووزيري وخير من اتركه بعدي يقضي ديني و ينجز وعدي علي بن ابي طالب واجيب بانه) لا دلالة للاخوة والوزارة على الافضلية واما باقي الكلام فانه (يدل على انه خير من يتركه قاضيا) لدينه (ومنجزا) لوعده وذلك لان قوله يقضي مفعول ثان لاتركه او حال من مفعوله وحينئذ (فلا يتناول الكل * الخامس قوله عليه السلام لفاطمة اما ترضين اني زوجتك من خير امتي واجيب بانه لا يلزم) منه (كونه خيرا من كل وجه ولعل المراد خيرهم لها) باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة * (السادس قوله عليه السلام خير من اتركه بعدي علي واجيب بما مر) من انه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك في قضاء الدين وانجاز الوعد * (السابع قوله عليه السلام انا سيد العالمين وعلي سيد العرب) قالت عائشة رضي الله عنها كنت عند النبي اذا اقبل علي فقال هذا سيد العرب فقلت بابي انت وامي يا رسول الله الست سيد العرب فقال انا الحديث (اجيب بان السيادة) هي (الارتفاع لا الافضلية وان سلم فهو كالخبر لا عموم له) فلا يلزم كونه سيدا في كل شي بل في بعض الاشياء * (الثامن قوله عليه السلام لفاطمة ان الله اطلع على اهل الارض واختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك واجيب بانه لا عموم فيه) فلعله اختاره للجهاد او بعلية فاطمة * (التاسع انه عليه السلام لما آخى بين الصحابة اتخذه اخا لنفسه) وذلك يدل على علو رتبته وافضليته (قيل لا دلالة) لاتخاده اخا على افضليته (اذ لعل ذلك لزيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة الالفة والخدمة * العاشر قوله عليه السلام بعد ما بعث ابابكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله و يحبه الله كرارا غير فرار واعطاها عليا) فانه روى انه عليه السلام بعث ابابكر اولا فرجع منهزما و بعث عمر فرجع كذلك فغضب النبي عليه السلام لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الى آخره فتعرض له المهاجرون والانصار فقال عليه السلام اين علي فقيل انه ارمد العين فتفل في عينيه ثم دفع اليه الراية (وذلك يدل على ان ما وصفه به لم يوجد في غيره) و يلزم منه ان يكون افضل ممن عداه (فقيل نفي) هذا (المجموع لا يجب ان يكون بنفي كل جزء منه بل يجوز ان يكون بنفي كونه كرارا غير فرار ولا يلزم حينئذ الافضلية مطلقا) بل في كونه كرارا غير فرار * (الحادي عشر قوله تعالى في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي كما نقله كثير من المفسرين) والمولى بمعنى الناصر واختصاص علي من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على انه افضل منهم لان نصرته من افضل العبادات وايضا بدأ الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي فدل على كونه افضل من غيره (وقيل) دليلكم على ان المراد به علي (معارض بما عليه الاكثر من العموم) الشامل له ولغيره (و) بما عليه (قوم) من المفسرين كالضحاك وغيره (من ان المراد ابو بكر وعمر * الثاني عشر قوله عليه السلام من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى ابن ابي طالب فقد ساواه) النبي عليه السلام (بالانبياء) المذكورين (وهم افضل من سائر الصحابة اجماعا) فكذا من ساواهم (واجيب بانه تشبيه) لعلي بكل واحد من هؤلاء الانبياء في فضيلة واحدة (ولا يدل على المساواة) في كل فضيلة لكل واحد منهم (والا كان علي افضل من الانبياء) المذكورين (لمشاركته) ومساواته حينئذ (لكل) منهم (في فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين

---

٢ بحث الرؤية والغرض كمال فعلي ككونه محمودا اومشكورا مثلا

قوله لما مر من العلم الضروري بذلك) رد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير

قوله كيف ندعي وجوب تعليل افعاله تعالى الخ) لا يخفى ان قول الفقهاء لكن افعاله تعالى تابعة الخ ان كان عاما بجميع افعاله تعالى كما هو الظاهر يكون خلود اهل الجنة والنار ردا عليهم ايضا لكن لما لم يذكر قول الفقهاء في المتن تعين صرف قوله كيف الخ الى رد قول المعتزلة ولهذا خصصه الشارح بنفي الوجوب

قوله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم) يمكن ان يقال ترتب الخلود على الكفر نافع في ترك الكفر واختيار الثبات على الايمان وايضا المؤمنون ينتفعون بخلود اعدائهم في النار بحصول تشفي الصدور لهم

قوله له مدخل في وجودها الخ) اذ لو جاز حصوله بدون الفعل كان التوسل بالفعل الى تحصيله عبثا فان من قدر على ان يبيع متاعه في بلد نفسه بعشرة فذهب الى بلدة بعيدة ليبيعها بتلك العشرة كان عبثا

قوله كما بيناه فيما سلف) فيه ان ما سبق هو اسناد الموجودات الخارجية اليه تعالى ابتداء فلم لا يجوز ان لا يكون الغرض منها على ان توقف بعض الاشياء على البعض عقلا وضرورة معلوم ضرورة كتوقف وجود العرض على وجود الجوهر

قوله وايضا اذا علات افعاله تعالى بالاغراض) لا يخفى ان هذا الكلام يدل على انه وجه ثالث وقد نص المصنف على ان المذكور وجهان ويمكن ان يقال هذا الوجه يفيد سلب العموم اعني سلب ان جميع افعاله تعالى معللة بالاغراض فيفيد ابطال مذهب الخصم الذي هو الايجاب الكلي ولا يفيد اثبات مذهبنا الذي هو عموم السلب بخلاف الوجهين الاولين فلم يذكر في اثبات المذهب الا وجهان وقد اشار الشارح الى هذا التوجيه بضم قوله في اثبات مذهبنا الى قول المصنف لنا وجهان

قوله والا تسلسلت الاغراض الى ما لا نهاية له) فيه انه لم لا يجوز ان يفعل شيئا في اليوم لفعل آخر في الغد ويفعله في الغد ليفعل ثالثا بعد الغد لا الى آخر ومثله غير مستحيل كما في نعيم الجنان ٢

والاجماع) منعقد قبل ظهور المخالف الثابت (على ان الانبياء افضل من الاولياء * المسلك الثاني ما يدل عليه) اى على كونه افضل (تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما تكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في على منها ماتفرق في الصحابة وهي امور * الاول العلم وعلى اعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد صلى الله عليه وسلم اعلم الناس واحرصهم على ارشاده وكان في صغره في حجره وفي كبره ختناله يدخل عليه كل وقت وذلك) الذى ذكرناه من صفاته وصفات معلمه (يقتضى بلوغه في العلم كل مبلغ واما ابو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان يصل اليه في اليوم مرة او مرتين ولقوله عليه السلام اقضاكم على والقضاء يحتاج الى جميع العلوم) فيكون اعلم فيها جميعا (فلا يعارضه نحو افرضكم زيد واقرؤكم ابى) فانهما يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط (ولقوله تعالى وتعيها اذن واعية) اى حافظة (واكثر المفسرين على انه على) ومقام المدح يقتضى الاختصاص بما مدح به (ولانه) اى عليا (نهى عمر عن رجم من ولدت لستة اشهر) ونبهه على ان قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلاثون شهرا يدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر (و) نهاه ايضا (عن رجم الحاملة) التى اقرت عنده بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها فما سلطانك على ما في بطنها (فقال عمر) في كل واحدة من القضيتين (لولا على لهلك عمر ولقوله على لو كسرت لى الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم و بين اهل الانجيل بانجيلهم و بين اهل الزبور بزبورهم و بين اهل الفرقان بفرقانهم) والمقصود احاطة علمه بما في هذه الكتب الاربعة لا جواز الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه اعتراض ابى هاشم بان التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها و يدل على ماذكرناه قوله (والله مامن آية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اى شئ نزلت) و يؤيده ان اول كلامه مشتمل على الفرض والتقدير وليس يلزم منه جواز الحكم كما تشهد به الفطرة السليمة (ولان عليا ذكر في خطبته من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر مالم يقع مثله في كلام) سائر (الصحابة) فدل على انه اعلم (ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول) الكلامية (والفروع) الفقهية (وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن) فان خرقة المشايخ تنتهى اليه (وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذى) تكلم فيه اولا و (امر بالاسود الدئلى بتدوينه) كما هو المشهور (وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة والاخلاق) فانه كان اعلم بها من غيره * (الثانى) من تلك الامور (الزهد اشتهر عنه انه مع اتساع ابواب الدنيا عليه ترك التنعم وتخشن في الماكل والملابس) ولم يلتفت الى الملاذ (حتى قال للدنيا طلقتك ثلاثا * الثالث الكرم) قد اشتهر عنه انه (كان يؤثر المحاويج) والمساكين (على نفسه واهله) وكان ذلك عادة منه (حتى تصدق في الصلاة بخاتمه ونزل) في شانه (ما نزل) على ما مر (وتصدق) ايضا في ليالى صيامه المنذور بما كان فطوره ونزل فيه و يطعمون الطعام على حبه مسكينا و يتيما واسيرا * الرابع الشجاعة تواتر مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر الجاهلية حتى قال عليه السلام يوم الاحزاب لضربة على خير من عبادة الثقلين وتواتر وقايعه في خيبر وغيره * الخامس حسن خلقه) قد اشتهر ذلك منه (حتى نسب الى الدعابة) وقد قال عليه السلام حسن الخلق من الايمان *(السادس مزيد قوته حتى قلع باب خيبر بيده وقال ماقلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة الهية * السابع نسبه وقربه من الرسول نسبا ومصاهرة وهو غير خفى وعباس وان كان عم النبي عليه السلام لكن كان اخا عبدالله من الاب وابو طالب اخاه من الاب والام * الثامن اختصاصه بصاحبة كفاطمة) سيدة نساء العالمين (وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب اهل الجنة) كما ورد في الحديث (ثم اولاد اولاده ممن اتفق الانام على فضلهم على العالمين حتى كان ابو يزيد) مع علو طبقته (سقا في دار جعفر الصادق رضى الله عنه و) كان (معروف الكرخى بواب دار على بن موسى الرضا) هذا مما لا شبهة في صحته فان معروفا كان صبيا نصرانيا فاسلم على يد على بن موسى وكان يخدمه واما ابو يزيد فلم يدرك جعفرا

(بل)

٢ والدليل انما يتم اذا استلزم وجود الشئ وجود ماهو لاجله وبالجملة هذا الدليل انما يتم لو وجب كون الفرض فعلا آخر حادثا مقارنا للمعلل اليه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون امرا متجددا فتأمل

قوله بل يكفيه التغاير الاعتبارى) هذا بناء على ماذكره في حواشى المطالع من انه لا يلزم من كون الشئ غاية لنفسه الا ان يكون وجوده الذهنى علة لوجوده الخارجى ولا محذور فيه وفيه نظر اذ يلزم منه ان يكون غاية الشئ معلولا له بحسب الخارج ومترتبا عليه فلا يتصور بينهما الاتحاد بالذات

قوله لكنها ليست اسبابا باعثة الخ) لان الباعث مايكون مقصودا بالقصد الاولى ويكون القصد الى الفعل لاجل تحصيله وافعال الله تعالى ليست كذلك بل كلها مقصود بالقصد الاولى لاستغنائه الذاتى

قوله بدون استحقاق سابق قبيح) قالوا والاعمال تأثير في الاستحقاق لقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون ونظائره وانت خبير بان الاستحقاق بمعنى ترتب الثواب والعقاب على الاعمال مما لا نزاع فيه واما بمعنى كون ذلك الترتب حقا لازما بحيث يذم تاركه كما زعموه فممنوع ولا دليل في الكتاب عليه

قوله ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء) فيه بحث وهو انه لو سلم قبح التفضل بالثواب ابتداء لم يندفع بالتكليف اذ لا نسبة لطاعة العبد ولو استغرق عمره ولم يعصه طرفة عين الى ماوعده الله تعالى من الثواب بفضله وجوده الا يرى ان الامير اذا امر الذبال بان يذيل نقرة واقعة في الطريق ففعله ثم اعطاه كثيرا من المال واجله غاية الاجلال فنزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وامر خدمه بتقبيل انامله يذم عند العقلاء ايضا

قوله كالصلوة والصيام هذا يدل على ان كلمة الشهادة افضل منهما وفيه بحث اذ الظاهر ان الصلوة افضل منهما لاشتمالها عليها وعلى غيرها وسنذكر تمام الكلام فيه في الثواب في توضيح قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة الحديث قيل التلفظ بكلمة الشهادة اشق على النفس الكافرة من الصلوة وامثالها لان فيه ترك دين اعتاده ولذا تراهم يبذلون انفسهم دون كلمة الشهادة نعم تلفظه بعد الاسلام اسهل لكن لبقاء الشئ حكم ابتدائه وانت خبير بان في الصلوة ايضا بل في كل ٢

بل هو متأخر عن معروف ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه واذا
اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب ان يكون افضل من غيره ❊ والجواب عن الكل انه يدل
على الفضيلة واما الافضلية فلا كيف ومرجعها) اى مرجع الافضلية التي نحن بصددها (الى كثرة
الثواب) والكرامة عند الله (وذلك يعود الى الاكتساب) للطاعات (والاخلاص) فيها (ومايعود
الى نصرة الاسلام ومآثرهم في تقوية الدين) ومن المعلوم فى كتب السير ان ابابكر لما اسلم اشتغل
بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبيدالله والزبير وسعد بن ابي وقاص
وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان دائما في منازعة الكفار واعلاء دين الله في حياة النبي عليه
السلام و بعد وفاته (واعلم ان مسئلة الافضلية لامطمع فيها في الجزم واليقين) اذلادلالة للعقل
بطريق الاستقلال على الافضلية بمعنى الاكثرية في الثواب بل مستندها النقل (وليست) هذه المسئلة
(مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن) الذى هو كاف فى الاحكام العملية بل هى مسئلة علمية
يطلب فيها اليقين (والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لاتفيد القطع على ما لايخفى
على منصف) لانها باسرها اما آحاد اوظنية الدلالة مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص
بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله
ان لايثيب المطيع و يثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لايفيد القطع بالافضلية بل غايته
الظن كيف ولاقطع بان امامة المفضول لاتصح مع وجود الفاضل (لكنا وجدنا السلف قالوا بان
الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقضي بانهم لولم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه
فوجب علينا اتباعهم في ذلك) القول (وتفويض ماهو الحق فيه الى الله) قال الآمدي وقد يراد
بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لاوجود لها فى الآخر كالعالم
والجاهل واما بزيادة فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ مامن
فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن
بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولاسبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان تكون الفضيلة
الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها اولزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية
بهذا المعنى ايضا ❊ المقصد السادس ❊ في امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم) كالامامية
(لانه قبيح عقلا فان من الزم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه عد سفيها
قاضيا بغير قضية العقل وجوزه الاكثرون) وقالوا جعل المفضول رئيسا ومقتدى فيما هو مفضول
فيه كما فى المثال المذكور مستقبح واما في غيره كما فيما نحن بصدده فلا (اذ لعله اصلح للامامة
من الفاضل اذ المعتبر في ولاية كل امر) والقيام به (معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام
بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة) والرياسة (اعرف و بشرائطها اقوم) وعلى
تحمل اعبائها اقدر (وفصل قوم) فى هذه المسئلة (فقالوا نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب)
كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لاينقادون للفاضل بل للمفضول (والاوجب ❊ المقصد السابع ❊
انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله) سبحانه وتعالى (عظمهم واثنى
عليهم في غير موضع من كتابه) كقوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم
لايخزى الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين معه اشداء على الكفار
رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين
اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله (والرسول
قد احبهم واثنى عليهم في احاديث كثيرة) منها قوله عليه السلام خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم
الذين يلونهم ومنها قوله لاتسبوا اصحابي فلوان احدكم انفق مثل احد ذهبا مابلغ مد احدهم ولا
نصيفه ومنها قوله اصحابي لاتتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم
ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه الى غير ذلك

عمل شرعي تمثل به الكافر من حيث انه متلق
من النبي عليه السلام ترك دين اعتاده على انه
ليس الكلام في تلفظ الكافر

قوله معارض بمافيه من تعريض الكافر) قد يجاب عنه بان التعريض للثواب مع التمكين من اكتساب السعادة الابدية هى المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتعذيب الكافر والفاسق لسوء اختيارهما

قوله فبطل ماذكرتموه من غرض التكليف) قال في شرح المقاصد الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص شاهدة بذلك كقوله تعالى وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون الآية ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا كان القياس حجة الاعند شرذمة لايعتد بهم واما تعميم ذلك بان لايخلو فعل مامن افعال الله تعالى عن غرض فمحل بحث

قوله وايضا التسمية فعل الواضع) لانها تخصيص الاسم بمعنى وقد يراد بها ذكر الشئ باسمه فيكون فعل المتكلم

قوله ولم يلتفت اليه المصنف)لانه لايصح بحسب اللغة واحداث اصطلاح جديد بلاضرورة مما لاوجه له

قوله ولاشك انها) اى تلك التسمية غيره فيه بحث ظاهر لان سياق كلامه يدل على ان المراد بالغير هو الغير الاصطلاحي وقد سبق انه من اقسام الموجود وان التسمية ليست منها عند اهل السنة فليست هى ولا مايشتمل عليها غيرا بالمعنى الاصطلاحي

قوله فكذا الحال في الذات المأخوذة مع تلك الصفة)الظاهر ان المراد بالذات ذات الواجب وفيه ان مفهوم العلم ذات ماله العلم لاذات الواجب تعالى اللهم الا ان يراد الذات المطلقة او يقال فيه عناية

قوله فذهب ابن فورك الخ) توضيح المقام ان ابن فورك ومن وافقه اطلقوا الاسم على المدلول المطابقي للفظ فان ارادوا بالمسمى ماوضع الاسم بازائه فوجه اطلاق القول بان الاسم نفس المسمى ظاهر وان ارادوا به مايطابق ٤

من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح (ثم ان من تأمل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم
في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله لم يختالجه شك في عظم شأنهم وبراءتهم
عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك) اي تيقنه بحالهم (عن الطعن فيهم فرأى ذلك
مجانبا للايمان ونحن لانلوث كتابنا بامثال ذلك وهي مذكورة في المطولات مع التفصي عنها) فارجع
اليها ان اردت الوقوف عليها (واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية) من المعتزلة
(انكروا وقوعها ولاشك انه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين والمعترفون بوقوعها
منهم من سكت عن الكلام) فيها بتخطئة او تصويب وهم طائفة من اهل السنة (فان ارادوا انه
اشتغال بما لايعني فلا بأس به اذ قال الشافعي) وغيره من السلف (تلك دماء طهر الله عنها ايدينا
فلنطهر عنها السنتنا وان ارادوا انا لانعلم اوقعت ام لا فباطل لوقوعها قطعا) وانت خبير بان الشق
الثاني من الترديد ينافي الاعتراف بوقوعها (واتفق العمرية اصحاب عمرو بن عبيد والواصلية
اصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين قالوا لو شهدا بجمع بباقة بقل لم نقبلها اما العمرية
فلانهم يرون فسق الجميع) من الفريقين (واما الواصلية فلانهم يفسقون احد الفريقين لابعينه
فلايعلم عدالة شيء منهما والذي عليه الجمهور) من الامة هو (ان المخطئ قتلة عثمان ومحاربوا
علي لانهما امامان فيحرم القتل والمخالفة قطعا) الا ان بعضهم كالقاضي ابي بكر ذهب الى ان هذه
الخطيئة لاتبلغ الى حد التفسيق ومنهم من ذهب الى التفسيق كالشيعة وكثير من اصحابنا
* خاتمة * للمرصد الرابع (في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اوجبه قوم ومنعه آخرون
والحق انه تابع للمأمور به والمنهي عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهي
عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لافرض عين فاذا قام به قوم سقط
عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر اثم الكل بتركه
وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول) قال الآمدي ذهب بعض الروافض الى انه لايجب
بل لايجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب الامام واستنابته كما في اقامة الحدود وذهب
من عداهم الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه
الى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابوهاشم
ان تضمن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الآمر والناهي ولايندفع عنه الا بذلك
وجب والافلا والذي يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه مطلقا
وقائل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى
ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عليه السلام
لتأمرون بالمعروف ولتنهن عن المنكر اوليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم
فلايستجاب واما عدم توقف جوازه على استنابة الامام فيدل عليه ان كل واحد من آحاد الصحابة
كان يشتغل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة واذن من الامام وكان ذلك شايعا
ذائعا فيما بينهم ولم يوجد نكير فكان اجماعا على جوازه (ولوجوبه) بعد علمه بان ما يأمر به معروف
وان ما ينهى عنه منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر
والمأمور والناهي والمنهي (شرطان احدهما ان يظن انه لايصير موجبا لثوران فتنة والالم يجب
وكذا) لايجب (اذا ظن انه لايفضي الى المقصود بل يستحب حينئذ اظهارا لشعار الاسلام) فوجوبه
انما هو اذا جوز حصول المقصود بلا اثارة فتنة (وثانيهما عدم التجسس) والتفتيش عن احوال
الناس (للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولاتجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع
الفاحشة في الذين آمنوا الآية) فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولاشك ان التجسس
سعي في اظهارها * واما السنة فقوله عليه السلام من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته
ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عليه السلام

عليه الاسم اعني الذات كما يدل عليه قول الشارح
فانه يدل على الذات الخ فمرادهم بكون الاسم
عين المسمى مطلقا هو الاتحاد المعتبر في الحمل
والبعض الذين خالفوه ارادوا بالمسمى المعنى
الثاني واخذوا المدلول اعم من المطابقي واعتبروا
في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعموا ان
مدلول الخالق الخلق وانه غير ذات الخالق بناء
على مامر في الامور العامة من ان صفات الافعال
غير الموصوف وان الصفات التي لاعينه ولا
غيره هي التي يمتنع انفكاكها عن موصوفها
واما الشيخ الاشعري فقد اراد بالاسم مدلوله
المطابقي وبالمسمى الذات فالمدلول المطابقي
للاسم العلمي عين الذات التي هي المسمى وفي
نحو الخالق والرازق غيره وفي العالم والقادر لاعينه
ولاغيره فلا حاجة الى ماذكره شارح المقاصد
لتوجيه كلامه وهو الذي وجه به كلام البعض
المخالف لابن فورك ضرورة تصريحهم بان الاسم
نفس الخلق مثلا الا ان يثبت تصريح الشيخ
ايضا به

قوله كالوجود) مبني على ان الوجود عين
الذات

قوله هو التسمية) وانه غير المسمى لايخفى ان
جعل الاسم عين التسمية ظاهر البطلان الا ان
يصطلح على ذلك فيكون النزاع معهم لفظيا

قوله بالمعنى المذكور) اي القول الدال

قوله اي مسماه) لان التسبيح والتعظيم انما
يتعلق بالمسمى لاباسمه وقد يمنع ذلك بانه كما يجب
تنزيه ذاته وصفاته تعالى عن النقايص كذلك
يجب تعظيم الالفاظ الموضوعة لها وتنزيهها
عن الرفث وسوء الادب وقيل الاسم في الآيتين
مقحم وكذا في قوله الى الحول ثم اسم السلام
عليكما

قوله فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه) لكن
لاباعتبار خصوصه لان الوضع للكلي
لا للجزئيات بل باعتبار انه اسم كما حقق
في المعاني والمغايرة بالكلية والجزئية لاتضر العينية
في هذا البحث مالم يتضمن معنى زائدا كالخالق
والعالم

قوله اذ يجوز ان يعقل الخ) وانما لم يجب بجواز ان
يكون الواضع هو الله تعالى كما هو مذهب الاشعرية
لانه انما يفيد تعقل الواضع للمسمى ولا يفيد امكان
تفهيمه المعتبر ايضا في وضع الاسم

قوله اي بتوقف اطلاقها على الاذن فيه) ٢

من ابتلى بشيء من هذه القاذورات فليسترها) بستر الله فان من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه حد الله (و) ايضا قد (علم من سيرته عليه السلام انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله واصحابه والصالحين من عباده انه ولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد وآله واصحابه اجمعين) والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين ﴿ تذييل ﴾ للكتاب (في ذكر الفرق التي اشار اليها

الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله ستفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما اخبر به) قال الآمدي كان المسلمون عند وفاة النبي عليه السلام على عقيدة واحدة وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم اولا في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض موته ائتوني بقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعدي حتى قال عمر ان النبي قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عليه السلام جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى ابن مريم وقال ابو بكر من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حي لا يموت وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كأني ما سمعت هذه الآية الا الآن وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس حتى سمعوا ما روى عنه من ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الامامة وثبوت الارث عن النبي كما مر وفي قتال مانعي الزكاة حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فقال له ابو بكر اليس قد قال الا بحقها ومن حقها اقامة الصلاة وايتاء الزكاة ولو منعوني عقالا مما ادوه الى النبي لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص ابي بكر على عمر بالخلافة ثم في امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم ايضا في بعض الاحكام الفروعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيئا فشيئا الى آخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلاث وسبعين فرقة واذا عرفت هذا فنقول ﴿ اعلم ﴾ ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية * الفرق الاولى المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري) وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون الكبائر ويقولون لا تضر مع الايمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد (واخذ يقرر) على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من (ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين) قال لان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر اعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار (فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فلذلك سمي هو واصحابه معتزلة (ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم) وانكارهم القدر فيها (وانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله اولى باسم القدرية) منا وذلك لان

---

٢ فان قلت من الاوصاف ما يمتنع اطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ ونظائرهما قلت اجاب في شرح المقاصد بانه لا يكفي في الاذن مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب

قوله وقال القاضي ابو بكر الخ) حجته قياس لوازم الاسماء على مرادفاتها واعترض عليه امام الحرمين بان القياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية عمل اللسان

قوله ولا لفظ الطبيب) اعترض عليه بانه قد ورد في حديث المصابيح انه عليه السلام قال لمن قال اني طبيب انت رفيق والله الطبيب وقد عرفت مما نقلناه عن شرح المقاصد جوابه

قوله وذهب الشيخ ومتابعوه الخ) ههنا فائدة ينبغي ان ينبه عليها وهو ان بعض الفضلاء صرح بان لفظ واجب الوجود لم يرد في الكتاب والسنة فمن اشترط التوقيف في اسماء الله تعالى ينبغي ان لا يجوز اطلاقه عليه تعالى مع ان هذا الاطلاق شائع اللهم الا ان يقال هذا في التحقيق صفة جرت على غير من هي له اذ المعنى واجب وجوده كما في حسن الوجه فليس من محل النزاع فليتأمل

قوله مائة الا واحدا) تأكيد لقوله تسعة وتسعين قيل وفائدته دفع توهم ان العبارة سبعة وتسعين او سبعين وفي بعض الروايات الا واحدة فتأنيث واحدة على تأويل الاسم بالكلمة

قوله اذ قد ورد التوقيف بغيرها الخ) فان قلت اذا كانت اسماء الله تعالى زائدة على التسع والتسعين فما معنى الحصر المستفاد من الحديث المنقول من صحيح البخاري ومسلم قلت قوله عليه السلام من احصاها دخل الجنة في موقع الصفة لقوله تسعة وتسعين اسما ثم ان اسماء الله تعالى يجوز ان يتفاوت فضيلتها لتفاوت معانيها في الجلالة والشرف فيكون تسعة وتسعون اسما منها باعيانها تجمع انواعا من المعاني المنبئة عن الجلال لا يجمع ذلك غيرها فان قلت اسم الله تعالى الاعظم لم يدخل في التسعة والتسعين فكيف يختص بمزيد الشرف ما هو خارج عنها وان دخل فكيف ذلك وهي مشهورة والاسم الاعظم يختص بمعرفته ولي ؟

اونى وهى سبب كرامات عظيمة لمن عرفه قلت يحتمل الخروج ويكون شرف هذه الاسماء المعدودة بالاضافة الى جميع الاسماء المشهورة عند الجماهير لابالاضافة الى الاسماء التى يختص بمعرفتها الانبياء والاولياء ويحتمل الدخول لكنه مبهم لايعرفه بعينه الاول ونشأ الكرامات هو الدعاء به بخصوصه كذا ذكره الامام الغزالى فى شرح الاسماء الحسنى والحق ان التصرف بالاسم الاعظم وبأى اسم كان من اسماء التصرف موقوف على تحصيل المناسبة مع مسماه والتخلق باخلاقه وبمجرد ذكر لاسم الاعظم لايحصل المناسبة كما ان ذكر اسم السلطان لاينفع مالم يحصل معه المناسبة الخاصة اللهم انفعنا

قوله واما فى الحديث الخ) اختلف فى انه هل يجوز تسمية الله تعالى بما ثبت بخبر الواحد فقيل يجوز لانه من باب العمل وقيل لايجوز لانه من باب الاعتقاد ثم الظاهر ان الاطلاق وان كان على وجه الاخبار يكفى فى الاذن مالم يكن فى السوق امر آخر يمنعه والا يلزم ان لايكون كثير من الاسماء ما دونة فلاعبرة بما فى شرح المشارق من انه لايلزم من قول عائشة رضى الله عنها ان الله رفيق يحب الرفق صحة ان يقال يارفيق لانه ذكر على وجه الاخبار

قوله فكالحنان) هو بالتشديد من الحنان بالتخفيف وهو الرحمة قال الله تعالى وحنانا من لدنا

قوله وهو احد قولى الخليل وسيبويه) وحكى ابن جنى ان سيبويه رؤى فى منامه فقيل ما فعل الله تعالى بك فقال خيرا وذكر كرامة عظيمة فقيل له بم نلت ذلك فقال القولى ان اسم الله اعرف المعارف

قوله واصله الاله) يحتمل ان يكون حرف التعريف فيه من المحكى وهو الظاهر من كلام الشارح ويحتمل ان يكون من الحكاية بان يكون الاصل الها منكرا وقد ذهب الى كل فرقة

قوله من الوله) فاله على كلا الوجهين فعال بمعنى مفعول لكن على الثانى اصله ولاه ابدلت الواو همزة كما قالوا فى وساد اساد

قوله للاشتهار) قيل لابعد فى ان يشعر بالبعض باعتبار ملاحظة الاصل كما فى الكنى والالقاب

مثبت القدر احق بان ينسب اليه من نافيه فنقول كما يصح نسبة مثبته اليه يصح نسبة النافى ايضا اذا بالغ فى نفيه لانه ملتبس به (و) لايمكن حمل القدرية على المثبتين له لانه (يرده قوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة) فانه يقتضى مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالقين لا فى قولهم بان الله خالق شيئا ثم انكره والنافون له هم المشاركون لهم فى تلك الصفة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقا لافعاله وينسبون القبائح والشرور اليه دون الله سبحانه (و) يرده ايضا (قوله عليه السلام) فى حق القدرية (هم خصماء الله فى القدر) ولا خصومة للقائل بتفويض الامور كلها اليه تعالى انما الخصومة لمن يعتقد انه يقدر على مالا يريد الله بل يكرهه (و) المعتزلة (لقبوا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد) وذلك (لقولهم بوجوب الاصلح ونفى الصفات القديمة) يعنى انهم قالوا يجب على الله ماهو الاصلح لعباده ويجب ايضا ثواب المطيع فهو لايخل بما هو واجب عليه اصلا وجعلوا هذا عدلا وقالوا ايضا بنفى الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته تعالى احترازا عن اثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيدا (وقالوا) اى المعتزلة (جميعا بان القدم اخص وصف الله) لايشاركه فيه ذات ولاصفة (وبنفى الصفات) الزائدة على الذات (وبان كلامه) تعالى (مخلوق محدث) مركب من الحروف والاصوات (وبانه غير مرئى فى الآخرة) بالابصار (و) بان (الحسن والقبح عقليان ويجب عليه تعالى رعاية الحكمة) والمصلحة (فى افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم) انهم بعد اتفاقهم على هذه الامور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم الواصلية) اصحاب ابى حذيفة واصل بن عطاء (قالوا بنفى الصفات) قال الشهرستانى شرعت اصحابه فى هذه المسئلة بعد ماطالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى ان ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بانهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائى اوحالان كما قاله ابو هاشم (و) قالوا (بالقدر) اى اسناد افعال العباد الى قدرهم (وامتناع اضافة الشر الى الله و) قالوا (بالمنزلة بين المنزلتين) على مامر تفصيله (وذهبوا الى الحكم بخطئة احد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوزوا ان يكون عثمان لامؤمنا ولا كافرا وان يخلد فى النار وكذا على ومقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل اوشهدوا على باقة بقلة لم تقبل) شهادتهم (كشهادة المتلاعنين) اى الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لابعينه * (العمرية مثلهم) اى مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم (الا انهم فسقوا الفريقين) فى قصتى عثمان وعلى وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا بالزهد تابع واصل بن عطاء فى القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق * الهذيلية اصحاب ابى الهذيل) بن حمدان (العلاف) شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل (قالوا بفناء مقدورات الله) وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب الى ان الجنة والنار تفنيان وقالوا ان حركات اهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولاتكليف فى الآخرة (وان اهل الخلدين) تنقطع حركاتهم و (يصيرون الى خمود) دائم وسكون ويجتمع فى ذلك السكون اللذات لاهل الجنة والآلام لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل هذا القول لانه التزم فى مسئلة حدوث العالم انه لافرق بين حوادث لااول لها وبين حوادث لاآخر لها فقال لااقول ايضا بحركات لاتنتهى الى آخرها بل تصير الى سكون وتوهم ان مالزمه فى الحركة لايلزمه فى السكون (ولذلك سمى المعتزلة اباالهذيل جهمى الآخرة) وقيل انه قدرى الاولى جهمى الآخرة (و) قالوا (ان الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هى ذاته) حى بحياة هى ذاته واخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون انه تعالى واحد من جميع جهاته لاتعدد فيه اصلا بل جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات (و) قالوا هو (مريد بارادة) حادثة (لافى محل) واول من احدث هذه المقالة هو العلاف (و) قالوا (بعض كلامه) تعالى (لافى محل وهو كن) وبعضه فى محل كالامر والنهى والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلايتصور لها محل (و) قالوا (ارادته) تعالى (غير المراد) قيل لان ارادته عبارة عن خلقه لشئ وخلقه لشئ مغاير لذلك

الشيء بل الخلق عندهم قول لافي محل اعني كلمة كن فتأمل (و) قالوا (الحجة) بالتواتر (فيما غاب لاتقوم الا بخبر عشرين فيهم واحد من اهل الجنة) او اكثر وقالوا لاتخلو الارض عن اولياء الله تعالى هم معصومون لايكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه وتوفى العلاف سنة خمس وثلاثين ومائة ومن اصحابه ابو يعقوب الشحام * النظامية اصحاب ابراهيم ابن سيار النظام) وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة (قالوا لايقدر الله ان يفعل بعباده في الدنيا مالا صلاح لهم فيه ولا) يقدر (ان يزيد) في الآخرة (او ينقص من ثواب وعقاب) لاهل الجنة والنار وتوهموا ان غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبائح لايكون الا بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب (و) قالوا (كونه) تعالى (مريدا لفعله انه خالقه) على وفق علمه (و) كونه مريدا (لفعل العبد انه آمر به و) قالوا (الانسان هو الروح والبدن آلتها) وقد اخذه النظام من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم (و) قالوا (الاعراض) كالالوان والطعوم والروائح وغيرها (اجسام) كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارة يحكم بان الاعراض اجسام واخرى بان الاجسام اعراض (و) قالوا (الجوهر مؤلف من الاعراض) المجتمعة (والعلم مثل الجهل المركب (والايمان مثل الكفر) في تمام الماهية واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتهما حصول الصورة في القوة العاقلة والامتياز بينهما بامر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له (و) قالوا (الله خلق الخلق) اي المخلوقات (دفعة) واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق اولاده الا انه تعالى كمن بعض المخلوقات في بعض (والتقدم والتأخر في الكون والظهور) وهذه المقالة مأخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز (و) قالوا (نظم القرآن ليس بمعجز) انما المعجز اخباره بالغيب من الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه (و) قالوا (التواتر) الذي لايحصى عدده (يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس) شيء منهما (بحجة و) قالوا (بالطفرة ومالوا الى الرفض ووجوب النص على الامام وثبوته) اي ثبوت النص من النبي على علي رضى الله عنه (لكن كتمه عمر وقالوا من خان) بالسرقة (فيما دون نصاب الزكاة) كمائة وتسعة وتسعين درهما واربعة من الابل مثلا (اوظلم) على غيره بالغصب والتعدي (لايفسق * الاسوارية اصحاب الاسواري) وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه و (زادوا) عليهم (ان الله تعالى لايقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه) لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر فتعلق العلم او الاخبار من الله تعالى باحد الطرفين لايمنع مقدورية الآخر للعبد * (الاسكافية اصحاب ابي جعفر الاسكاف قالوا الله لايقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين) فانه يقدر عليه * الجعفرية اصحاب الجعفرين) جعفر (بن مبشر وابن حرب) وافقوا الاسكافية و (زادوا) عليهم متابعة لابن المبشر (ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس والاجماع) من الامة (على حد الشرب خطأ) لان المعتبر في الحد هو النص (وسارق الحبة) فاسق (منخلع عن الايمان * البشرية هو بشر بن المعتمر) كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتوليد (قالوا الاعراض من الالوان والطعوم والروائح وغيرها) كالادراكات من السمع والرؤية (تقع) اي يجوز ان تحصل (متولدة) في الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله (و) قالوا (القدرة) والاستطاعة (سلامة البنية والجوارح عن الآفات (و) قالوا (الله قادر على تعذيب الطفل) ولو عذبه لكان (ظالما) لكنه لايستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال (ولو عذبه لكان) الطفل بالغا (عاقلا عاصيا) مستحقا للعقاب (وفيه تناقض) اذ حاصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا * (المزدارية هو ابو موسى عيسى بن صبيح المزدار) هذا لقبه وهو من باب الافتعال من الزيارة (وهو تلميذ بشر) اخذ العلم عنه

٢ **قوله** الرحمن الرحيم) الرحمن ابلغ من الرحيم لما فيه من زيادة البناء فبعضهم اعتبر الابلغية باعتبار الكمية كما قيل يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة لان رحمة الدنيا تعم المؤمن والكافر ورحمة الآخرة تختص بالمؤمن وبعضهم لاحظ الابلغية باعتبار الكيفية فحمل الرحمن على النعم بالنعم الاخروية لانها كلها جسام واما النعم الدنيوية فحقيرة بالنسبة اليها وقيل الرحيم ابلغ لان الفعيل يكون للصفات الجبلية وهو مردود بالسقيم والمريض ثم الرحمن من الصفات الغالبة لم يستعمل في غير الله تعالى ولهذا قدم على الرحيم وقول بني حنيفة لمسيلمة الكذاب رحمن اليمامة تعنت وتمرد

قوله لايرام) اي لاينال من رام يريم بمعنى برح

قوله وقيل عليه ثواب العاملين) كأنهم جعلوا العزيز بمعنى المعز كالخبير بمعنى المخبر

قوله وقيل هو المتصف بصفات الجلال والاكرام) قيل ينبغي ان يحمل صفة الجلال والجمال على صفة القهر واللطف حتى يكون مغايرا المعنى المتكبر والا فان اريد بهما الصفة السلبية والثبوتية كما قيل في تفسيرها لم يكن لقول الشارح وقيل الخ فائدة فتأمل

قوله قال الآمدي هو قريب من معنى الجليل) قيل التفاوت باعتبار المعنى اللغوي فان الجليل هو المتصف بالجلال وذو الجلال هو صاحب الجلال فالتفاوت والقرب غير مخفي

قوله يتوقف عليها السمع) اي توقفا قريبا فيخرج مباحث الالهيات

قوله اوتتوقف هي على السمع) اي بالاتفاق فيخرج مثل السمع والبصر والكلام فانها عقلية عند البعض

قوله فهو عند اهل الحق من قال الله تعالى الخ) قال الابهري النبوة عبارة عن هذا القول مع كونه متعلقا بالمخاطب ولما كان التعلق والمتعلق به غير قديم لايلزم قدم النبوة وان كان قول الله تعالى قديما لانها ليست عبارة عن مجرد ذلك القول بل عنه وعن تعلقه بالمتعلق الحادث وانت خبير بان تفسير النبي بما ذكر ينبغي ان يبنى على حدوث الالفاظ اذ قدمها مع حدوث التعلق او قدمه ايضا مع حدوث المتعلق غير معقول فان قلت ذلك التفسير يفضي الى توقف النبوة على ثبوت الكلام وقد استدل عليه فيما سبق بما تواتر ٢

وزهد حتى سمي راهب المعتزلة (قال الله قادر علـى ان يكذب و يظلم) ولوفعل لكان الهاكاذبا ظالما تعالى الله عما قاله علوا كبيرا (و يجوزان يقع فعل من فاعلين توالدا) لامباشرة قال (والناس قادرون عـلى مثل القرآن واحسن منه نظما) و بلاغة كما قاله النظام وهو الذى بالغ فى حـدوث القرآن وكفر القائل بقدمه قال (ومن لابس السلطان كافر لايوارث) اى لايرث ولايورث منه (و كذا من قال بخلق الاعمال و بالرؤية) كافر ايضا ❋ الهشامية هوهشام بن عمر والغوطى) الذى كان مبالغا فى القدر اكثر من مبالغة سائر المعتزلة (قالوا لايطلق اسم الوكيل على الله) مع وروده فى القرآن (لاستدعائه موكلا) ولم يعلموا ان الوكيل فى اسمائه بمعنى الحفيظ كما فى قوله تعالى وما انت عليهم بوكيل (ولايقال الف الله بين القلوب) مع انه مخالف لقوله تعالى ما لفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم (و) قالوا (الاعراض لاتدل على الله ولا) على (رسوله) اى هى لاتدل على كونه تعالى خالقا لها ولا تصلح دلالة عـلى صـدق مدعى الرسالة انما الدال هو الاجسـام و يلزمهم عـلى ذلك ان فلق البحر وقلب العصـاحية واحياء الموتى لايكون دليلا على صدق من ظهر على يده (و) قالوا (لادلالة فى القرآن عـلى حـلال وحرام والامامة لاتنعقد مع الاختـلاف) بل لابد من اتفاق الكل قيـل ومقصودهم الطعن فى امامة ابى بكـر اذكانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقى فى كل طرف طائفة على خلافه (والجنة والنار لم تخلقا بعد) اذلافائدة فى وجودهما الآن (ولم يحاصر عثمان ولم يقتل) مع كونه متواترا (ومن افسد صلاة) فى آخرها وقد (افتتحها اولا) بشروطها (فاول صلاته معصية منهى عنه) مع كونه مخالفا للاجماع ❋ (الصالحية اصحاب الصالحى) ومن مذهبهم انهم (جوزوا قيام العـلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت) و يلزمهم جواز ان يكون النـاس مع اتصافهم بهذه الصفات امواتا وان لايكون البارى تعالى حيا (و) جوزوا (خلو الجوهر عن الاعراض) كلها ❋ الحابطية هو احمد بن حابط) نسب اتباعه الى ابيه وهو (من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هوالله تعالى ومحدث) هو المسيح و المسيح (هوالذى يحاسب الناس فى الآخرة) وهو المراد بقوله وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذى يأتى فى ظلل من الغمام وهو المعنى بقوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته و بقوله يضع الجبار قدمه فى النار وانما سمى المسيح لانه ذرع الاجسام واحدثها قال الآمـدى وهؤلاء كفار مشركون ❋ ❋ الحـدبية هو فضل الحدبى) ومـذهبهم مذهب الحابطية الا انهم (زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف) فانهم قالوا ان الله سبحانه وتعالى ابدع الحيوانات عقـلاء بالغين فى دار سوى هـذه الدار وخلق فيهم معرفتـه والعلم به واسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكـر نعمته فاطاعه بعض فاقرهم فى دار النعيم التى ابتـدأهم فيها وعصاه بعض فى الجميـع فاخرجهـم من تلك الدار الى دار العذاب وهى النار واطاعه بعض فى البعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكسا هم هذه الاجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام واللذات على مقادير ذنوبهم فمن كان معاصيه اقل وطاعاته اكثر كانت صورته احسن وآلامـه اقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولايزال يكون الحيوان فى الدنيا فى صورة بعد صورة مادامت معه ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ ❋ ❋ المعمرية هومعمر بن عباد السلمى قالوا الله لم يخلق شيئا غير الاجسام) اما الاعراض فيخترعها الاجسام اماطبعا كالنار للاحراق والشمس للحرارة واما اختيارا كالحيوان للالوان قيل ومن العجب ان حدوث الاجسام وفناءها عند معمر من الاعراض فكيف يقول انهما من فعل الاجسام (و) قالوا (لايوصف) الله (بالقدم) لانه يدل على التقادم الزمانى والله سبحانه ليس بزمانى (ولايعلم) الله (نفسه) والا اتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع (والانسان لافعل له غير الارادة) مباشرة كانت او توليدا بناء على ماذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة فى حقيقة الانسان ❋ الثمامية هو ثمامة بن اشرس النميرى) كان جامعا بين سخافة الدين وخلاعة النفس (قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها) اذ لايمكن اسنادها الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل الى الميت فيما اذا رمى سهما الى شخص ومات قبل وصوله اليه

(ولا)

---

٢ من الانبياء وهل هذا الادور صريح قلت الذى توقف عليـه النبوة هو الكلام اللفظى وهو من قبيل ايجاد الاصوات والحروف الغير المتوقف على الكلام النفسى القـائم به تعالى و المأخوذ من الشرع هو هذا فلادور

قوله نوع خفاء كما لايخفى) لان المطلوب ان المخصص مجرد المشية والآية انما تدل على انه تعالى يعلم المكان الذى يجعل فيه رسالته وهذا امر آخر بل دلالة الآية الكريمة على اشتراط الاستعداد اظهر لماروى ان اباجهل قال زاحمنا بنو عبد منـاف حتى اذا صرنا كفرسى رهان قالوا منا نبى يوحى اليه والله لانرضى به الا ان يأتينا وحى كما يأتيه فنزلت الآية للرد عليهم بان النبوة ليست بالنسب والمال وانما هى بفضائل نفسانية يخص بها من يشاء من عباده فيجتبى لرسالتـه من علم انه يصلح لها كذا فى تفسـير القاضى ثم هذا لايستلزم الايجاب الذى يقوله الفلاسـفة لانه تعالى ان شاء اعطى النبوة وان شاء امسكه وان استـعد المحل وقد يقال اذا شاورك احد فقلت له انت تعلم ماتصنع استـفيد منه بحسب العرف تفويض امره الى مشيته وفيه مافيه

قوله المتقشفة بصور مايحدث الخ) قدسبق تفصيله فى عاشر مقاصد القدرة

قوله حيث جوزتموه للمرتاضين الخ)قد يجاب عنـه بان لهم ان يقولوا كونه بلا مرض ونوم ورياضة يختص به على انه يجوز ان يكون الخاصة المطلقة مجموع الثلثة ويكون كل واحد منها خاصة اضافية

قوله مع اتحادها بالنوع مشكل الخ) اعترض عليـه بجواز الاستناد الى المشخصات ثم قوله مبنى على القول بالموجب مدفوع بجواز اسناد الاختـلاف الى احوال البـدن بطريق جرى العادة نعم مذهبهم الايجاب لكن الكلام فى لزوم القول به على تقدير اسناد الاختـلاف اليها كما يفهم من كلامه والجواب ان تشخص النفس باعتبار البدن عند الفلاسـفة فيكون فى المآل اسناد الاختـلاف الى احوال البـدن ثم ان الاختلاف بطريق جرى العادة ينا فى الشرطية التى كلامنا فيها

قوله كما للمرضى والمجانين) قد يجاب عنه بان خلاصة كلامهم ان النفس الانسانية اذا اتصلت بالمبادى العالية يتمثل بقوتة المتخيلة ٢

الى الله تعالى لاستلزامه صدور القبيح عنه (والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع
اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون) في الآخرة (ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا
وكذا البهائم والاطفال والاستطاعة سلامة الآلة) وهي قبل الفعل (ومن لا يعلم خالقه من الكفار
معذور والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم
فعل لله بطبعه) كأنهم ارادوا به ما يقوله الفلاسفة من الايجاب و يلزمه قدم العالم وكان ثمامة
في زمان المأمون وله عنده منزلة ❊ (الخياطية اصحاب ابي الحسين بن ابي عمر والخياط قالوا بالقدر)
اي اسناد الافعال الى العباد (وتسمية المعدوم شيئا) اي ثابتا متقررا في حال العدم (وجوهرا وعرضا)
اي الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجناس حالة العدم (وان ارادة الله كونه) قادرا
(غير مكره ولا كاره وهي) اي ارادته تعالى (في افعال نفسه الخلق) اي كونه خالقا لها (وفي افعال
عباده الامر) بها (وكونه سميعا بصيرا) معناه (انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته وغيره) معناه (انه يعلمه
❊ الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ) كان من الفضلاء البلغاء في ايام المعتصم والمتوكل وقد طالع
كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة (قالوا المعارف كلها ضرورية
ولا ارادة في الشاهد) اي في الواحد منا (انما هي) اي ارادته لفعله (عدم السهو) اي كونه عالما به غير
ساه عنه (و) ارادته (لفعل الغير) هي (الميل) اي ميل النفس (اليه و) قالوا (ان الاجسام ذوات طبائع
مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة الطبيعيون (و يمتنع انعدام الجواهر) انما تتبدل
الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهيولى (والنار تجذب اليها اهلها لا ان الله يدخلها
اي يدخلهم فيها (والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة ❊ الكعبية
هو ابو القاسم بن محمد الكعبي) كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط (قالوا فعل الرب واقع بغير
ارادته) فاذا قيل انه تعالى مريد لافعاله اريد انه خالق لها واذا قيل مريد لافعال غيره اريد انه آمر بها
(ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمه) كما ذهب اليه الخياطية ❊ (الجبائية هو ابو علي) محمد بن عبد
الوهاب (الجبائي) من معتزلة البصرة (قالوا ارادة الرب حادثة لا في محل) والله تعالى مريد بتلك
الارادة موصوف بها (والعالم يفنى بفناء لا في محل) عند ارادة الله تعالى فناء العالم (والله متكلم بكلام)
مركب من حروف واصوات (يخلقه) الله (في جسم) والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلقه
لا من قام به وحل فيه (ولا يرى) الله (في الآخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن
ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للاولياء و يجب) على الله (لمن يكلف) اي المكلف
(اكمال عقله وتهيئة اسباب التكليف له) اي يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو اصلح له (والانبياء
معصومون وشارك) ابو علي (فيها) اي في الاحكام المذكورة (ابا هاشم ثم انفرد) عنه (بان الله عالم)
لذاته (بلا) ايجاب (صفة) هي علم (ولا حالة توجب العالمية وكونه) تعالى (سميعا بصيرا) معناه
(انه حي لا آفة به و يجوز الايلام للعوض ❊ البهشمية انفرد ابو هاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم
والعقاب بلا معصية) مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة (وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها
عالما بقبحه) و يلزمه ان لا يصح اسلام الكافر مع ادنى ذنب اصر عليه (ولا) توبة (مع عدم القدرة)
فلا تصح توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار اخرس ولا توبة والزاني عن زناه بعد ما جب (ولا
يتعلق علم) واحد (بمعلومين على التفصيل ولله احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة)
قال الآمدي هذا تناقض اذ لا معنى لكون الشيء حادثا الا انه ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا
الا انه ليس معلوما على ان اثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل اليه ❊ (الفرقة الثانية) من كبار الفرق
الاسلامية (الشيعة) اي الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا
واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية
منه او من اولاده (وهم اثنتان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية
وامامية ❊ اما الغلاة فثمانية عشر ❊ السبائية قال عبد الله بن سباء لعلي انت الاله حقا) فنفاه علي الى

٢ العقول المجردة والنفوس السماوية باشباحها صورة سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر فيخاطبه بكلام مسموع ويكون ذلك من قبل الله تعالى وملائكته وفيه تخييل صورة لموجود وكم بينه و بين تخييل ما لا وجود له اصلا كما للمرضى والمجانين

قوله افترى الطبيعة) الطبيعة عندهم وجود النظام الكامل صرح به في شرح المقاصد والظاهر ان اسناد عدم الاهمال الى الطبيعة مجاز عقلي على نحو ما صام نهاري وان اريد بالطبيعة سببها اعني العناية فتأمل

قوله في حقيقة المعجزة) لا خفاء ان حقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وذكر امام الحرمين ان ههنا تجوزا آخر بناء على الاصح من رأي الاشعري وهو ان العجز ضد القدرة وانما يتعلق بالموجود حتى ان عجز الزمن عن القعود لا عن القيام ووجه التجوز على هذا ان المراد بالعجز عدم القدرة اذ لو حمل العجز على المعارضة على المعنى الوجودي لوجدت المعارضة الاضطرارية وقد سبق تحقيق هذا في مباحث القدرة فليتذكر

قوله عبارة عما قصد به الخ) اعترض على هذا التعريف بانه صادق على الذي يظهر في يد الساحر المدعي للنبوة واجيب بان المراد القصد من عند الله تعالى والاظهر في الجواب ان يقال المتبادر من التعريف قصد اظهار الصدق في نفس الامر فلا يصدق على السحر كما لا يخفى

قوله ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا الخ) هذا المنقول من الآمدي مخالف لما مر في المقصد الثامن من مقاصد القدرة فلينظر فيه

قوله وشرط قوم الخ) قيل هذا مستدرك لان معنى الشرط الاول اعني كون المعجزة فعل الله تعالى ان لا يكون للعبد دخل فيها بالكسب وجوابه ان معناه ان يكون مخلوقا له تعالى يؤيده ما ذكره الشارح في شرح الكشاف ان شرط المعجز ان يكون صادرا من الله تعالى لانها تصديق فعلي منه وحينئذ يكون معنى قوله وشرط قوم الخ اي شرط قوم ان لا يكون مكسوبا للعبد ايضا

المدائن وقيل انه كان يهوديا فاسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ماقال في علي وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي ومنه تشعبت اصناف الغلاة (قال) ابن سبا (وانه لم يمت) علي ولم يقتل (وانما قتل ابن ملجم شيطانا) تصور بصورة علي (وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل) بعد هذا (الى الارض ويملاءها عدلا وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين ❊ الكاملية قال ابو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي وبكفر علي بترك طلب الحق و) قال (بالتناسخ) في الارواح عند الموت (وان الامامة نور يتناسخ) اي ينتقل من شخص الى آخر (وقد تصير في شخص نبوة) بعدما كانت في شخص آخر امامة ❊ البيانية قال بيان بن سمعان التميمي) النهدي اليمني (الله على صورة انسان و يهلك كله الا وجهه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بيان ❊ المغيرية قال مغيرة بن سعيد العجلي الله جسم على صورة انسان) بل رجل (من نور على رأسه تاج) من نور (وقلبه منبع الحكمة ولما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على رأسه) وذلك قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى (ثم) انه (كتب على كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه) اي من عرقه (بحران احدهما ملح مظلم والآخر حلو نير ثم اطلع في البحر النير فابصر فيه ظله فانتزعه) اي انتزع بعضا من ظله (فجعل) وخلق (منه الشمس والقمر وافنى الباقي) من الظل (نفيا للشريك) وقال لاينبغي ان يكون معي اله آخر (ثم خلق الخلق من البحرين فالكفر) اي الكفار (من المظلم والايمان) اي المؤمنين (من النير ثم ارسل محمدا والناس في ضلال وعرض الامانة وهي منع علي عن الامامة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان وهو ابو بكر حملها بامر عمر) حين ضمن ان يعينه على ذلك (بشرط ان يجعل) ابو بكر (الخلافة بعده له وقوله تعالى كمثل الشيطان الآية نزلت في) حق (ابي بكر وعمر و) هؤلاء يقولون (الامام المنتظر) هو (زكريا بن محمد بن علي بن الحسين) بن علي (وهو حي) مقيم (في جبل حاجر) الى ان يؤمر بالخروج (وقيل المغيرة) فانه لما قتل اختلف اصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار زكريا كما كان هو قائلا به ❊ الجناحية قال عبدالله بن معاوية بن عبدالله بن جعفر ذي الجناحين الارواح تتناسخ وكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلاثة ثم الى عبدالله هذا و) قالت الجناحية (هو) اي عبدالله (حي) مقيم (بجبل باصفهان) وسيخرج (وانكروا القيامة واستحلوا المحرمات) من الخمر والميتة والزنا وغيرها ❊ المنصورية هو ابو منصور العجلي) عزا نفسه الى ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى الامامة لنفسه (قالوا الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين) ثم انتقلت عنه الى ابي منصور وزعموا ان ابا منصور (عرج الى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني) ثم انزله الى الارض (وهو الكسف) المذكور في قوله تعالى وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن ابي طالب (و) قالوا (الرسل لاتنقطع) ابدا (والجنة رجل امرنا بموالاته وهو الامام والنار بالضد) اي رجل امرنا ببغضه (وهو ضده) اي ضد الامام وخصمه كابي بكر وعمر (وكذا الفرائض والمحرمات) فان الفرائض اسماء رجال امرنا بموالاتهم والمحرمات اسماء رجال امرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة ❊ الخطابية هو ابو الخطاب الاسدي) عزا نفسه الى ابي عبدالله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر لنفسه (قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب نبي ففرضوا طاعته) اي زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابي الخطاب (بل) زادوا على ذلك وقالوا (الائمة الهة والحسنان ابنا الله وجعفر) الصادق (اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن علي و) هؤلاء (يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم والامام بعد قتله) اي قتل ابي الخطاب (معمر) اي ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون ابا الخطاب (و) قالوا (الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها)

(والدنيا)

---

٢ ويؤيده ايضا ماسيذكره في جواب اول شبه الطائفة الخامسة القائلة بان المعجزة لاتدل على الصدق ولايقدح في هذا عدم قولنا بالقدرة المؤثرة للعبد اصلا كما لايخفى

قوله كصعوده الى الهواء الخ) فانه مقدور له باقدار الله تعالى

قوله وهو الاصح)لان المقصود تصديق النبي عليه السلام بتعجيز الغير وهو حاصل

قوله مافي عبارة الكتاب من الاختلال) لان من شرط ان لايكون المعجزة مقدورة للنبي قائل بان نفس القدرة معجزة فلامعنى للرد عليه بان نفس القدرة معجزة قيل ويمكن حمل كلام المصنف على ان كون ذلك الفعل مقدور النبي عليه السلام دون غيره معجزة فلا اختلال حينئذ في العبارة ولايخفى بعد تسليم مساعدة عبارة المصنف لذلك المعنى ان كون الفعل مقدورا كنفس القدرة في عدم المقدورية وانه لامعنى للرد لكونه معجزا على من شرط مقدورية المعجزة فتأمل

قوله ظاهرا على يد مدعي النبوة) وقولهم كرامة الاولياء معجزة لنبيهم انما هو بطريق التشبيه اي هي كالمعجزة في دلالتها على صدق نبيهم

قوله وهو بعد ذلك مختار الخ)هذا يدل على انه لو قال معجزتي ان احيي هذا الضب الميت فاحياه فنطق انه كاذب لايعلم به صدقه تأمل

قوله لان المعجز اخباره عن الغيب) لايخفى ان قوله وقد علمنا خلوه يكون قيدا زائدا على هذا التقدير

قوله فيكون هو كاذبا في دعواه) فيه بحث وهو انه لم يكن كاذبا عند ماظهر فيه العلم بالغيب لتأخر دعواه عن ذلك فرضا فما ذكره انما يتم لو اثبت انه لايتصور ظهور الخارق على يد من يكذب في وقت ما ولو في المستقبل بالنسبة الى زمان ظهوره

قوله وسيأتيك انه لايتصور الخ) قد يناقش فيه بانه فرق بين الكذب في دعوى انه آية صدقه والكذب في دعوى النبوة وماسيأتي هو الثاني واللازم ههنا هو الاول

قوله بنت شفة) يقال ماكلمه بنت شفة اي بكلمة

قوله في انه تعبير عن المحقق الخ) لايخفى ان المراد بالاستقبال هو الاستقبال بالنسبة الى ٢

والدنيـا لاتفنى (واستباحو المحرمات وترك الفرائض وقيل الامام) بعد قتله (بزيغ) اى ذهب
الى ذلك طائفة اخرى منهم (و) قالوا (ان كل مؤمن يوحى اليـه) متمسكين بقوله تعالى
وماكان لنفس ان تموت الا باذن الله اى يوحى من الله اليه (وفيهم) اى فى اصحاب بزيغ (من هو خير
من جبريل وميكائيل وهم لايموتون) ابدا (بل) اذا بلغوا النهاية (يرفعون الى الملكوت وقيل هو)
اى الامام بعد ابى الخطاب (عمرو بن بنان العجلى الا انهم يموتون) اى يقولون بذلك ❊ (الغرابية قالوا)
محمد بعلى اشبه من الغراب بالغراب) والذباب بالذباب فبعث الله جبريل الى على (فغلط جبريـل)
فى تبليغ الرسالة (من على الى محمد) قال شاعرهم ❊ غلط الامين فجازها عن حيدره ❊ فيلعنون
صاحب الريش يعنون به جبريل ❊ (الذمية) لقبوا بذلك لانهم (ذموا محمدا لان عليـا هو الاله وقد بعثه
ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه وقيل بالهيتهما) اى قالت طائفة منهم بالهية محمد وعلى (ولهم
فى التقديم خلاف) فبعضهم يقدم عليا فى احكام الالهية و بعضهم يقدم محمدا (وقيل بالهية خمسة
اشخاص) يسمون اصحاب العباء (هما وفاطمة والحسنان) وهؤلاء زعموا ان هذه الخمسة شئ
واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لامزية لواحد منهم على آخر (ولايقولون فاطمة تحاشيا عن
وصمة التأنيث ❊ الهشامية اصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم الجواليقى (قالوا الله جسد)
اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا (فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو) طوله وعرضه وعمقه
(وهو كالسبيكة البيضاء) الصافية (يتلألأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة) بفتح الميم
هو الموضع الذى يجسه الطبيب كأنهم يريدون بها النبض قالوا (وليست هذه الصفات المذكورة
غيره) اى غير ذاته تعالى (ويقوم) الله (ويقعد) ويتحرك ويسكن وله مشابهة بالاجسام اولاها لم تدل
عليـه (ويعلم ماتحت الثرى بشعاع ينفصل عنـه اليـه وهو سبعة اشبار باشبار نفسه مماس للعرش
بلاتفاوت بينهما) اى على وجه لايفضل احدهما على الآخر (وارادته) تعالى (حركة هى لاعينه
ولاغيره وانما يعلم الاشياء بعد كونها) لاقبله (بعلم لاقديم ولاحادث) لانه صفة والصفة لاتوصف
(وكلامه صفة له لامخلوق ولاغيره) لمامر (والاعراض لاتدل على البارى) انما الدال عليه هو الاجسام
لما عرفت من مشابهته اياها (والائمة معصومون دون الانبياء) لان النبى يوحى اليه فيتقرب به الى الله
بخلاف الامام فانه لايوحى اليه فوجب ان يكون معصوما ❊ وقال ابن سالم هو على صورة انسـان)
له يد ورجل وحواس خمس وانف واذن وعين وفم (وله وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجـوف)
والاسفل مصمت الا انه ليس لحما ودما ❊ الزرارية هو زرارة بن اعين قالوا بحدوث الصفـات) لله
(وقبلها) اى قبل حدوثها له (لاحياة) فلايكون حينئذ حيا ولاعالما ولاقادرا ولاسميعا ولابصيرا ❊
❊ اليونسية هو يونس بن عبد الرحمن القمى قال الله تعالى على العرش تحمله الملائكة وهو اقوى
منها) اى من الملائكة مع كونه محمولا لهم (كالكركى تحمله رجلاه) وهو اقوى منهما ❊ الشيطانية
هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه) تعالى (نور غير جسمانى) ومع ذلك هو (على صورة
انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها ❊ الرزامية قالوا الامامة) بعد على (لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله
ثم على بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله فى ابى مسلم وانه لم يقتـل واستحلوا
المحارم) وتركوا الفرائض ومنهم من ادعى الالهية فى المقنع ❊ المفوضة قالوا الله فوض
خلق الدنيا الى محمد) اى الله خلق محمدا وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها (وقيل) فوض
ذلك (الى على ❊ البـدائية جوزوا البداء على الله) تعالى اى جوزوا ان يريد الله شيئا ثم يبدو له
اى يظهر عليه مالم يكن ظـاهرا له ويلزمه ان لايكون الرب عالما بعواقب الامور ❊ النصيرية
والاسحاقية قالوا حل الله فى على) فان ظهور الروحانى فى الجسد الجسمانى ممالاينكر امافى جانب
الخير فكظهور جبريل بصورة البشر واما فى جانب الشر فكظهور الشيطان فى صورة الانسان
قالوا ولما كان على واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة بباطن الاسرار قالوا
ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن ههنا اطلقنا الآلهة على الائمـة

٢ لزمان الذى دل الكلام على وقوع المعبر عنه
فيه وهذا مشترك بين المشبه والمشبه به فلايرد ان
الاستقبال فى المشبه بالنسبة الى زمان التكلم
ولا كذلك فى المشبه به اعنى الحديث النبوى
بل الاستقبال فيه بالنسبة الى كون آدم عليه
السلام بين الماء والطين والاظهر ان يقال
فى انه تعبير عن غير المتحقق فى زمان بما يدل على
تحققه فى ذلك الزمان تنبيها على القطع واليقين
بتحققه هذا وقيل معنى الحديث كون نبوته عليه
السلام مقدرة فى الازل وثابتة فى العلم الالهى
الازلى وهذا غير ماذكره الشارح لكن يرد
عليه انه لايناسب تقييده بقوله وآدم بين الماء
والطين اذ يرد على كل من التوجهين ان سياق
الحديث يشعر باختصاصه عليه السلام بهذه
الفضيلة من بين الانبياء صلوات الله عليهم
وعلى كل من التوجيهين لااختصاص للفضيلة
المذكورة به عليه السلام لان نبوة كل نبى ل كل
حال لكل احد ثابت فى العلم الالهى الازلى ويجوز
التعبير عن كل حال علم وقوعه فى المستقبل بما يدل
على تحققه قبل وقوعه بما ذكره والاقرب ان يقال
فى معنى الحديث للكل بحسب مرتبة كل منهم
عليهم السلام عند تعيناتهم العمائية لما سيرد عليهم
من النشآت المتواردة واحكامها ونبينا عليـه
السلام كان فى نشآته الروحانية نبيا للارواح
ومتوسطا فى تعيين حصص كالاتهم الروحانية
التى بحسبها يظهر كمالاتهم الجسمانية كما يروى عنه
عليه السلام اول ماخلق الله نورى هو المفهوم
من شرح الجندى

قوله لان شرطه العلم بكونه معجزا) فيه بحث
وهو انه يخالف مامر فى بحث النظر من ان
وجوب النظر على المكلف لايتوقف على
النظر وعلى العلم بوجوبه والا لدار وذلك
لان العلم بكونه معجزا انمـا يكون بعد النظر
فالصواب ان يقال لان شرطه التمكن من العلم
بكونه معجزا وذلك انمـا يحصل بعد وجود
ماوعد به

قوله وربما لم يكن كذلك) فان قلت الحصول
على وجه الاخبار عنه قبل الحصول هو محل
الكلام وانه خارق البتة قلت انضمـام الخارق
الى ماليس بخارق فى نفسه لايجعله خارقا فيكون
الخارق فى الصورة المذكورة فى المآل نفس
الاخبار المذكورة ٢

الا ترى ان النبي قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين فان النبي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر ﴿
﴿الاسماعيلية ولقبوا بسبعة القاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره) فانهم قالوا للقرآن
ظاهر و باطن والمراد منه باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب
الى القشر والتمسك بظاهره معذب بالمشقة فى الاكتساب و باطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره
وتمسكوا فى ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب
وهذا القول اخذوه من المنصورية والجناحية (و) لقبوا (بالقرامطة لان اولهم) الذى دعا الناس
الى مذهبهم رجل يقال له (حمدان قرمط وهى احدى قرى واسط و بالحرمية لاباحتهم المحرمات
والمحارم و بالسبعية لانهم زعموا ان النطقاء بالشرائع اى الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى
وعيسى ومحمد ومحمد المهدى سابع النطقاء و بين كل اثنين) من النطقاء (سبعة ائمة يتممون شريعته
ولا بد فى كل عصر من سبعة بهم يقتدى و بهم يهتدى) فى الدين وهم متفاوتون فى الرتب (امام يؤدى
عن الله) وهو غاية الادلة الى دين الله (وحجة يؤدى عنه) اى عن الامام و يحمل علمه ويحتج به له
(وذو مصة يمص العلم من الحجة) اى يأخذه منه فهذه ثلاثة (وابواب وهم الدعاة فاكبر) اى داع اكبر
هو رابعهم (يرفع درجات المؤمنين و) داع (مأذون يأخذ العهود على الطالبين) من اهل الظاهر
فيدخلهم فى ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم (ومكلب) قد ارتفعت درجته
فى الدين ولكن لم يؤذن له فى الدعوة بل فى الاحتجاج على الناس فهو (يحتج و يرغب الى الداعى
ككلب الصائد) حتى اذا احتج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب
عنه وطلب الحق اداه المكلب الى الداعى المأذون ليأخذ عليه العهود قال الآمدى وانما سموا مثل
هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصائد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح
مكلبين وهو سادسهم (ومؤمن يتبعه) اى يتبع الداعى وهو الذى اخذ عليه العهد وآمن وايقن
بالعهد ودخل فى ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم (قالوا ذلك) الذى ذكرناه (كالسموات والارض
والبحار (وايام الاسبوع و) الكواكب (السيارة وهى المدبرات امرا كل منها سبعة) كما هو
المشهور (و) لقبوا (بالبابكية اذ اتبع طائفة منهم بابك الخرمى) فى الخروج (باذربيجان وبالمحمرة للبسهم
الحمرة فى ايام بابك او تسميتهم) المخالفين لهم من (المسلمين حميرا ﴿ وبالاسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسماعيل
ابن جعفر) الصادق وهو اكبر ابنائه (وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسماعيل ﴿ واصل دعوتهم
على ابطال الشرائع لان الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تأويل الشرائع
على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم) وذلك انهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه اسلافهم
من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكننا نحتال
بتأويل شرائعهم الى ما يعود الى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم
واضطراب كلمتهم (ورأسهم) فى ذلك (حمدان قرمط وقيل عبدالله بن ميمون القداح ولهم فى الدعوة)
واستدراج الطغام (مراتب الذوق وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا
القاء البذر فى السبخة) اى دعوة من ليس قابلا لها (و) منعوا (التكلم فى بيت فيه سراج) اى فى موضع
فيه فقيه او متكلم (ثم التأنيس باستمالة كل احد) من المدعوين (بما يميل اليه) بهواه وطبعه (من زهد
وخلاعة) فان كان يميل الى الزهد زينه فى عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح
نقيضها حتى يحصل له الانس به (ثم التشكيك فى اركان الشريعة بمقطعات السور) بان يقول
ما معنى الحروف المقطعة فى اوائل السور (وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها) اى لم يجب
احدهما دون الآخر (و) وجوب (الغسل من المنى دون البول وعدد الركعات) اى لم كان بعضها اربعا
و بعضها ثلاثا و بعضها ثنتين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون فى هذه الاشياء
و يطوون الجواب عنها (ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط) وهو امران الاول (اخذ الميثاق
منه) بان يقولوا قد جرت سنة الله بأخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى واذ اخذنا

(من)

٢ **قوله** كما اشير اليه بقوله عليه السلام أبيت الخ) مبنى على ان المراد الواردات المغنية عن الطعام والشراب بلذاتها الشاغلة عنهما كما قيل

﴿ وان شراب الوصل خير شراب ﴿
﴿ وكل شراب عندها كسراب ﴿

ويحتمل ان يكون المراد حقيقة الطعام والشراب فيكون من قبيل كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا

قوله بما فيهما من الصور) اى الكلية والجزئية قالوا ان للجزئيات فى العالم العقلى نقشا على هيئة كلية وفى العالم النفسى نقشين احدهما على هيئة كلية والآخر على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والاول بالذات والثانى بالآلة

قوله وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات الخ) هذا رد على الشيخ ومتابعيه فانه هو القائل بان دلالة المعجزة عقلية كما سيذكره الآن وقد يجاب عنه بان الشيخ انما يعتبر الدلالة العقلية بعد القيود اعنى المقارنة لدعوى النبوة والتحدى فلا يتجه حينئذ قوله فان خوارق العادات الخ فتأمل

قوله وهى عندنا اجراء الله تعالى عادته الخ) فيه ان العلم بالمدلول حصوله عادى فى كل الادلة حتى العقليات عندنا فالاولى الاقتصار على قوله اظهار المعجزة الخ

قوله فمعلوم انتفاؤه عادة الخ) قيل فيه بحث لان معلومية انتفائه عادة لا ينافى ان يكون بقياس خفى جلى مجبول فى الطبايع وهو قبح تصديق الكاذب من الله تعالى وانه لا يفعل ذلك لحصول الاضلال الصريح ثم ان كون الكذب صفة نقص وقبحها والصدق صفة كمال وحسنها مما لا ينبغى ان ينكر وان انكر بمعنى ترتب الثواب والمدح والعقاب والذم فليتأمل واعلم انهم جوزوا ظهور الخوارق على يد المتأله ابتلاء دون المتنبى فان الادلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعى النبوة ويظهر منه انهم يجوزون ظهوره على يد من يدعى النبوة بعد خاتم الانبياء عليه السلام فليتأمل

قوله لان العلم بصدق الكاذب محال) حاصل الكلام ان عادة اقتران المعجزة بالصادق وعدم جواز خرق العادة فيها يستلزم الصدق وصدق الكاذب محال وكذا عادة خلق العلم يستلزم العلم بصدق الكاذب وبهذا التقرير يظهر اندفاع تخييل ان اعتقاد الشىء قطعا لا يستلزم وقوعه واما كون الاعتقاد مطابقا فمما لا مدخل فيه للجعل حتى يقال انه ايضا عادى ٢

من النبيين ميثاقهم ثم أخذوا من كل احد ميثاقه (بحسب اعتقاده ان لايفشي لهم سرا و) الثاني (حوالته على الامام في حل ما اشكل عليه) من الامور التي القاها اليه فانه العالم بها ولا يقدر عليها احد حتى يترقى من درجته و ينتهي الى الامام (ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله) الى ما دعاه اليه (ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها) ويسلمها (المدعو) وتكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل (ثم الخلع وهو الطمانينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات) الدينية (وحينئذ) اى وحين اذا آل حال المدعو الى ذلك (يأخذون في) الاباحة والحث على (استعجال اللذات وتأويل الشرائع) كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء سر من اسرارهم الى من ليس من اهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكاة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبي والباب على والصفا هو النبي والمروة على والميقات الايناس والتلبية اجابة الدعوة والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة والجنة راحة الابدان من التكاليف والنار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم ❊ (ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم) ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه و بين الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات (وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة) فقالوا انه تعالى ابدع بالامر العقل التام و بتوسطه ابدع النفس التي ليست تامة فاشتاقت النفس الى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت الى الحركة من النقصان الى الكمال ولا تتم الحركة الا بآلتها فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسطه الطبائع البسيطة العنصرية و بتوسط البسائط حدثت المركبات من المعادن والنباتات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده لفيض الانوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلية تكون مصدرا للكائنات وجب ان يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهي الامام الذي هو وصي الناطق وكما ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفس الى النجاة بتحريك الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان قال الآمدي هذا ما كان عليه قدماؤهم (وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه الحجة) الذي يؤدي عن الامام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه (وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج الى المعلم) ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضائحهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاظهروا اسقاط التكاليف واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابط ديني ولا وازع شرعي نعوذ بالله من الشيطان واتباعه ❊ (واما الزيدية) وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين العابدين (فثلاث فرق ❊ الجارودية اصحاب ابي الجارود) الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن البحر (قالوا بالنص) من النبي في الامامة (على علي وصفا لا تسمية والصحابة كفروا بمخالفته) وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي (والامامة بعد الحسن والحسين شورى في اولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام) كامل ❊ واختلفوا في الامام المنتظر ا هو محمد بن عبد الله) بن الحسين بن علي الذي قتل بالمدينة في ايام المنصور فذهب طائفة منهم الى ذلك (و) زعموا (انه لم يقتل او) هو (محمد بن القاسم بن علي) بن الحسين صاحب طالقان الذي اسر في ايام المعتصم وحمل اليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طائفة اخرى اليه

٢ **قوله** الثالث التصديق بها الخ) فيه بحث لان هذا الدليل لا يناسب المذهب الاول اعني دعوى استحالة البعثة في نفسها الا يرى الى قوله وحينئذ يلزم افحام النبي عليه السلام و يبقى البعثة عبثا فتدبر

قوله و بهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو ان يقال الخ) لا يخفى ان اخذ هذا المعنى من عبارة المصنف لا يخلو عن بعد والاوجه ان يجعل قوله ينصب دليلا او يخلق علما ضروريا اشارة الى الجواب عن الثاني بان يقال حاصله انه يجوز ان يكون علم النبي عليه السلام بالاحكام بطريق نصب الدليل او خلق العلم الضروري بها من غير القاء كلام من شخص اذ الكلام في الامتناع الذاتي لا في نفي الواقع و يمكن ان يجاب عنه ايضا بان ليس كل جسم يرى كالهواء ومنها الجن والملائكة واوسلم فيجوز ان يجيء الملقي في الخلوات فان الكلام في الامتناع الذاتي فليتأمل

قوله وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل) قيل اقتصار المصنف على ما ذكره من غير تعرض لدفع الفساد خروج عن قانون الجواب على ان ما ذكره الشارح في توجيهه يستلزم ان لا يعصي الكافر لان التكليف على ما ذكره مع الفعل واذا لم يتحقق منه الفعل اعني الايمان فلا تكليف له اللهم الا ان يكون المراد مجرد دفع كلام الخصم

قوله وذلك كالاحداث) قيل المحذور المذكور في المتن عدم الفائدة وهو لا يوجد في الاحداث فتأمل

قوله وهؤلاء كلهم احتجوا الخ) لا يخفى انتقاض دليلهم ببعثة ما اعترفوا ببعثته من الانبياء المذكورين

قوله ومن انعدامها الذي نقول نحن به) ذكر الاعدام غير مناسب للمقام لان امكانه سمعي يتوقف على امكان البعثة والمعجزة وهذا اول المسألة

قوله اوفلا يكون حينئذ خرقا للعادة) قيل هذا الاحتمال مع كونه مخالفا لما مر من الشرط الثاني للمعجزة وغير متناول للمعجزة الاولى مشكل فان منع كون وقوف الشمس في الافق مرارا مثلا خارقا خروج عن الانصاف اللهم الا ان يقال هو خارق لعادة وموافق لعادة اخرى

وانكر واموته(او) هو (يحيى بن عمير صاحب الكوفة) من احفاد زيد بن علي دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في ايام المستعين بالله فذهب اليه طائفة ثالثة وانكر واقتله * السليمانية هو سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى) فيما بين الخلق (وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين) وتصح امامة المفضول مع وجود الافضل (وابو بكر وعمر امامان وان اخطأ الامة في البيعة لهما) مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق (وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة * البترية هو بتير الثومي) وافقوا السليمانية الا انهم (توقفوا في عثمان) هذه فرق الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة الا في مسائل قليلة * واما الامامية فقالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده) والذي استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضاء وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد النقي وبعده الحسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في آخر المحصل وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا (وتشعب متأخروهم الى معتزلة) اما وعيدية او تفضيلية (والى اخبارية) يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة (و) هؤلاء ينقسمون (الى مشبهة) يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها (وسلفية) يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف (و) الى (ملتحقة بالفرق الضالة * الفرقة الثالثة * من كبار الفرق الاسلامية (الخوارج وهم سبع فرق * المحكمة وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم) وماجرى بين الحكمين (وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل) كانوا اهل صلاة وصيام وفيهم قال النبي صلى الله عليه وسلم يحقر احدكم صلاته في جنب صلاتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم (قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل) فيما بين الناس (فهو امام) وان غير السيرة وجار وجب ان يعزل او يقتل (ولم يوجبوا نصب الامام) بل جوزوا ان لا يكون في العالم امام (وكفروا عثمان) واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة * البيهسية هو بيهس بن الهيصم بن جابر قالوا الايمان) هو (الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف احلال هو ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه) حتى يعلم الحق (وقيل لا) يكفر (حتى يرفع) امره (الى الامام فيحده) وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور (وقيل لا حرام الا ما في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الى محرما الآية وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا او غائبا و) قالوا (الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا و) قال بعضهم (السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل) بخلاف السكر من شراب حرام (وقيل هو) اي السكر (مع الكبيرة كفر وافقوا القدرية) في اسناد افعال العباد اليهم * الازارقة هو نافع بن الازرق قالوا كفر علي بالتحكيم) وهو الذي انزل في شأنه ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام (وابن ملجم محق) في قتله وهو الذي انزل فيه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها عمران بن حطان

يا ضربة من تقي ما اراد بها * الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا
اني لاذكره يوما فاحسبه * اوفى البرية عند الله ميزانا

(وكفرت الصحابة) اي عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار (و) كفروا (القعدة عن القتال) وان كانوا موافقين لهم في الدين (و) قالوا (تحرم التقية) في القول والعمل (ويجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني) المحصن اذ هو غير مذكور في القرآن (ولا حد للقذف على النساء) اي القاذف ان كان امرأة لم يحد لان المذكور في القرآن هو صيغة الذين وهو للمذكرين قال الآمدي واسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء اي المقذوف المحصن ان كان رجلا لا يحد قاذفه وان كان امرأة يحد قاذفها وهذا الظهر (واطفال المشركين

٢ قوله اي على كون السحر مؤثرا) وجه التفسير ان لا يتوهم من الحقية كونه مشروعا اذ لا نزاع في بطلانه شرعا

قوله كقصة لبيد بن الاعصم مع النبي عليه السلام) روي انه سحر النبي عليه السلام في احدى عشرة عقدة وتردسه في بئر فمرض عليه السلام ونزل المعوذتان واخبره جبريل عليه السلام بموضع السحر فارسل عليا كرم الله وجهه فجاء به فقرأهما عليه وكان كلما قرأ آية انحلت عقدة ووجد بعض الخفة فان قلت هل لا يلزم على هذا صدق الكفرة في انه مسحور قلت لا لانهم ارادوا به انه مجنون بواسطة السحر وحاشاه عن ذلك

قوله ومن انكره من القدرية) قال القدرية السحر اراءة ما لا حقيقة له كالشعبذة التي سببها خفة اليد واخفاء وجه الحيلة واحتجوا بقوله تعالى في قصة موسى عليه السلام يخيل اليه من سحرهم انها تسعى اجيب بجواز ان يكون سحرهم ايقاع ذلك التخييل وقد وقع ولو سلم فكون اثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على ان لا حقيقة له

قوله وقال آخرون هو كافر) وجوب القتل لا يستلزم الكفر فلا اشكال في تقابل قوله وقال آخرون آه لقوله فقال بعضهم يجب قتله لان المراد به انه يجب قتله حدا وان لم يكن كافرا تأمل

قوله وحينئذ فلابد من احد امرين آه) يمكن ان يقال لا حاجة الى شيء منهما لجواز ان يخلق الله تعالى العلم الضروري بكذبه او ينصب امارات دالة على كذبه بحيث يعلم منها قطعا

قوله لا تبلغ الكرامة درجة المعجزة) هذا مردود بان من جملة المعجزات علم الغيب واحياء الموتى وقد روي مثل ذلك عن كثير من السلف ولذا قيل ان الامة مرآة نبيهم فما وقع معجزة للنبي عليه السلام صح مثله كرامة لامته اذا كانت على طريقته

قوله وعن السادس اذا اتى الخ) هذا هو الجواب عن اول الوجهين المذكورين في السادس واما الجواب عن ثانيه فيعلم من جواب السابع

قوله بيان الملازمة ان التواتر الخ) يمكن بيان الملازمة بمثل ما سبق من ان حكم كل طبيعة حكم ما قبلها فاذا افاد المائة افاد التسعة والتسعون واذا افاد هذا افاد الثمانية والتسعون الى ان يبلغ الواحد ٢

في النار مع آبائهم و يجوز نبي كان كافرا) وان علم كفره بعد النبوة (ومرتكب الكبيرة كافر * النجدات هو
نجدة بن عامر الحنفي منهم العاذرية) الذين (عذروا) الناس (بالجهالات في الفروع) وذلك ان نجدة
وجه ابنه مع جيش الى اهل القطيف فقتلوهم واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة واكلوا من الغنيمة
قبلها ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوا فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم
بجهالتهم فاختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين امران احدهما معرفة الله ورسوله
وتحريم دماء المسلمين اى الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا لا يعذر فيه الجاهل به والثاني
ما سوى ذلك والجاهل به معذور فهؤلاء منهم سموا عاذرية (وقالوا) اى النجدات كلهم (لا حاجة) للناس
(الى الامام) بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم (ويجوز لهم نصبه) اذا رأوا ان تلك الرعاية لا تتم
الا بامام يحملهم عليها (وخالفوا الازارقة في غير التكفير) اى وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الاحكام
الباقية * الاصفرية اصحاب زياد بن الاصفر يخالفون الازارقة في تكفير القعدة) عن القتال اذا كانوا
موافقين لهم في الدين (وفي اسقاط الرجم) فانهم لم يسقطوه (وفي اطفال الكفار) اى لم يكفروا اطفالهم
ولم يقولوا بتخليدهم في النار (ومنع التقية في القول) اى جوزوا التقية في القول دون العمل (وقالوا
المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها) فيقال مثلا سارق او زان او قاذف ولا يقال كافر (وما لا حد
فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر) فيقال لصاحبه كافر (وقيل تزوج المؤمنة) اى المعتقدة لما هو
دينهم (من الكافر) المخالف لهم (في دار التقية دون) دار (العلانية * الاباضية هو عبد الله بن اباض
قالوا مخالفونا) من اهل القبلة (كفار غير مشركين يجوز مناكحتهم وغنيمة اموالهم من سلاحهم
وكراعهم) حلال (عند الحرب دون غيره ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم و) قالوا (تقبل شهادة
مخالفيهم عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن) بناء على ان الاعمال داخلة في الايمان (والاستطاعة
قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله تعالى ويفنى العالم كله بفناء اصل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر
كفر نعمة لا) ملة (وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار) وتعذيبهم (و) توقفوا (في النفاق اهو شرك
ام لا (و) في (جواز بعثة رسول بلا دليل) ومعجزة (وتكليف اتباعه) فيما اوحى اليه اى ترددوا ان ذلك
جائز اولا (وكفروا عليا واكثر الصحابة وافترقوا) فرقا (اربعا * الاولى الحفصية هو ابو حفص بن ابى
المقدام زادوا) على الاباضية (ان بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى) فانها خصلة متوسطة بينهما
(فمن عرف الله وكفر بما سواه) من رسول او جنة او نار (او بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك * الثانية
اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة) زادوا على الاباضية ان (قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء
وينزل عليه جملة واحدة (ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة) المذكورة في القرآن (و) قالوا (اصحاب
الحدود مشركون وكل ذنب شرك) كبيرة كانت او صغيرة * الثالثة الحارثية اصحاب ابى الحارث
الاباضى خالفوا الاباضية في القدر) اى كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى (وفي) كون (الاستطاعة
قبل الفعل * الرابعة القائلون بطاعة لا يراد بها الله) اى زعموا ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله
كان ذلك طاعة * العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد) وهم آخر السبع من فرق الخوارج (زادوا على
النجدات) بعد ان وافقوهم في مذهبهم (وجوب البراءة عن الطفل) اى يجب ان يتبرأ عنه (حتى يدعى
الاسلام) بعد البلوغ (ويجب دعاؤه اليه) اى الى الاسلام (اذا بلغ واطفال المشركين في النار وهم عشر
فرق * الاولى الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر) اى اسناد الافعال الى قدر العباد (و) بكون
(الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصى) كما هو مذهب المعتزلة قالوا
(واطفال الكفار في الجنة ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين وللبنات ولا ولاد الاخوة والاخوات)
اى جوزوا انكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد الاخوة والاخوات (وانكار سورة يوسف)
لانهم زعموا انها قصة من القصص ولا يجوز ان تكون قصة الفسق قرآنا * الثانية) من فرق العجاردة
الحمزية هو حمزة بن ادرك وافقوهم) اى الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع (الا انهم قالوا اطفال
الكفار في النار * الثالثة) منهم (الشعيبية هو شعيب بن محمد وهم كالميمونية) في بدعهم (الا في القدر *

٢قوله استواء الطرفين والواسطة) المراد من الطرفين والواسطة القرون ومن الاستواء الاستواء في الكثرة وامتناع تواطؤهم على الكذب وقيل المراد بالطرفين والواسطة المخبر الاول والثانى والثالث وبالاستواء هو الاستواء في احتمال قولهم للصدق والكذب فان العلم يختلف باختلاف المخبرين كما انه يختلف بالوقايع فينبغى استواء المخبر الاول والذى بعده بالغا ما بلغ والعلم به ممتنع والوجه الاول هو المفهوم من نهاية العقول والثانى هو المناسب لنفى ايجاب التواتر للعلم مطلقا اى سواء كان في قرون او قرن واحد فتأمل

قوله عندنا معاشر الاشاعرة الخ) يمكن منع تساوى طبقات الاعداد من غير بنائه على اصل الاشاعرة لما يرى من قوة العشرة على ما لا تقوى عليه الخمسة والثمانية

قوله فلا نسلم تساوى طبقات الاعداد) قد يقال لا شك ان نسبة قدرته تعالى الى خلق العلم عقيب كل من تلك الطبقات على السوية نعم قد يخلق عقيب البعض دون بعض آخر بحسب مشيئته وارادته وذلك لا ينافى كون الطبقات متساوية في الاحتمال المذكور في حدود انفسها وانت خبير بانه يمكن رجع منع التساوى المذكور في الكتاب الى هذا ايضا فتدبر

قوله ضرورى عندنا لا نظرى) انما قال عندنا لان الكعبي وابا الحسين ذهبا الى انه نظرى زاعمين ان حصول العلم بالتواتر موقوف على استحضار مقدمتين الاولى ان الخبر الدال عليه دائر بين السنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب والثانية ان كل خبر شانه ذلك فهو صادق والجواب المنع فان الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة لصدق الخبر ولا معرفة بلوغه حد التواتر بالفعل فضلا عن استحصال ذلك العلم منهما ولذلك يحصل العلم به للصبيان الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات

قوله اما الاولى فمتواترة تواترا الحقه بالعيان) التأنيث في الموضعين باعتبار الدعوى وتذكير البارز في الحقه باعتبار الادعاء

قوله فأتوا بسورة من مثله) قد ذكرنا في حواشى المطول ان قوله من مثله ان جعل لغوا متعلقا بفأتوا فالضمير المجرور لعبدنا لا للموصول في ما نزلنا ٢

* الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم وافقوا الشعيبية) و يحكى عنهم انهم يتوقفون فى امر على ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره * الخامس الخلفية اصحاب خلف) الخارجى وهم خوارج كرمان ومكران (اضافوا القدر خيره وشره الى الله وحكموا بان اطفال المشركين فى النار بلا عمل وشرك * السادسة الاطرافية) هم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب الا انهم (عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه) من الشريعة اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل (ووافقوا اهل السنة فى اصولهم وفى نفى القدر) اى اسناد الافعال الى قدرة العبد وفى بعض النسخ وفى نفى القدرة اى نفى المقدرة المؤثرة عن العباد * السابعة المعلومية هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع اسمائه) وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لامؤمن (وفعل العبد مخلوق لله تعالى * الثامنة المجهولية) مذهبهم كمذهب الحازمية ايضا الا انهم (قالوا يكفى معرفته تعالى ببعض اسمائه) فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن (وفعل العبد مخلوق له * التاسعة الصلتية هو عثمان بن ابى الصلت وقيل الصلت بن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم واستجار بنا توليناه و برئنا من اطفاله) حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا (وروى عن بعضهم ان الاطفال) سواء كانوا للمسلمين او المشركين (لاولاية لهم ولا عداوة) حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام و يقبلوا او ينكروا * العاشرة) من فرق العجاردة (الثعالبة هو ثعلب بن عامر قالوا بولاية الاطفال) صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ (وقد نقل عنهم) ايضا (ان الاطفال لا حكم لهم) من ولاية او عداوة الى ان يدركوا (و يرون اخذ الزكاة من العبيد اذا استغنوا واعطاءها لهم اذا افتقروا * وتفرقوا * اى الثعالبة (اربع فرق * الاولى الاخنسية اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعالبة الا انهم) امتازوا عنهم بان (توقفوا فيمن هو فى دار التقية) من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر (الا من علم حاله) من ايمانه او كفره (وحرموا الاغتيال بالقتل) لمخالفيهم (والسرقة) من اموالهم (ونقل عنهم) انه يجوز (تزويج المسلمات من مشركى قومهم * * الثانية المعبدية هو معبد بن عبد الرحمن خالفوهم) اى الاخنسية (فى التزويج) اى تزويج المسلمات (من المشركين وخالفوا الثعالبة فى زكاة العبيد) اى اخذها منهم ودفعها اليهم * الثالثة الشيبانية هو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفى القدرة الحادثة * الرابعة المكرمية هو مكرم العجلى قالوا تارك الصلاة كافر) لا لترك الصلاة بل (لجهله بالله) فان من علم انه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلاة (وكذا كل كبيرة) فان مرتكبها كافر لجهله بالله لما ذكرناه (وموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة) وما هم صائرون اليه عند موافاة الموت لا باعتبار اعمالهم التى هم فيها اذ هى غير موثوق بدوامها (وكذا نحن) فمن وصل الى حالة الموت فان كان مؤمنا فى تلك الحالة واليناه وان كان كافرا عاديناه (فاذن فرق الخوارج عشرون) لان العجاردة عشر فرق نضمها الى الست السابقة تصير ست عشرة و سار من الثعالبة والاباضية اربع فرق اخرى فالمجموع عشرون وفيه بحث لان المقسم لا يعد معه [illegible] فى فلا تعتبر الثعالبة عاشرة اقسام العجاردة مع فرقها الاربع بل يكتفى عنها بهذه الاربع فتكون الفرق حينئذ تسع عشرة وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعالبة معا كانت الفرق كلها اثنين وعشرين واعتبار احدى الاربعين دون الاخرى تحكم محض * الفرقة الرابعة * من كبار الفرق الاسلامية (المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون العمل عن النية) اى يؤخرونه فى الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجأه اى اخره ومنه ارجئه واخاه اى امهله واخره (او لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة (فهم يعطون الرجاء) وعلى هذا ينبغى ان لا يهمز لفظ المرجئة (وفرقهم خمس * اليونسية هو يونس النميرى قالوا الايمان) هو (المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب) فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن (ولا يضر معها ترك الطاعات) وارتكاب المعاصى ولا يعاقب عليها (وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره) وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله ابى واستكبر

وان جعل مستقرا صفة لسورة فاما راجع اليه اوالى الموصول فليرجع اليه

قوله وقيل بالصرفة) رد عليه بان الانسب حينئذ ترك الاعتبار ببلاغته لانه كلما كان انزل فى البلاغة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ فى الاعجاز

قوله ولو كان بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت) قيل هذا مدفوع بان اعجاز القرآن نظرى لايتبين الا للخاصة فلهذا استشهد بالبينة مع ما فيه من رعاية الشرع

قوله وليس لها حد معين الخ) فسر الكلام بما يخالف عبارة الكتاب لانه الاشبه بالحق والموافق لكلام الآمدى فى الابكار حيث قال التفاوت بين الناس واقع وليس له حد يقف عنده اذ ما من فصيح الا ولعل غيره افصح منه ولا يمتنع ان ينتهى البلاغة فى كل عصر الى فصيح لا افصح منه ثم قول الشارح ولا تتجاوزه معناه ولا يمكن ان تتجاوزه فلا ينافى قول المصنف فيما سبق والحق ان الموجود منها متناه دون الممكن واذا حمل الحد فى كلام المصنف على ما لا يتجاوزه الصناعة بالفعل لم يكن ايضا مخالفا لكلامه السابق فليتأمل

قوله سيما اذا تصرف فيه بادنى تغيير) لمناسب لهذا الكلام ان يورد قبله آية تكون موزونة بلا تصرف فلا يناسب ايراد قوله تعالى ويخزهم الآية

قوله بالصحة وعدمها) فيه دفع لما يقال لا معنى لذكر اللحن والتكرار وايضاح الواضح فى اقسام الاختلاف ووجه الدفع ظاهر وقد يجاب بان المقصود الخلو عن الاختلاف وسائر الخلل فلذا قال واى خلل اعظم من الكلام

قوله انا نجد فيه اختلافا كثيرا) قيل فيه من الاختلافات ما يرتقى على اثنى عشر الفا كما تسمع اصحاب القراآت يتلونها اليك

قوله امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير الخ) ان اراد مجرد الكثرة فالامتناع العادى ممنوع فان المعاندين كثيرون وان اراد جميع المتحدين فلا شك ان تواطؤهم على المكابرة لم يقع بل بعضهم قد آمن ولم يكابر والجواب ظاهر بالتأمل

قوله الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة الخ) يحتمل ان يقولوا بصرف الدواعى الى المعارضة مطلقا بالانشاء الجديد او بما سبق فحينئذ لا يرد ما ذكره لكنه بعيد ٢

وكان من الكافرين * العبيدية اصحاب عبيد المكذب زادوا) على اليونسية (ان علم الله لم يزل شيئا غيره) اى غير ذاته وكذا باقى صفاته (وانه تعالى على صورة الانسان لما ورد فى الحديث من ان الله خلق آدم على صورة الرحمن * الغسانية اصحاب غسان الكوفى قالوا الايمان) هو (المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا) لا تفصيلا (وهو) اى الايمان (يزيد ولا ينقص وذلك) الاجمال (مثل ان يقول قد فرض الله الحج ولا ادرى اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا ادرى اهو الذى بالمدينة ام غيره) وحرم الخنزير ولا ادرى اهو هذه الشاة ام غيرها فان القائل بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم بما ذكروه ان هذه الامور ليست داخلة فى حقيقة الايمان والا فلا شبهة فى ان عاقلا لا يشك فيها (وغسان كان يحكيه) اى القول بما ذهب اليه (عن ابى حنيفة) ويعده من المرجئة (وهو افتراء) عليه قصد به غسان ترويج مذهبه بموافقة رجل كبير مشهور قال الآمدى ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا ابا حنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة فى الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم فى القدر مرجئا اولانه لما قال الايمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتأخير العمل عن الايمان وليس كذلك اذ عرف منه المبالغة فى العمل والاجتهاد فيه * الثوبانية اصحاب ثوبان المرجى قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله وبرسله وبكل ما لا يجوز فى العقل ان يفعله) واما ما جاز فى العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخروا العمل كله عن الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل ابو مروان غيلان الدمشقى وابو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشى (و) هؤلاء كلهم (اتفقوا على انه تعالى لو عفا فى القيامة (عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج واحدا من النار) لاخرج كل من هو مثله (ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار واختص) ابن غيلان او (غيلان) من بينهم (بالقدر) اذ قد جمع بين الارجاء والقول بالقدر اى اسناد الافعال الى العباد (والخروج من حيث انه قال يجوز ان لا يكون الامام قرشيا * الثومنية اصحاب ابى معاذ الثومنى قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار) بما جاء به الرسول (وترك كله او بعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعضه) اى ولا بعض ايمان (وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلاة مستحلا كفر) لتكذيبه بما جاء به النبى (و) من تركها (بنية القضاء لم يكفر ومن قتل نبيا او لطمه كفر) لا لاجل القتل او اللطمة بل (لانه دليل لتكذيبه وبغضه وبه قال ابن الراوندى وبشر المريسى وقالا السجود للصنم) ليس كفرا بل هو (علامة الكفر فهذه هى المرجئة الخالصة ومنهم من جمع اليه) اى الى الارجاء (القدر كالصالحى وابى شمر ومحمد بن شبيب وغيلان * الفرقة الخامسة * من كبار الفرق الاسلامية (النجارية اصحاب محمد بن الحسين النجار هم موافقون لاهل السنة فى خلق الافعال و) ان الاستطاعة مع الفعل و) ان (العبد يكتسب فعله و) موافقون (للمعتزلة فى نفى الصفات ... ة (وحدوث الكلام) ونفى الرؤية بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد ...نهم ثلاث * الاولى البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ عرض واذا كتب) باى شئ كان (فهو جسم * الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال كلام الله غير مخلوق فهو كافر * الثالثة المستدركة استدركوا عليهم) اى على الزعفرانية (وقالوا انه) اى كلام الله (مخلوق مطلقا لكنا ...تبعنا السنة) الواردة بان كلام الله غير مخلوق (والاجماع) المنعقد عليه (فى نفيه واولناه بما هذه) الصورة (حكايته) اى حملنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها (وقالوا اقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله) فانه كذب ايضا * الفرقة السادسة) من تلك الفرق الكبار (الجبرية والجبر اسناد فعل العبد الى الله * والجبرية متوسطة) اى غير خالصة فى القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر والتفويض (تثبت للعبد كسبا) فى الفعل بلا تأثير فيه (كالاشعرية) والنجارية والضرارية (وخالصة لا تثبته كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان) الترمذى (قالوا لا قدرة للعبد اصلا) لا مؤثرة

---

٢ لايلتفت اليه

قوله وليس اذا لم يكن الخ) به اندفع ما اورد على مذهب القاضى

قوله هذا وانا نختار انه معجز بلاغته) لم يتعرض لدفع الشبهة الواردة على كون المعجز النظم الغريب وكأن ذلك لانه قول مرجوح لا حاجة الى الذب عنه

قوله وايضا فيكفينا الخ) فان قلت قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله يدل على ان كل سورة منه معجز قلت هذا هو الحق الا ان المقصود انه يكفى فى اثبات النبوة كون المجموع معجزا والكلام فيه لا فى توجيه تلك الآية على انها قد يحمل على المبالغة كما نقل من الشارح وان كان بعيدا جدا قيل الشبهة باقية اذ يقاس السورة الطويلة الى خطب كثيرة وقصائد عديدة فالجواب هو الاول او ان يقال ان ابلغ قصيدة لا تخلو عن قصور يفوت به حسن البلاغة فليتأمل

قوله مروى بالآحاد الخ) وقال الامام الرازى هذه الرواية مختلقة لانه قد ثبت ان النبى عليه السلام هو الذى تولى جمع القرآن

قوله منقول بالتواتر) اى ما من آية الا وقد حفظها جمع يقوم الحجة بقولهم وان لم يبلغ حفظة القرآن كله فى عهد النبى عليه السلام حد التواتر اذ روى انهم ستة نفر وفيه بحث وهو ان منقولية مجموع القرآن بالتواتر لا يقدح فى اختلاف الصحابة رضى الله عنهم فى بعض السور لاحتمال ان لا يثبت عند المنكر بالتواتر وقت الاختلاف وان لا ينكر بعد ثبوت التواتر وجوابه ان المروى بقاء بعض الصحابة رضى الله عنهم برهة من الزمان على خلافه قال الامام فى نهاية العقول روى ان ابن مسعود رضى الله عنه كان ينكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن وبقى على انكاره فى زمن ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم وهم لم يمنعوه ولا شك ان الرواية على هذا الوجه مما لا يلتفت اليها

قوله بل فى مجرد كونه من القرآن) اعترض عليه بان ماهية القرآن هو النظم المنزل من الله تعالى المعجز سورة منه فعند الاعتراف بالنزول من الله تعالى والاعجاز لا يتصور الانكار لقرآنيته واجيب بان ماهية القرآن هى المنزل للاعجاز بسورة منه وكونه معجزا لا يوجب ازالة الاعجاز

قوله واما البسملة) جواب عما يرد على دعوى ان جمع القرآن منقول بالتواتر ٢

ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها (والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه وعلمه حادث لا في محل
ولا يتصف) الله (بما يوصف به غيره) اذ يلزم منه التشبيه (كالعلم والقدرة) او ابدل القدرة بالحياة كما ذكر
الآمدي لكان اولى لان جهما لا يثبت لغير الله قدرته (والجنة والنار تفنيان) بعد دخول اهلهما
فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه (ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وايجاب المعرفة
بالعقل) قبل ورود الشرع * الفرقة السابعة * منها (المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات) ومثلوه بالحادثات
وهم لاجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه (وان اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة
كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم (كما تقدم) من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال
والحلول في الاجسام الى غير ذلك (ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمي قالوا هو جسم)
لا كالاجسام (من لحم ودم) لا كاللحوم والدماء (وله الاعضاء) والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة
والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا ويزورهم (حتى) نقل انه (قال بعضهم اعفوني عن اللحية
والفرج وسلوني عما وراءه ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام) قيل هو بكسر
الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل * الفقه فقه ابي حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام (واقوالهم)
في التشبيه (متعددة) مختلفة (غير انها لا تنتهي الى من يعبأ به) ويبالي بقوله (فاقتصرنا على ما قاله
زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلو) مماس له من الصفحة العليا (ويجوز عليه الحركة والنزول
واختلفوا في ملاء العرش ام لا) بملاؤه بل هو على بعضه (وقال بعضهم) ليس هو على العرش (بل هو محاذ
للعرش واختلف ابعد متناه او غيره ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم) اختلفوا (هل هو متناه من
الجهات) كلها (او) متناه (من جهة تحت) فقط (اولا) اي ليس متناهيا بل هو غير متناه في جميع
الجهات (و) قالوا (تحل الحوادث في ذاته وزعموا انه انما يقدر عليها) اي على الحوادث الحالة فيه (دون
الخارجة) عن ذاته (ويجب) على الله (ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال و) قالوا (النبوة والرسالة
صفتان) قائمتان بذات الرسول (سوى الوحي) وسوى امر الله بالتبليغ (و) سوى (المعجزة والعصمة
وصاحبها) اي صاحب تلك الصفة (رسول) بسبب اتصافه بها من غير ارسال (ويجب على الله ارساله
لا غير) اي لا يجوز ارسال غير الرسول (وهو حينئذ) اي حين اذ ارسل (مرسل وكل مرسل رسول
بلا عكس) كلي (ويجوز عزله) اي عزل المرسل عن كونه مرسلا (دون الرسول) فانه لا يتصور عزله
عن كونه رسولا (وليس من الحكمة رسول واحد) اي لا يجوز الاقتصار على ارسال رسول واحد بل لا بد
من تعدده (وجوزوا امامين) في عصر واحد (كعلي ومعاوية الا ان امامة علي على وفق السنة بخلاف)
امامة (معاوية لكن يجب طاعة رعيته له و) قالوا (الايمان قول الذر في الازل بلى) اي الايمان هو الاقرار
الذي وجد من الذر حين قال تعالى لهم الست بربكم (وهو باق في الكل) على السوية (الا المرتدين
وايمان المنافق) مع كفره (كايمان الانبياء) لاستواء الجميع في ذلك الايمان (والكلمتان ليستا بايمان الا بعد
الردة * فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كلهم في النار
واما الفرق الناجية المستثناة الذين قال) النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (فيهم هم الذين على ما انا عليه واصحابي
فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجمعوا
على حدوث العالم) خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدمه (ووجود البارى تعالى) خلافا للباطنية حيث قالوا
لا موجود ولا معدوم (وانه لا خالق سواه) خلافا للقدرية (وانه قديم) خلافا للمعمرية القائلين بانه
لا يوصف بالقدم (متصف بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال) خلافا لنفاة الصفات (لا شبيه له) خلافا
للمشبهة (ولا ضد ولا ند) خلافا للحابطية حيث اثبتوا الهين (ولا يحل في شيء) خلافا لبعض الغلاة
(ولا يقوم بذاته حادث) خلافا للكرامية (ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا
الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص) خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم (مرئي للمؤمنين
في الآخرة) بلا انطباع ولا شعاع (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن غني لا يحتاج) في شيء (الى شيء
ولا يجب عليه شيء ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه لا يوصف فيما ثبت ان

قوله واقلها ثلاث آيات) فان قلت كيف يصح
دعوى اعجاز هذا القدر وقد نطق القرآن العزيز
ان البشر يقدر على اكثر من ذلك حيث قال
سبحانه حكاية عن موسى عليه السلام قال رب
اشرح لي صدري الى قوله تعالى انك كنت بنا
بصيرا فان هذه احدى عشر آية صدرت عن
عن موسى عليه السلام قلت المحكي لا يلزم ان يكون
بهذا النظم بعينه
قوله ان حد السحر تخييل وتوهيم) قيل هذا
ميل الى مذهب الاعتزال اللهم الا ان يدعى
ان سحر سحرة فرعون كان تخييلا وتوهيما
قوله ليس بمعجز عند هذا القائل) كيف لا يعجز
وقد قال الله تعالى فليأتوا بحديث مثله وقال الله
تعالى فأتوا بسورة من مثله لكن ورود الالزام
من جهة اخرى لا يضر في هذا المقام كما اشرنا
اليه فليتأمل
قوله ان ما في القرآن ليس بوزن الشعر) فان قلت
فيه تناقض من وجوه اخر منها ان بين قوله تعالى
فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان وقوله
ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون و بين قوله تعالى
فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون وقوله
فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين تناقض
قلت شرط التناقض اتحاد الزمان والمكان
واتحاد الغرض وغير ذلك وقد عرف بقوله
تعالى في يوم كان مقداره خمسين الف سنة ان يوم
القيامة مقداره ذلك وعرف بالاخبار انه مشتمل
على مقامات مختلفة فاذا احتمل ان يكون السؤال
في وقت من اوقات يوم القيامة ولا يكون في آخر او في
مقام من مقاماته ولا يكون في آخر او بقيد من
القيود كالتوبيخ او التقرير او غير ذلك مرة و بغير
ذلك القيد اخرى لم يتحقق التناقض وبمثل
هذا الجواب يندفع ما توهم من التناقض بين
قوله تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون
و بين قوله تعالى واقبل بعضهم على بعض
يتساءلون وقوله تعالى يوم تأتي كل نفس تجادل
عن نفسها وقوله تعالى يوم لا ينطقون ولا يؤذن
لهم فيعتذرون وامثال هذه الآيات واما توهم
التناقض بين قوله تعالى ليس لهم طعام الا من
ضريع وقوله تعالى ولا طعام الا من غسلين
فمدفوع بان الآيتين في حق الطائفتين من اهل
النار اعاذنا الله تعالى منها
قوله ثم ان الشعر ما قصد وزنه الخ) المراد
بقصد الوزن ان يقصد ابتداء ثم يتكلم مراعى
جانبه لا ان يقصد المتكلم المعنى وتأديته بكلمات ؟

و يحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة والنقصان فى مخلوقاته و المعاد) الجسمانى حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود اهل الجنة فيهما و) خلود (الكفار فى النار و يجوز العفو) عن المذنبين * والشفاعة حق و بعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد * واهل بيعة الرضوان) تحت الشجرة (واهل بدر من اهل الجنة * والامام يجب نصبه على المكلفين والامام الحق بعد رسول الله ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على والافضلية بهذا الترتيب * ولا نكفر احدا من اهل القبلة الا بما فيه نفى للصانع القادر العليم اوشرك او انكار للنبوة او) انكار (ما علم بجيئه عليه السلام به ضرورة او) انكار (المجمع عليه كاستحلال المحرمات) التى اجمع على حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذلك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعيا ففيه خلاف (واما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر * وللفقهاء فى معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا) قال المصنف (وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله تعالى ان يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية و يوفقنا للاقتداء برسول الله واصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل وان يعاملنا بفضله ورحمته انه هو الغفور الرحيم) وانا اقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله معرضين عن الاطناب الممل والايجاز المخل ومشيرين فى بعض المواضع الى ما يتوجه على كلامه من الاسئلة وما يمكن ان يتمسك به فى دفعها من الاجوبة نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين انه خير موفق ومعين * وقد وقع الفراغ من تأليفه يوم السبت قريب العصر من اوائل شوال سنة سبع وثمانمائة بمحروسة سمرقند صينت عن الآفات * وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير * وصلى الله على سيدنا محمد سيد الانام * وآله الكرام وصحبه العظام * وسلم تسليما كثيرا كثيرا آمين

م م
م

طبع فى المطبعة العامرة فى غرة ربيع الآخر من سنة اثنتين وتسعين ومأتين والف من هجرة من له المجد والشرف على صاحبها افضل الصلوات واكمل التحيات

م م
م

٢ لا أنفة من حيث الفصاحة فى تركيب تلك الكلمات الموجب للبلاغة فيستتبع ذلك كون الكلام موزونا اوان يقصد المعنى ويتكلم بحكم العادة على مجرى كلام الاوساط فيتفق ان يأتى موزونا كذا فى المفتاح فعلى هذا لا يرد ما يتوهم من ان الله تعالى لا يخفى عليه خافية وفاعل بالاختيار فالكلام الموزون الصادر عنه تعالى معلوم له تعالى كونه موزونا وصادر عن قصد واختيار فلا معنى لنفى كون وزنه مقصودا فتأمل

قوله ومنها ان القصة الواحدة الخ) وايضا فيه تبكيت الخصم ودفع لقوله عند التحدى لعجزه قد سيق الى موضوعها الممكن فلا مجال للكلام فيها ثانيا

قوله نقل القصة) وهو قوله حين عرض عليه المصحف

قوله مثل ان يظن ان المراد الخ) وقيل هذا الكلام لنفى توهم ان الواو بمعنى او اذ قد يكون بمعناها فلا يجب حينئذ صيام جميع العشرة لان او قد تكون بمعنى التخيير فكذا ما هو بمعناها

قوله وما نقل منه متواترا فهو مما قال الرسول عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف الخ) لا يخفى ان هذا الجواب لا يفيد ما لم يتبين معنى الاختلاف المنفى فى الآية الكريمة كما لا يخفى على المتأمل فى تقرير الشبهة فالصواب ان يبين معنى الاختلاف كما بينه فى جواب الخامسة هذا واعلم ان اصوب محمل يحمل عليه قوله عليه السلام على سبعة احرف ما حام حوله الا الامام عبد الله ابن مسلم بن قتيبة الهمدانى قدس سره من ان المراد بسبعة احرف سبعة انحاء من الاعتبار متفرقة فى القرآن لكن ذكر بعض المحققين ان حق تلك الانحاء ان ترد الى اللفظ والمعنى دون صورة الكتابة لما ان النبى عليه السلام كان اميا ما عرف الكتابة ولا صور الكلم فيتأتى منه اعتبار صورتها ووجه انحصارها فى السبعة ان الاختلاف بين القراءتين اما ان يكون راجعا الى اثبات كلمة واسقاطها وانه نوعان احدهما ان لا تتفاوت المعنى مثل وما عملت ايديهم فى موضع وما عملته لاستدعاء الموصول الراجع وثانيهما ان يتفاوت مثل قراءة بعض ان الساعة آتية اكاد اخفيها من نفسى واما راجعا الى تغيير نفس التكلم وانه

٣ ثلاثة انواع احدها ان يتغير الكلمتان والمعنى واحد مثل و يأمرون الناس بالبخل و بالبخل وثانيهما ان يتغير الكلمتان و يتضاد المعنى مثل ان الساعة آتية اكاد اخفيها بضم الهمزة بمعنى اكتمها واخفيها بفتح الهمزة بمعنى اظهرها وثالثها ان يتغير الكلمتان و يختلف المعنى مثل كالصوف المنفوش في موضع كالعهن المنفوش واما ان يكون راجعا الى امر عارض للفظ وانه نوعان احدهما مثل وجاءت سكرة الحق بالموت بدل سكرة الموت بالحق وثانيهما الاعراب مثل ان ترن انا اقل وانا اقل فهذه سبعة وجوه من الاختلاف **قوله** بعضه واصلا حد البلاغة و بعضه قاصرا عنه) عبارة الكشاف هكذا وكان بعضه بالغا حد الاعجاز و بعضه قاصرا عنه ولما كان يورد عليها ان الاختلاف بهذا المعنى موجود في القرآن لان مقدار آية وآيتين لا يجب ان يكون معجزا بالاتفاق فكيف يستدل بانتفائه على انه من عند الله تعالى وايضا هذا يدل على ان البشر يقدر على تأليف كلام معجز عدل عنه الشارح الى قوله حد البلاغة واراد به مرتبة البلاغة لانهايتها التي هي مرتبة الاعجاز حتى يرد عليه الاعتراضان المذكوران وان اجبنا عنهما في حواشي المطول **قوله** واعلم ان الشبهة الثالثة الخ) يشير الى ما في كلام المصنف من الخلل لانه قال وعن الثالثة ان للتكرار فوائد مع انها الاشتمال على اللحن وقال وعن الرابعة ان ما نقل آحاد الخ مع انها الاشتمال على التكرار **قوله** اقتربت الساعة وانشق القمر) روى ان الكفار سألوا عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم آية فانشق القمر وقيل معناه ينشق يوم القيمة فعبر عن المستقبل بالماضي لتحقق وقوعه و يؤيد الاول انه قرئ وقد انشق القمر اى اقتربت الساعة وقد حصل من آيات اقترابها انشقاق القمر **قوله** منهم جابر) افرده بالذكر ايماء الى انه راوى القصة ووجه التسمية بالباقر قال له جابر رضي الله عنه هو والله الذى تبقر العلم حين قال هو لجابر كل ما اعطاه الله لى فانا اختاره لذا قال له جابر رضي الله عنه انا في مقام ارجح الموت على الحيوة **قوله** ولما دعا للمياس الخ) الاسكفة العتبة صبحهم اى دخل عليهم في الصباح زحف بعضهم اى بعض الى مشى والملاءة بضم الميم والمد الريطة وهى الملحفة واذا خرج نخلتان او اكثر من اصل واحد فكل واحدة منهن صنو وفى الحديث عم الرجل صنو ابيه **قوله** وكلام الذراع الخ) صليت اللحم اذا شويته و بعض اصحابه صلى الله تعالى عليه وسلم هو بشر بن البراء وروى انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال كل سنة يجئ ذلك الوقت يحرك السم وقال صلى الله تعالى عليه وسلم في مرض موته الآن قطع عرق قلبى ومنه قيل ان الله تعالى اكرمه صلى الله تعالى عليه وسلم بالشهادة ايضا **قوله** روى ان راعيا الخ) الحرة ارض ذات حجارة سود كأنها احرقت بالنار والاقعاء الجلوس على الاليتين **قوله** لترضع حشفيها) الحشف على وزن العلم ولد الظبية والعشار آخذ العشر ولعل المراد العشار الجائر **قوله** لو دعوت هذا العذق الخ) العذق بالفتح النخلة و بالكسر الكباسة وهى من التمر بمنزلة العنقود من العنب **قوله** الخامس الخ) الحيس تمر يخلط بسمن واقط والتور اناء يشرب فيه يتناوبون اى يجيئون نوبة نوبة **قوله** جوامع الكلم) اى الكلم الجوامع للبلاغة **قوله** باخع نفسك) بخع نفسه بخعا قتله غما **قوله** يحجم الابطال) بتقديم الجيم على الحاء المهملة وعكسه اى يتأخر عن الحرب **قوله** وشهامة جنانه) شهم الرجل بالضم شهامة فهو شهم اى جلد ذكى الفؤاد والجنان بفتح الجيم القلب **قوله** لا كتاب لهم) هذا بالنسبة الى مشركى العرب خاصة وان كانت البعثة عامة **قوله** من باب برهان اللم) قيل البرهان اللمى هو الاستدلال بالعلة على المعلول وكون ما ذكر من تتميم مكارم الاخلاق وغيره علة للنبوة انما يظهر على اصل الحكيم واما على اصل المتكلمين فلا الا ان يحمل على العلة العادية **قوله** الا العيسوية الخ) احتجوا بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وجوابه ان المراد بالقوم يحتمل ان يكون قوما نشأ النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فيهم لا امته على ان تسليم رسالته ولو خاصة تستلزم تسليم صدقه وقد ثبت بالتواتر انه صلى الله تعالى عليه وسلم ادعى انه مبعوث الى كافة الامم لا الى العرب خاصة **قوله** لكن النسخ امر الخ) فحينئذ يرد عليهم انه جاء في التورية ان الله تعالى قال لآدم عليه السلام وحواء قد احل لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى عليه السلام مع اباحته في شريعة آدم عليه السلام فكيف يدعون استحالة النسخ مطلقا **قوله** اى لا يعلم فواتها) حمل الكلام على حذف المضاف ولم يحمله على ظاهره من عدم علم المصلحة لئلا يختل الحصر في جهل المصلحة والبداء لان عدم علم فواتها حينئذ امر ثالث فتأمل **قوله** والجواب انه لا يجب الخ) وايضا لا يلزم ان يكون اهمالهما بلا سبب بداء لان له الفعل والترك فيفعل تارة و يترك اخرى لا لاجل انه ما كان ينبغى وان سمى مثله بداء فقد لا نسلم استحالته **قوله** ولئن تحقق المحكوم عليه الخ) هذا هو الظاهر لان احكام الانجيل بقيت الى ظهور دين الاسلام ولا شك ان بعض الناس ادركوا كلا الحكمين في بداية الاسلام فان قلت كيف يدعى اختلاف الفعلين المتعلقين للحكم الناسخ والمنسوخ وقد ثبت ان خبر

(نسخ)

خ الصلاة الى بيت المقدس بلغ اهل قباوهم فى صلاة الظهر فتحولوا الى الكعبة بلانقض صلاتهم فالحد مورد الحكمين
ليت بل اختلف موردهما باعتبار جزئى الصلاة **قوله** واما الثالث الخ) فيه بحث لان النص يدل على شرعية موجبة
فى زمان ظهور الناسخ **قوله** والجواب منع تواتر ذلك) على انه كثيرا مايعبر بالتأبيد والدوام عن طول الزمان **قوله**
الى زمن بخت نصر) قيل عليه ان بخت نصر انما قتل يهود الشام و بيت المقدس وهم كانوا منتشرين فى مشارق
الارض ومغاربها اللهم الا ان يمنع انتشارهم فى ذلك الزمان **قوله** لادى الى ابطال دلالة المعجزة) قيل لانسلم ان الكذب
فيما سوى دعوى الرسالة مما يبلغونه الى الخلائق يؤدى الى ابطال دلالة المعجزة فان المعجزة انما تدل على صدقه فى نفس دعوى
الرسالة اوفيما يبلغه عن الله تعالى مقرونا بدعوى النبوة المقرونة باظهار المعجزة وجوابه مامر من ان الخارق لايظهر على يد
من يكذب عمدا فالمعجزة تدل على صدقه فى جميع مايبلغه عن الله تعالى حالا واستقبالا **قوله** وايضا ماذكروه منقوض الخ)
النقض بالنسبة الى مادل عليه دليلهم من وجوب اظهار الكفر عند خوف الهلاك لان القاء النفس فى التهلكة حرام يجب
اجتنابه لابالنسبة الى مايفهم من ظاهر قوله وجوز الشيعة لان الجواز لاينافى التخلف لكن يرد على النقض بدعوة موسى
عليه السلام ان القاء النفس فى التهلكة انما يلزم اذا لم يكن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عالما بعدم اهلاك قومه وعدم
قدرتهم عليه وموسى عليه السلام كان عالما به كما دل عليه صريح قوله تعالى لاتخافا اننى معكما اى بالحفظ والنصر
بعد قول موسى وهارون عليهما السلام ربنا اننا نخاف ان يفرط علينا اوان يطغى نعم يتم النقض ببعض
الانبياء فان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها الا يرى ان الكفار قتلوا فريقا من الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين ولم يسمع
من احدهم اظهار الكفر **قوله** الا الحشوية) قيل هى بفتح الشين منسوبة الى حشوية على وزن فعولة وهى قرية من قرى
خراسان **قوله** يوجب سقوط هيبتهم) يرد عليهم ان السقوط فى الظهور والصدور غير وغير مستلزم اياه اللهم الا ان يقال
سقوط الهيبة خاصة الكبيرة ولو صدرت سرا **قوله** كمهر الامهات) المهر الزنا وكذلك المهر كنهر ونهر
قوله ولاشك ان زجرهم ايذاءلهم) فى كون زجرهم عن المنكر ايذاء لهم بحث **قوله** انا اخلصناهم بخالصة ذكرى
الدار) اى جعلناهم خالصين لنا بخصلة خالصة لاشوب فيها هى ذكرى الدار اى ذكرهم الآخرة دائما فان خلوصهم فى الطاعة
بسببها **قوله** فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان) فيه ان حزب الشيطان الكافر كما يدل عليه سياق الآيات فى آخر
سورة المجادلة ولو سلم العموم فهو المذنب الغير التائب اوالعامد **قوله** التاسع الخ) فيه انه لاعموم له لجميع الانبياء
ولو سلم فلاينفى السهو على ان صحة الاستثناء فى استعمال ما لايستلزم صحته فى هذا الاستعمال **قوله** فان الاتباع انما يجب
الخ) قيل عليه لايخفى ان المخاطب انما يأخذ الحكم من المبلغ وامر السهو والنسيان وفلتات اللسان ليس مما يعرفه المخاطب
انه كذلك حتى يجتنب عن الاتباع وهو مأمور بالاتباع فلو جوز ذلك لزم جواز الاتباع بل وجوبه فى الاحكام الكاذبة اللهم
الا ان يشترط تنبه الانبياء فى الحال وتنبيههم للمخاطبين فتأمل **قوله** الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه الآية) قيل
يحتمل ان يكون النهى فى قوله تعالى ولاتقربا هذه الشجرة للندب والتنزيه وترك المندوب من مثله يسمى عصيانا وغواية
وظلما **قوله** ولا امة له هناك) هذا جملة معترضة وخبر ان قوله كان نبيا وفيه بحث وهو ان قوله تعالى اسكن انت
وزوجك الجنة وكلا منهما رغدا حيث شئتما ولاتقربا هذه الشجرة يدل على انه اوحى اليه قبل خروجه من الجنة فيدل
على نبوته عليه السلام فيها لايقال الوحى لايستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه مع ان
المرأة لايتصور نبوتها لانا نقول المفهوم مما ورد فى حق آدم عليه السلام من الآيات هو اسماع الكلام المنظوم فى اليقظة
وهو المسمى بالوحى الظاهر والوحى المتلو ولم يثبت ذلك لغير النبى بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول واما القاء
المعنى فى الروع فى اليقظة او اسماع الكلام فى المنام فيقال له الوحى والالهام لغة وهو المراد بما ورد فى حق ام موسى عليه السلام
على ماصرح به فى كتب التفسير فغير مختص به قطعا واما انه ليس له امة فى الجنة فقد يجاب عنه بان حوا امة له ورد بان
الارسال الى الواحد غير معهود ولذا قالوا فى تعريف النبى هو من قال له الله تعالى ارسلتك الى الناس او الى قوم
كذا و يمكن ان يدفع بان غير المعهود هو الارسال الى الواحد فقط والتعريف المذكور لايقتضى كون الناس المرسل
اليهم موجودا فى ابتداء الارسال اذ لاشك ان البعض الذين يولدون بعد الارسال يدخلون فيه قطعا فآدم عليه السلام
يجوز ان يكون مرسلا الى حوا و بنيها و يكون الموجود فى ابتداء الارسال هو حوا فقط لكن قال فى لباب الاربعين لوكان
آدم عليه السلام رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن فى الجنة بشر سوى حوا وكان الخطاب لها
بدون واسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى ولاتقربا والملائكة رسل الله فلايحتاجون الى رسول آخر وانت خبير

بان ماذكره يدل على ان الوحى المذكور لايستلزم النبوة مع انهم صرحوا بان نبوته عليه السلام ثبت بالكتاب فكان الاقرب ان الخطاب بلاواسطة مع آدم عليه السلام واما قوله تعالى ولاتقربا فعلى طريق التغليب كانقرر فى المعانى والله اعلم **قوله** وقديقال معنى جعلا الخ) قيل هذا قريب من الحق لان اول الآية وهو قوله تعالى هو الذى خلقكم من نفس واحدة يدل على ذلك التقدير كمايدل عليه ضمير الجمع فى يشركون فى آخر الآية **قوله** وقدقال ابن عباس رضى الله عنه الخ) المذكور فى الار بعين انه روى عن جعفر الصادق رضى الله عنه ان الله اوحى اليه انى اتخذ انسانا خليلا وعلامته انى احيى واميت بدعائه وهذه العبارة اظهر مما فى الكتاب **قوله** قلنا هو الخ) قيل وايضا يجوز ان يكون قدوقف عند قوله كبيرهم ثم ابتدأ بقوله هذا فاسئلوهم وعنى به نفسه لان الانسان اكبر من كل صنم ولايخفى انه تعسف سيما مع وجود بل **قوله** فلعل الله تعالى اخبره الخ) وايضا يحتمل ان يكون سقيما فى ذلك الوقت فلم يكن قوله كذبا اوكان على تأويل الاستقبال كما فى قوله تعالى انك ميت اواراد سقم القلب من الحزن بسبب عناد القوم وههنا بحث وهو ان ابراهيم عليه السلام صرح فى حديث الشفاعة بصدور الكذب منه واما ان المراد تصويره بصورة الكذب فذكره فى مقام الشفاعة مع انه ليس كذبا منه لايصلح منه عليه السلام قيل ويمكن حمله على انه من الكذبات المباحة للتخلص عن يد الظالم والتولى عن مجتمعهم **قوله** اى قول موسى عليه السلام للخضر) قيل يحتمل ان يكون هذا من موسى قبل النبوة لانه بعدما ارسل لم يكن له وقت يصرفه فى تعلم العلم بل هو المتكلم من العليم الحكيم وقيل ان موسى عليه السلام ههنا غير موسى النبى عليه السلام الا ان يكون صاحبه غير الخضر لان التواريخ نطقت بان الخضر المشهود لم يكن فى زمن موسى بل ولد بعد وفاته بسنتين والمذكور فى تفسير القاضى وغيره ان موسى عليه السلام خطب بعد هلاك القبط ودخوله مصر خطبة بليغة فاعجب بها فقيل له هل تعلم احدا اعلم منك فقال لا فاوحى الله تعالى اليه بل عبدنا خضر وهو بمجمع البحرين وكان الخضر فى ايام افريدون الملك وكان على مقدم ذى القرنين الاكبر و بقى الى يوم موسى عليه السلام والله اعلم **قوله** وسائل الى القتل والزنا) فيه نظر اذلم يسند اليه الزنا فى القصة بل انها تزوجها بعد موت زوجها فقوله والزنا مما لاوجه له **قوله** وزعموا انهم الخ) الاظهر ان يقال واظهروا انهم كما لايخفى **قوله** حسن اساءة الظن باللصوص) اذاكان المظنون شرا اوما يجرى مجراه يطلق فيه اساءة الظن وان طابق الواقع كما يطلق حسن الظن فى جنس الخير وان لم يطابق المظنون الواقع ولذا قال اساءة الظن **قوله** الصافنات الجياد) الصافن من الخيل القائم على ثلث قوائم وقد اقام الرابعة على طرف الحافر **قوله** سقاه من العيمة) العيمة بالعين المهملة شهوة اللبن يقال عام الرجل يعيم و يعام عيمة والغيم بالغين المعجمة العطش والخوف وهذا وان كان انسب بالسياق الا ان الغيمة بالتاء لم يذكر فى الصحاح وانما المذكور الغيم بدونها **قوله** اى امره) حمل الذكر على الامر لان الامر سبب الذكر **قوله** لاذن رباط الخيل) الرباط المرابطة وهى ملازمة ثغور العدو ورباط الخيل مرابطتها و يقال الرباط الخيل الخمس فما فوقها **قوله** وقصته الخ) لايرفأ لهما دمع اى لايسكن من رقأ الدمع يرقأ رقاء ورقوأ اذا سكن والولائد جمع وليدة وهى الجارية والفلاة المفازة والجمع الفلا **قوله** فخاف الشيطان ان يهلكه) الشيطان منصوب بنزع الخافض اى من الشيطان **قوله** فائقة على جميع الممالك) ان قلت يكفى فى الاعجاز حينئذ ان يعطى مملكة فائقة على مملكة اهل زمانه فلم قال لاينبغى لاحد من بعدى قلت يحتمل ان يكون مراده من قوله من بعدى من غيرى فى زمانى و يقرب منه قول القاضى اى لاينبغى لاحد ان يسلبه منى بعد هذه السلبة **قوله** اواراد ضالا فى امور الدنيا) قيل انه عليه السلام ضل فى بعض شعاب مكة فرده ابوجهل الى عبد المطلب وقيل اضلته حليمة عند باب مكة حين فطمته وجاءت به على عبد المطلب وقيل ضل فى طريق الشام حين خرج به ابو طالب **قوله** افرأيتم اللات والعزى ومنات الثالثة الاخرى) هى اصنام كانت لهم والثالثة والاخرى صفتان للمنات وفائدتهما التأكيد كقوله يطير بجناحيه اوالاخرى من التأخر فى الرتبة **قوله** تلك الغرانيق العلى) لغرنيق بضم الغين المعجمة وفتح النون من طير الماء طويل العنق واذا وصف به الرجال فواحدة غرنيق وغرنوق بكسر الغين وفتح النون فيهما وغرنوق بالضم وغرانق وهو الشاب الناعم والجمع الغرانق بالفتح والغرانيق والغرانقة **قوله** وعلى هذين القولين) الفرق بين القولين ان الوحى والامر بالنكاح كان قبل التطليق فى الاول و بعده فى الثانى وان سبب التطليق خصوص القصة والنشوز فى الثانى دون الاول **قوله** وكان وصفها بكونه زوجا له كذبا) فان قلت يجوز ان يكون ذلك الوصف باعتبار ماكان او باعتبار الظاهر او اعتقاد الزوجين ومثله مجاز شايع لايكون كذبا لماذكر فى المفتاح وغيره من ان المجاز يفارق الكذب قلت هذا انما يكون مجازا مفارقا للكذب لو وجد نصب قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة ولم يوجد ههنا كما لايخفى **قوله** لكن وجب على الزوج

تطليقها) فان قلت فعلى هذا يكون الامر بالامساك امرا بترك الواجب قلت لعله كان الوجوب موسعا لامضيقا فلامحذور **قوله** الرابع ماكان لنبي الآية) روي ان النبي عليه السلام اتى بسبعين اسيرا يوم بدر فيهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب واستشار ابابكر فيهم فقال قومك واهلك استبقهم فلعل الله تعالى ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها اصحابك وقال عمر رضي الله عنهم كذبوك واخرجوك من بلدك فاضرب اعناقهم وقال سعد بن معاذ الاثخان في القتل احب الى فرضي رسول الله عليه السلام بالفداء فنزلت الآية **قوله** الخامس عفا الله عنك الآية) روى ان رسول الله عليه السلام بعد رجوعه عن الطائف استقر القوم الى تبوك وكان في وقت عسرة وقحط وقيظ مع بعد المقصد وكثرة العدو واستأذن طائفة منهم في التخلف واعتلوا بعلل فسمع عليه السلام معاذيرهم واذن في التخلف فنزلت الآية وانما عاقبه الله سبحانه مع اعتذارهم اليه عليه السلام لانه كان عليه ان يتفحص عن كنه معاذيرهم فقصر في ذلك **قوله** الجواب النهي لايدل على الوقوع) قيل لوسلم فيجوز ان يكون النهي لنسخ ما ابيح سابقا ولايخفى انه احتمال عقلي لايلتفت اليه في هذا المقام كما يدل عليه الرجوع الى كتب التفاسير **قوله** على اياك اعني فاسمعي ياجارة) اي انزل القرآن على هذا الاسلوب وهو ان يخاطب احد ويراد اسماع غيره وجارة الرجل زوجته **قوله** وانت خبير بان هاتين الفائدتين الخ) قد يمنع ماذكره في الفائدة الثانية الا ان يقال المراد مجموع الفائدتين وقد يقال ان اريد بالشك مايعم الوهم كما هو شائع في متفاهم العرف لايترتب الفائدة الاولى ايضا الاعلى الرجوع على تقدير الشك فتأمل **قوله** لان الماهية الحقيقية الخ) ثبوت الماهية الحقيقية للعصمة بناء على قول الفلاسفة والافهي عندنا امر عدمي كما دل عليه كلامه **قوله** خاصية في نفس الشخص) الفرق بينها وبين الملكة المذكورة ان الملكة مكسوبة للعبد ولايمنع قدرة العبد بخلاف الخاصية **قوله** اذلامدح ولاثواب) اشار بقوله ولاثواب الى ان المراد بالمدح المدح في نظر الشارع المستلزم للثواب لان المخلية يكفي في مطلق المدح على ماسبق واما الثواب فانما يترتب على الفعل الاختياري بمعنى الحاصل عند القصد والاختيار بطريق جري العادة فتأمل **قوله** وذلك انما يتصور لمن لايعلمه الخ) وايضا الغيبة وصف بالقبح اهانة للموصوف والعجب والتزكية وصف النفس بالجميل تعظيما وتبجيلا وغرض الملائكة ماكان ذلك بل كان تذكر مابينهما من التفاوت والسؤال عن الحكمة مع ذلك **قوله** للغلبة) هذا بناء على الظاهر الذي هو كون الاستثناء متصلا وقد يقال الجن ايضا كانوا مأمورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتذلل لاحد والتوسل به علم ان الاصاغر ايضا مأمورون به والضمير في فسجدوا راجع الى القبيلتين وكأنه قال فسجد المأمورون بالسجود الا ابليس كذا ذكره القاضي **قوله** مسمين بالجن) روى ابن عباس رضي الله عنه ان من الملائكة ضربا يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس وقيل الجن من الجنن وهو الستر وكان من الملائكة طائفة مستترون اي غائبون عن الرؤية لعلو مرتبتهم ورفعة منزلتهم لايرونهم الملائكة التي دونهم منزلة ولذلك كانت مسمين بالجن **قوله** لانقبلوا انبائنا) واما قصة هاروت وماروت وهي مشهورة فجوابها ان السحرة كانوا يتلقون الامور الغائبة من الشياطين ويلقونها بين الناس وكان ذلك يشبه الوحي فانزلهما الله تعالى ليعلما السحر وكيفيته للناس ليعلموا الفرق بين المعجزة والسحر ولاذنب فيه كذا في اللباب **قوله** وان الظن لايغني الخ) و[illegible] الادلة الآتية وستعرف وجه الاكتفاء بالظن **قوله** في تفضيل الانبياء على الملائكة) قال الشيخ في الفتوحات المكية سألت عن ذلك رسول الله عليه السلام في الواقعة فقال عليه السلام ان الملائكة افضل فقلت على [illegible] ان سئلت ما الدليل على ذلك فما اقول فاشار الي ان قد علمتم اني افضل الناس وقد صح عندكم وثبت وهو صحيح [illegible] قلت عن الله تعالى من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير منهم وكم ذكر الله تعالى في ملاء انافيهم فذكر الله تعالى في ملاء خير من ذلك الملاء الذي انافيهم ولمن لايسلم حجة واقعة ان يجيب عن الاستدلال بنفس الحديث بان خيرية الملاء يجوز ان يكون باعتبار الكثرة فان كون ثواب مائة الف من الملائكة المقربين اكثر من ثواب عشرة رجال منهم رسول الله عليه السلام لاينافي ان يكون عليه السلام افضل من كل واحد من تلك المائة الالاف بمعنى ان يكون ثوابه عليه السلام اكثر من ثوابه كما هو محل النزاع ههنا فتدبر **قوله** الاول قوله تعالى الخ) قد سبق ان آدم عليه السلام لم يكن نبيا في الجنة اذ لا امة له هناك فكيف قبلها لكن فضله قبل النبوة يدل على فضله حال النبوة واماتي فضل غير النبي على الملائكة المقربين فهو بمعنى ان من ليس نبيا لا في الحال ولا في الاستقبال لايكون افضل منهم لكن هذا الدليل انمايتم اذا كانت الملائكة المأمورون بالسجود الجميع لاملائكة الارض فقط وفيه بحث فان قوله تعالى في آخر سورة الاعراف ان الذين عند ربك لايستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون بتقديم له على يسجدون يدل على ان الملائكة المقربين لايسجدون الا لله تعالى فان تقديم ماحقه التأخير يفيد ذلك كما تقرر في المعاني وجوابه ان تقديم له يجوز ان يكون للاهتمام وللرعاية على الفاصلة

فان دلالة التقديم المذكور على الحصر ليست بكلية كما تقرر ايضا فى المعانى ثم ان قوله تعالى كلهم اجمعون بتأكيد ين يدل ع
صدور السجود من الجميع وشمول الامر اياهم فثبت المطلوب **قوله** وعكسه على خلاف الحكمة) يظهر ان اهل الس
يقولون برعاية مقتضى الحكمة وان لم يقولوا بوجوبها **قوله** واخدام الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول) واما ق
عليه السلام سيد القوم خادمهم فعلى الاستعارة والتمثيل فان الخادم كالسيد فى اصلاح المهام والمصالح وقد يجا
بان الخدمة من عند نفسه غير الامر بالخدمة الذى هو معنى الاخدام وفيه الكلام والحق ان التكليف مختلف حسب اختلا
المصالح والازمان ولذا اختلف الشرائع فلعل المصلحة عند خلافة آدم عليه السلام سجود الملائكة له وفى زمان آخر عكس
وقد يؤيد ذلك بان الحكمة فى امرهم بالسجود على ماروى فى التفاسير اظهار ما فى قلوبهم من الانقياد والتسليم وذا
انما يظهر بامر الافضل او المساوى **قوله** وايضا جاز الخ) وايضا يجوز ان يكون هناك حكمة اخرى لا نعلمها **قو**
لانا نقول قوله ارأيتك الخ) قيل هذا انما يدل ان ابليس لعنة الله عليه فهم هذا التكريم فلعله امر بما يفهم منه التكر
ابتلاء لا تكريما ولو صح فالدليل هذا القول لا الامر بالسجود وجوابه ما سمعته من الاستاذ المحقق وهو ان سنة الله سبحانه وتعا
جرت فى كلامه على انه تعالى اذا حكى كلاما عن قوم ولم ينكر عليهم دل على مطابقته للواقع وبهذا رد على من قال ان ق
لوط كانوا يطلبون منه عليه السلام ان يزوجهم بناته وكان عليه السلام يمتنع منه لقوله تعالى حكاية عنهم بلا انكار قال
لقد علمت ما لنا فى بناتك من حق واذا ثبت بهذا ان الامر بالسجود كان للتكريم كان نفس الامر به دليلا على المطلو
كما لا يخفى **قوله** لان الآية سيقت لذلك) فيه دفع لما يقال انهم علموا جهة اضعاف العلم بالاسماء لما شاهد
من اللوح المحفوظ وحصلوا فى الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار المتوالية فلا يلزم بما ذكر افضلية آدم عليه السلا
منهم ووجه الدفع ظاهر **قوله** واشق فتكون افضل لقوله صلى الله عليه وسلم) فيه بحث وهو انه قد سبق ان المر
بالحديث هو ان الاشق افضل بعد المساواة فى وجوه المصالح فلعل فى عبادة الملائكة مصالح لا تحصى فلا تثبت افضلية عبا
البشر منهم وان كانت اشق ويمكن ان يقال ما ذكرته احتمال قادح فى التيقن لا الظن وهذه المسئلة وان كانت من المسائ
العلمية لكنه يكتفى فيه بالظن والتخمين للعجز عن القطع واليقين **قوله** بل كما لاتها كلها بالفعل) هذا فى صفة
من الملائكة وهم غير الروحانيات المذكورة فى الوجه الثانى **قوله** ونسبة النفوس كنسبة الاجساد) اى نسبة النفو
الى الروحانيات كنسبة الاجساد الى الهياكل العلوية فكما ان الهياكل اشرف كذلك الروحانيات **قوله** الروحانيا
قوية الخ) لا يخفى ان هذا الوجه وكذا بعض الوجوه المذكورة منقوضة بالملائكة الارضية التى لا نزاع فى فضل الانبيا
عليهم السلام عليهم **قوله** مبنى على القواعد الفلسفية) فان الملائكة عندنا اجسام لطيفة لا من قبيل المجردات وكو
كمالاتهم كلها بالفعل ممنوع وايضا علمهم بالكوائن ماضيها وآتيها غير مسلم **قوله** فتدبر) اى لتطلع على ان ما ذ
من الوجوه على تقدير تمامها لا يدل على افضليتهم بمعنى كثرة ثوابهم **قوله** فنا هما مثل ذلك الخ) اى جعلهما
متمنيين له قيل الاحسن منع النبوة وسنده ما سبق فغايته التفضيل على آدم عليه السلام قبل النبوة والافانى يتصور من النبى
الجهل بهذه المسئلة حتى يخيل كلام الشيطان حقا **قوله** الجواب ان النصارى الخ) وقد يجاب ايضا بان معنى
الآية الرد على من جعل المسيح ابن الله ومن جعل الملائكة بنات الله تعالى الا ان الغرض الاصلى الرد على الاول فقدم والتقريب
ظاهر هذا وقد اجاب فى لباب الاربعين بان نبينا صلى الله عليه وسلم افضل من المسيح ولا يلزم من ترجيح شئ على المفضول
ترجيحه على الفاضل وبان الآية تقتضى ترجيح كل الملائكة على المسيح لا ترجيح كل واحد وفيه النزاع وقد يدفع الاو
بانه لا قائل بالفصل بين عيسى عليه السلام وغيره من الانبياء عليهم السلام وفيه ما فيه **قوله** قال الامام الرازى
فى الاربعين الخ) الظاهر من قوله ينكرون كرامات الاولياء انهم ينكرون جوازها ففائدة النقل على هذا ظاهر ولك
ان تجعل فائدته بيان ان الخلاف المذكور فى المتن قيد الوقوع لا الجواز **قوله** مما لا يقدم عليه منصف) اما على الاو
فلان المعجزة يجب ان تكون مقرونة بالتحدى وظاهرة للقوم حاصلة بحضورهم وحضور الرسول ليمكن الاستدلال بها وما ذ
من الامور ليست كذلك كيف ولو كانت هذه الامور معجزة لزكريا عليه السلام لعلمت كيفية حدوثها والتالى منتف لقول
تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا واما على الثانى فلانه لو كان ارهاصا لعيسى عليه
السلام لما علمت مريم من اين حصل ذلك على انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله تعالى وصف
مقرونا بعمل الطاعات غير مقرون بدعوى النبوة وههنا كذلك ثم ان هذه الحوادث ذكرت تعظيما لحال مريم ولا ذكر
لزكريا عليه السلام ولا لعيسى عليه السلام **قوله** وهى احضاره الخ) هذا على الاكثر وقيل الذى احضر ...

(...

هو الخضر عليه السلام وقيل جبريل عليه السلام اوملك ايده الله تعالى به وقيل سليمان عليه السلام نفسه **قوله** المرصد الثانى فى المعاد) المعاد ههنا مصدر لا اسم مكان اوزمان وحقيقة العود توجه الشئ الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء اورجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الممات والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحانى على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كان عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات **قوله** لنا انه لا يمتنع وجوده الثانى الخ) اورد عليه انه لم لا يجوز ان يكون سبب امتناع العود وصفا لماهية المعدوم الموصوفة بطريان العدم لازما لها اعنى كونها قد طرأ عليها العدم ولا يلزم ان لا يوجد ابتداء لانتفاء سبب الامتناع اعنى طريان العدم فان قلت لو كانت الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود وواجب العدم لكانت الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود ممتنع العدم والتالى باطل فكذا المقدم قلت الايراد المذكور منع وسند فى الحقيقة فما ذكرته ان كان منعا للسند لم يفسد وان كان ابطالا له لم يتم الابطال لانه قياس فقهى لا يسمع فى العقليات ولو سلم فابطال للسند الاخص اذ قد يسند المنع بما اشار اليه المصنف بقوله فان قيل العود **قوله** قلنا الوجود امر واحد الخ) قيل لانزاع فى حقية هذا المقال لكن لا اثر له فى دفع السؤال اذ لا شك ان الامتناع اقتضاء مطلق العدم لا العدم المخصوص الا يرى ان العدم المسبوق بالوجود لا يمكن ان يتصف به الممتنع فضلا عن اقتضائه وكذا الوجوب عبارة عن اقتضاء مطلق الوجود لا الوجود المخصوص الا يرى ان الوجود المسبوق بالعدم لا يمكن ان يتصف به الواجب فضلا عن اقتضائه وكذا الامكان عبارة عن لا اقتضائهما مطلقين وقد تقرر انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات واذا تمهد هذا فنقول مقصود المعترض ان العود ليس وجودا مطلقا على اى وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه بعد العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف ماهية المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافه بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى فقول المصنف واوجوزنا كون الشئ الواحد الخ لا تعلق له بكلام المعترض لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه ايضا ذلك وكذا قوله الوجود امر واحد الى قوله ولوجوزنا لان حاصله ان الوجود المعاد اذا اقتضى لذاته امرا يجب ان يقتضى الوجود المبتدأ ايضا لذاته ذلك الامر بعينه و بالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة انما اختلافهما بحسب امر خارج والمعترض لم يقل بخلاف ذلك ولم يلزم ايضا من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجود فى المبدأ والمعاد متغايران بحسب الاضافة الى امر خارج فيجوز ان يقتضى ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما ولا يقتضى عدم الاتصاف الآخر ولا ينافى هذا ان لا يجوز ان يقتضى احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه الوجود الآخر هذا وقد يقال فى اتمام دليل امكان الاعادة لا شبهة ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فاذا امتنع اتصافها بالوجود المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود لكان هذا الامتناع ناشئا اما من احد القيدين اوكليهما لكنا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع الا انه يتصف بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لما اتصف بالبقاء على ان الوجود السابق ان لم يفد زيادة استعداد الاتصاف بالوجود فمعلوم بالضرورة انها لا تقتضى منع ما هو عليه بالذات من قابلية الوجود فى جميع الاوقات وكذا نعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعنى العود غير ممتنع والله اعلم **قوله** اى المعدوم استفاد بالوجود الاول الخ) قيل الاقرب ان تحمل الاعادة التى جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما بقيت المواد الى ما كانت عليه من الصور والتأليفات لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل المستعد فضلا عن ان يستفيد ملكة الاتصاف القائمة به **قوله** باقتباس قوله تعالى وله المثل الاعلى) قيل معناه وله الوصف الاعلى الذى ليس لغيره مثله هو انه القادر الذى لا يعجز عن شئ من انشاء واعادة وغيرهما من المقدورات وقال الزجاج وله المثل الاعلى اى قوله وهو اهون عليه قد ضرب به لكم مثلا فيما يصعب و يسهل واليه يشير كلام الشارح وحاصله ان معنى الآية هو اهون عليه بما يحسب عندكم و يقاس على اصولكم و يقتضيه عقولكم لان من اعاد منكم صنعة شئ كان اسهل عليه ولذلك قيل ... فى عليه راجع الى الحق **قوله** اما الضرورة فقالوا الخ) اعترض عليه شارح المقاصد بانه مخالف لكلام القوم والتحقيق فان ضرورية مقدمة الدليل لا يوجب ضرورية المدعى ويمكن ان يدفع الثانى بان يحمل هذا القول على انه تنبيه على الضرورى اويكون بناء على ان ليس الفرق الا فى العبارة او على ان هذا القياس لازم لتصور طرفى المطلوب أو فطرى القياس فلا ينافى الضرورية نعم يمكن ان يدفع ما ذكر فى بيان الضرورية بانه لو تم لدل على عدم جواز بقاء ... لا لزم تخلل زمان البقاء بين الشئ ونفسه لانه موجود فى طرفيه وما قيل من ان التخلل انما يتصور لقطع الاتصال ... الى فان الخلال ولا اخلال فى الباقى فليس بشئ لان الباقى موجود فى طرفى زمان بقائه وزمان بقائه متخلل بين زمانى وجودى

الطرفين ولافرق بين وجوده فى الزمان المتوسط وعدمه **قوله** كفاه اعتبار التغاير فى الوجود الواحد) قال الاستاذ المحقق سلمه الله فى الدارين فيه نظر لان الوجود الاول مقدم حقيقة بالزمان على العدم المتخلل وهو مقدم كذلك على الوجود الثانى والمتقدم على المتقدم على الشئ حقيقة متقدم على ذلك الشئ حقيقة فما ذكر يلزم تقدم الشئ على نفسه حقيقة واستحالة هذا ضرورية وانت خبير بان اللازم تقدم الوجود المأخوذ باعتبار على ذلك الوجود مأخوذا باعتبار آخر وما له تقدم احد الاعتبارين على الآخر وليس فى ذلك استحالة اصلا فتأمل **قوله** اعادة عوارضه المشخصة) وعلى هذا يمكن ان يدفع ما مر فى بيان الضرورية لجواز مغايرة المعاد للمبدأ بالعوارض الغير المشخصة فتخلل العدم حينئذ غير محال لايقال هذه المغايرة انما تدفع التخلل بين الشخص المأخوذ مع جميع عوارضه ونفسه ولا تدفع التخلل بين المشخصات ونفسها ولا بين ذات الشخص ونفسه لانا نقول ان اريد بذلك انه لا تستلزم الاثنينية المصححة للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين المشخصات ونفسها فاندفاعه ظاهر ضرورة ان المقيد بقيد غير المقيد بآخر وهذا القدر يكفى لصحة التخلل وان اريد به انه لايندفع به التخلل فيهما وان كان مع تغايرما فبطلانه ممنوع **قوله** لكان هو فى كل وقت شخصا آخر) قيل هذا انما يرد لوادعى ان الوقت مطلقا من المشخصات امالوادعى ان زمان الحدوث منها دون زمان البقاء فلايرد هذا ولاالزام الشيخ لتلميذه والفرق ظاهر فان لزمان الحدوث دخلا فى سعادة الشئ ونحوسته ولذا يتحرى طيب الوقت فى بداية الامور كالخروج الى السفر و بداية الكتب ونحوهما لا فى زمان بقائهما ومنشأ اختلاف العوارض عندهم قد يجعل منشأ لتغاير الذات كالفصول والصور النوعية واجيب بانه مع انه كلام على السند مدفوع بان المعتبر فى الوجود مالايتصور هو بدونه ثم ان مالايضر عدمه فى البقاء لايضر فى الاعادة ايضا **قوله** الثالث الحكم الصحيح الخ) يرد عليه ان توسيط امتناع الحكم بصحة العود لانتفاء التميز لغو لافائدة له اصلا اذ لايمتنع وقوع العود بتأثير الفاعل من غير ان يتصوره متصور و يحكم عليه بشئ من الاحكام فالاولى ان يقرر الدليل بانه اذا عدم الموجود لايتصف بصحة العود فلايمكن عوده وانما قلنا لايتصف بها لان اتصافه بها يقتضى امتيازه **قوله** والجواب الخ) وايضا لوصح ماذكر لزم ان لايجوز احداث شئ وجوده اصلا والايصدق الحكم عليه حال عدمه قبل احداثه انه يجوز احداثه و يتصف بجواز الحدوث وذلك يستدعى التميز فماهو الجواب فى جواب الاحداث فهو الجواب فى جواب الاعادة **قوله** وانكرهما الفلاسفة) الحكماء القائلون بعالم المثل يقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع لكن قالوا بها فى عالم المثل ولم يقولوا بانها من المحسوسات كما قال به الاسلاميون والاكثرون من الفلاسفة يجعلونهما من قبيل اللذات والآلام العقلية **قوله** اواكل انسان انسانا الخ) قيل لاحاجة الى هذا الفرض فانك اذا تأملت ظاهر التربة المعمورة علمت ان ترابها جثث الموتى قد حصل منها النبات واكلها الدواب واكلناها وايضا قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه **قوله** فثبت انه لايمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم) قيل هذا انما يتم لو كان المعاد هو المبدأ بعينه ونحن لانقطع بذلك ولابرهان عليه قطعيا كما سيصرح به بل يجوز ان يكون الاعادة بالمثل بحيث لايمتاز عن الاول عند الحس و يقال هو هو وعلى هذا لايتم الدليل فان قلت فحينئذ لايكون المثاب والمعاقب هو المطيع والعاصى بل شخصين آخرين وهذا باطل عقلا قلنا المطيع والعاصى والمثاب والمعاقب هى النفس لاغير والبدن مجرد آلة فى ذلك وتغاير الآلتين لايوجب تغاير ذى الآلة وقد يقال يلزم من هذا ان يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانيتين غير من اطاع وعصى لان الروح المجرد لايجازى بهما **قوله** وهى الباقية من اول العمر الى آخره) قيل الاظهر ان يقال وهى الاجزاء الحاصلة فى اول الفطرة اى اول تعلق الروح بالبدن مما لايتعلق به بدونه عادة لان وجود اجزاء فى البدن باقية من اول العمر الى آخره فى حيز المنع نعم يعلم كل احد ببداهته ان ذاته من اول عمره الى آخره باق بعينه ولايلزم من ذلك ان ذلك الباقى اجزاء من بدنه لجواز ان يكون خارجا عنه **قوله** لم يجب اعادتها فى الآكل بل فى المأكول) فان قيل يجوز ان تصير تلك الاجزاء منيا فى الآكل و يحصل منه مولود فيكون الاجزاء الاصلية من المأكول اجزاء اصلية لذلك المولود فيعود المحذور قلنا لافساد فى الجواز بل فى الوقوع فلعل الله تعالى يحفظ الاجزاء الاصلية لشخص من ان يصير اجزاء اصلية لشخص آخر على انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التى هى الانسان فى الحقيقة يقبضها الملائكة بامر الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بهما الاكل ولايختلط بالتراب ولايحصل منهما النبات والثمار والحبوب وقد يقال لوسلم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأكول فلادليل قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود محشورة معه لجواز ان يكون اجزاؤه الاصلية الاجزاء الهبائية التى ينشرها الملك على الجزء المنوى كما ورد فى الخبر الصحيح وايضا اللازم جزاء الروح مع جزء من البدن اى جزء كان

(قوله)

قوله فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة) فيه بحث وهو ان اللذة على تقدير عدميتها اندفاع الالم لاانتفاؤه ومن البين
عدم حصوله على تقدير تركه على حاله اللهم الا ان يعتبر الالم حالة الحياة والاندفاع بالموت والعدم ولايخفى بعده **قوله**
النافين للنفس الناطقة) والقائلين بان النفس جسم اما هذا الهيكل المخصوص اوجسم داخل فيه وهو الاجزاء الاصلية
كما علم من مذهبهم **قوله** والثالث ثبوتهما معا) قال فى شرح الصحائف وهذا على وجهين احدهما ان يكون
الروح مجردا عن المادة فيعاد الجسم و يتعلق به الروح او يتعلق بجسم آخر من غير اعادة الجسم الاول وهذا مذهب قليل
من اهل العلم كالغزالى والفارابى ومن تابعهما الثانى ان يكون الروح جسما سماويا و يعاد الجسم الاول و يورد فيه الروح
وهو قول كثير من المسلمين واكثر النصارى الى ههنا كلامه فتأمل **قوله** لان القائل يجب بقاؤه مع حصول المقبول)
ليكون متصفا به يرد عليه انا لانسلم الوجوب فانه ليس معنى قبول الشئ للفناء والفساد ان ذلك الشئ يبقى متحققا و يحل
فيه الفناء والفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشئ ينعدم فى الخارج بطريان
الفساد والفناء نعم يجوز الاجتماع فى الذهن بمعنى انه يجوز ان يحصل الشئ فى الذهن و يتصور العدم الخارجى
قائما به لكن لايلزم منه اجتماع المتنافيين **قوله** بخلاف مانحن فيه) تحقيق الفرق على ما حرر بعض الاذكياء
ان كون الشئ محلا لاستعداد وجود ما هو مباين القوام اولاستعداد عدمه غير معقول بل الشئ انما يكون محلا لاستعداد
وجود ما هو متعلق القوام به اى مستعد الوجود له ومحلا لاستعداد فنائه اى مستعدا لعدمه عنه فالنفس الناطقة وان كانت مجردة فى
ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف لاستحصال كمالاتها بواسطته فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها
فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها فى نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا و بالذات الى تعلقها وثانيا و بالعرض الى وجودها
فى نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولاحاجة فى ذلك الى استعداد منسوب اولا و بالذات الى
وجودها فى نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها فى نفسها مباينة له والشئ لايكون مستعدا لما هو مباين له وكما جاز
ان يكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به كذلك يجوز ان يكون محلا لاستعداد انقطاع تعلقها به اذا خرجت عن المزاج الصالح
لان يكون محلا لتدبيرها وتصرفها لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها فى نفسها لم يكن هذا الاستعداد
منسوبا الى عدمها فى نفسها لابالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثها واستعداد عدمها وان الاول
يجوز قيامه بالبدن دون الثانى واندفع النقض بالصور الغائبة لان انتفاء حلولها فى المادة يستلزم انتفاءها عندهم
وانت خبير بان هذا مبنى على بساطة النفس وتجردها وقد تحققت فيما سبق ان ادلة ذلك غير تامة وعلى تقدير تمامها
جاز ان يكون قابل الفناء نفس النفس اذ لامحذور فى ذلك كما تحققت الآن وهذا هو الجواب الاجمالى والتفصيلى مذكور
فى المطولات **قوله** واما العالمة الخ) قال ابن سينا فى بعض كتبه اما قدر العلم الذى يحصل به السعادة الاخروية فليس
يمكننى ان انص عليه نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور الانسان المبادى المفارقة تصورا حقيقيا و يصدق
بها تصديقا يقينيا برهانيا و يعرف العلل الثانية للحركات الكلية دون الجزئية التى لاتتناهى و يتقرر عنده هيئة الكل
ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الاول الى أقصى الموجودات الواقعة فى ترتيبه و يتصور العناية
وكيفيتها و يتحقق ان الذات المتقدمة على الكل اى وجود يخصها واية وحدة تخصها وانها كيف يعرف حتى لايلحقها
تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف نسبة ترتب الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا
قوله لقصة آدم عليه السلام وحوا واسكانهما الجنة) وحمل الجنة فيها على بستان من بساتين الدنيا كائن فى موضع
مرتفع تجرى مجرى التلاعب بالدين ومراغمة لاجماع المسلمين على ان اللام فى الجنة المذكورة فى القصة للعهد ولامعهود
غير دار الثواب ثم لاقائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها يثبوتها **قوله** بلفظ الماضى) ولاضرورة فى العدول عن الظاهر بان يحمل
على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى مبالغة فى تحقق وقوعه مثل ونفخ فى الصور ونظائره والحق ان هذا الدليل لايفيد
ظنا قويا فضلا عن اليقين اذ قد سبق ان الله تعالى لما لم يكن زمانيا لابحسب ذاته ولابحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلى
الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الازمنة بصيغة الماضى وعن بعضها بصيغة
المستقبل **قوله** فلان الافلاك لاتقبل الخرق) اجاب عنه فى شرح المقاصد بان افناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم
آخر فيه الجنة والنار لايستلزم الخرق ولاغيره من المحالات وانت خبير بان ما لايقبل الخرق وهو فساد من بعض الوجوه
لايقبل الفساد اصلا وان اختلف جهة الحكمين فليتأمل **قوله** فلاتخالطها شئ من الكائنات) الظاهر ان معنى
المخالطة المنفية الدخول والوصول اليه لا ماذكره الشارح اذ لاينفى ان يكون فى ثخن فلك التدوير فان كونه وفساده

لايضر انتفاءه فيما فيه لكن لفظ الفاسدات لايخلو عن تأييد لماذكره الشارح فتدبر **قوله** وانتم لاتقولون به) عدم القول به لايختص بنفي الشاني اذ التناسخ يعم التعلق ببدن آخر في السماء ايضا بل ببدن آخر على الاطلاق فان ثم كفى في تقرير الشبهة **قوله** فيفرض بينهما خلاء) فان قلت لعل ماثمة آخر ملأ قلت هم يقولون المالئ عالم آخر فيكون كريا ايضا نعم يمكن ان يقال لانسلم ان الفلك بسيط ولانسلم ان شكله الكرة ولانسلم انه يجب ان يكون للعالم الآخر فلك آخر **قوله** وانت خبير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا) كما صرح به الامام في الملخص فالاولى ههنا ماذكره الآمدي وهو ان افعال الله تعالى لايخلو عن حكمة وفائدة والفائدة في خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك غير مستحق قبل يوم القيمة اجماعا من المسلمين فلافائدة في خلقهما الآن فيكون ممتنعا عقلا والجواب منع وجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى وعلى تقدير تسليمه لانسلم انحصار الفائدة في المجازاة فلعل فيه فائدة اخرى قد استأثر الله تعالى بعلمها اذ لابعد في ذلك **قوله** وجب هلاك اكلها) يجوز ان يقال فليكن اكلها يوم الجزاء وذاتها الآن لكن لماورد على بقاء ذاتها ايضا قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لم يلتفت الى هذا القول واجيب بما ينقطع دابر الشبهة **قوله** لامتناع تداخل الاجسام) ولانا لسنا الآن في الجنة بالاتفاق فلوكان السماء والارض عرض الجنة الآن لكنا فيه الآن **قوله** الجواب منع وجوب الغرض) واوسلم فالغرض التفضل بالنفع فاين الوجوب **قوله** لانا نقول استحالته ممنوعة) فان قلت الكذب نقص يستحيل عليه تعالى اجماعا ولاشك ان جواز المحال محال قلت الظاهر ان هذا الكلام بالنسبة الى المعتزلة وهم لايقولون الا بالكلام اللفظي وقد سبق ان النقص في الكلام اللفظي من قبيل القبح العقلي الذي نحن لانقول به نعم ثبت بخبر النبي عليه السلام انتفاء الكذب في كلامه مطلقا واما انه امر محال في نفسه بناء على انه نقص فممنوع اى ههنا بحث وهو ان مراد المعتزلة بكون الشيء واجبا عليه تعالى ان الحالة اللائقة والحكمة المناسبة لمثل ذلك الحكيم ان يأتي به لا انه ممتنع عقلا بحيث لايكون مقدورا له والايكون البارى تعالى موجبا بالنسبة اليه وهم مع ايجابهم عليه تعالى مااوجبوه قائلون بكون الله تعالى مختارا بلاخلاف منهم فعلى هذا اندفاع اصل استدلالهم بما ذكروا في حيز الجواب محل كلام فليتأمل **قوله** واستحقاق العقاب) اى العقاب المستحق كما في قولهم حصول الصورة فلا اتجاه لقوله بل العقاب ان لم يرد به بيان حاصل المعنى كما يشعر به لفظة بل **قوله** لجواز ان لايخلق الله تعالى الخ) فان قلت لافائدة لذلك الانقطاع حينئذ وانه كعدمه وجواز كونه مشتملا على فائدة وحكمة لانعرفها مما لاشك في بعده قلت ليس المراد عدم خلق العلم بالانقطاع بعد وقوعه حتى يرد ماذكرتم بل المراد عدم خلق العلم بانقطاع العقاب مثلا حال كونه معاقبا حتى ينتفع بملاحظة هذا الانقطاع وينافي الخلوص **قوله** ومايتمسك به الخ) حاصل التمسك ان الثواب والعقاب لايتميزان عن مضار الدنيا ومنافعها الا بان الدنيوية غير خالصة من الضد فيكونان خالصين ووجه الضعف ظاهر لجواز ان يكون كل غير خالص عن المخالف مع الامتياز بوجوه اخر فضلا عن الوجه الواحد **قوله** فان كلامهم مبني على المحابطة) فيه بحث اذ سيصرح في المقصد السابع ان قصة الاحباط مبنية على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب فبناؤه عليه دور اللهم الا ان يقال معنى البناء على المحابطة انه لايتم الا بالقول بها اولا وآخرا فليتأمل **قوله** فلايلزم مجاز فيه بحث لان لام الخلد اما للماهية من حيث هي او للعهد الذهني واياما كان لايصح النفي الا بان يجعل مجازا عن فرد خاص فتأمل **قوله** وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب) يدفعون هذا بقضية الاحباط كما لايخفى. **قوله** لان الخلف في الوعد نقص) فيه بحث لانه ان اراد انه نقص في الصفة فممنوع وان اراد انه نقص في الفعل فهو القبح العقلي بعينه كما اعترف به المصنف في امتناع الكذب عليه تعالى والاشاعرة لايقولون به فكيف الاستدلال به على وفاء الوعد على انه اذا كان نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فيفيد وجوب الثواب وهو خلاف المذهب فالاولى ههنا التمسك بان الخلف كذب والكذب منتف في كلامه انتفاء معلوما بالضرورة من الدين كما سبق وان امكن عقلا **قوله** ولايعد الخلف في الوعيد نقصا) على مادل عليه قول الشاعر * انى اذا اوعدته اووعدته * لمخلف ايعادى ومنجز موعدى * ويرد عليه ان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفائه وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى مايبدل القول لدى وماقيل ان الكذب انما يكون في الماضي دون المستقبل فلايخفى فساده فالوجه ان يقال الوعيد مصروف الى الاخبار عن استحقاق العقاب لا عن وقوعه حتى يلزم الخلف بالعفو وقد يقال الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود في المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا الايعاد فلا كذب في الاخلاف في شيء منهما وقيل لعل المراد بالقول في قوله تعالى مايبدل القول لدى القول البات كقوله لاملأن جهنم واما عمومات الوعيد مع التنصيص على العفو في الجملة فليس من ذلك **قوله** على انهم

(مخلدون)

مخلدون فى النار ابدا) واختلف فى اطفالهم والاكثرون على انهم فى النار ايضا لدخولهم فى العمومات ولما روى ان خديجة سأل النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عن اطفال الكفار فقال صلى الله تعالى عليه وسلم هم فى النار وقال المعتزلة هم خدم اهل الجنة لان تعذيب من لاجرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وقيل من علم الله تعالى منهم الايمان على تقدير البلوغ فهو فى الجنة ومن علم منه الكفر ففى النار وقد يختار المذهب الاخير لانه جامع للحديثين واما دخولهم تحت العمومات الواردة فى حق الكفار فممنوع لانهم ليسوا بكافرين واعطاءهم حكم الكافرين فى الدنيا لتبعية ابويهم لا يقتضى تبعيتهم اياهم فى الخلود فى النار **قوله** الثانى من تلك الوجوه الخ) حكى ان واحدا من منكرى الحشر اورد هذه الشبهة على الاستاذ ابى اسحق الاسفرائنى فاجاب بان مثل هذه الحالة موجودة فيما بيننا وذلك لان الاطعمة الغليظة تنطبخ بحرارة المعدة و يجرى فيها بحيث لا يحصل مثل ذلك الانطباخ اذا جعل فى القدر والطبخ انما يكون بالحرارة فدل ذلك على ان حرارة المعدة اقوى من حرارة القدر التى تغلى ثم انا لا نتألم بهذه الحرارة فان جاز ان لا يكون الحرارة القوية مؤلمة فلان يجوز بقاء الحيوة بها اولى **قوله** الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا) ولو سلم فلا يلزم التأدى الى الموت لجواز ان يتمكن الغاذية من ايراد بدل ما يتحلل من الرطوبات و يمكن ان يدفع هذا بان ما يتحلل من الرطوبة بعد مدة معتد بها كثر مما يتحلل فى ابتداء الوجود لان مدة تأثير الحرارة مهما طالت كان تأثيرها اقوى فيكون التحليل اكثر وهو ظاهر واما ايراد القوة الغاذية فسواء فبالضرورة تأخذ الرطوبة الغريزية فى الانتقاص وهى غذاء للحرارة الغريزية فيكون نقصانها سببا لنقصان الحرارة الغريزية ونقصان الحرارة الغريزية سبب لكثرة الرطوبات الغريزية لان الحرارة الغريزية اذا ضعفت عن اصلاح الرطوبات الغريزية وهضمها فيكثر لذلك الرطوبات الغريبة و كثرة الرطوبات الغريبة سبب لنقصان الحرارة الغريزية ولا يزال يتأكد هذه الاسباب بعضها ببعض الى ان ينتهى الامر الى فناء الرطوبات الغريزية فبقى الحرارة الغريزية لكون الرطوبة الغريزية مركبها ومحلها و يحصل الموت والحق ان هذا مبنى على تأثير القوى والطبايع فيما يترتب عليها من الافعال وهو باطل عندنا بل الكل بمحض خلق الله تعالى **قوله** فاما ان يكون ذلك قبل دخول النار الخ) قيل لم لا يجوز ان يرى فى النار تخفيف العذاب وتفاوت الدرجات فالاولى التمسك بالاجماع قبل ظهور المخالف و يمكن ان يدفع بان جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هى الجنة **قوله** فى الاحباط) لا نزاع فى احباط الطاعات بالكفر واما بغيره فاثبته المعتزلة ونفاه اهل السنة احتجت المعتزلة بقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم و بقوله تعالى فاولئك حبطت اعمالهم وقوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى اجاب فى شرح المقاصد بان من عمل عملا يستحق به الذم مع امكان عمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى و بدونهما وفيه نظر لان الجواب انما يتم اذا حمل آية الصدقة على مقارنة المن والاذى اذ لو تأخراعنها وابطلاها يثبت مدعاهم وذلك الحمل مخالف لظاهر النص ولا داعى لارتكابه على ان قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ابطال السيئة بالحسنة فالظاهر جواز عكسه ايضا **قوله** الى رعاية الكثرة) لا بالنظر الى اعداد الطاعات والمعاصى بل بالنظر الى مقادير الاجور والاوزار فرب كبيرة يغلب وزرها اجر طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله تعالى **قوله** اثيب به) ان قلت ما معنى الثواب به وانه منفعة خالصة دائمة مع ان مرتكب الكبيرة مخلد فى النار وسيجئ ان الايمان عبارة عن الاعمال عندهم قلت لعل مراده انه يثاب به بعد التوبة و بشرط تكميل الايمان **قوله** بل العكس اولى) قد يجاب عنه بان هذا انما يتم ان لو اعتبر عدد الطاعات والمعاصى وليس كذلك بل المعتبر اجزاؤها فيوازن اجور حسنة واحدة اوزار عشر سيئات **قوله** وقال ابو هاشم بل يوازن) يؤيد مذهبه قوله تعالى واما من ثقلت موازينه فهو فى عيشة راضية الآية **قوله** فيكون الشئ موجودا حال كونه معدوما) هذا على قول الجمهور من ان المعلول مع العلة اما اذا جوز ان يكون آن البطلان يعقب آن المجامعة لم يرد هذا **قوله** بان كل واحد من العملين يؤثر فى الاستحقاق الخ) والحق انه ليس ههنا تأثير وتأثر حقيقى بل معنى احباط الطاعة ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه تعالى لا يثيب عليها و يترك العقوبة على المعصية بقدرها فلا محذور **قوله** والاتساقطا) فيه بحث لان هذا الكلام انما يلائم تقرير الآمدى لا تقرير الامام الذى اختاره المص لان مذهب الجبائى على هذا قوة المتأخر حتى يحبط السابق بقدره ويبقى نفسه فلا يلزم على تقدير تساويهما تساقطهما بل المتأخر يحبط السابق و يبقى نفسه **قوله** فان الحسنة تجزى بقدر امثالها الخ) فيه بحث اشرنا اليه سابقا وهو ان المساواة والمفاوتة عندهم ليست باعتبار العدد بل بالنظر الى مقادير خصال الاوزار فالمساواة الممنوعة عندهم هى هذه بعينها يعنى مقابلة عشر سيئات بحسنة مثلا واذا حمل التساوى الممنوع على

هذا لم يتجه الوجه الاول من الجواب فتأمل **قوله** ويقولون به فى غير صورة النزاع) فيه بحث اذا علهم يقولون لااستحقاق بالصغائر الصرفة كما يدل عليه استدلالهم بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واما الصغائر المقرونة بالكبائر ففيها الاستحقاق عندهم ايضا فيجوز ان يعفو الله تعالى عنها و يمكن ان يقال لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا وان اوهم به فى الجملة استدلالهم على نفيه بالآية الكريمة و يدل على انكارهم استحقاق العقاب بها مطلقا انكارهم الشفاعة ادرء العقاب كما لايخفى على المنصف **قوله** ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) قد يقال هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر واما اذا خص بالصغائر بقرينة قوله لذنبك فان ذنبه صغير قطعا فلا نعم يكون الزاما للمعتزلة القائلين بعدم استحقاق العقاب بالصغائر حتى يحتاج الى الشفاعة و يمكن ان يقال لاشك فى عموم الذنب للصغائر والكبائر ولا دليل على التخصيص واما قوله لذنبك فقد سبق ان معناه لذنب امتك ولايخفى عمومه للصغائر والكبائر على ان كون ذنبه صلى الله عليه وسلم صغيرا لاتفيد تخصيص ذنب الامة وهو ظاهر جدا **قوله** انما هى لزيادة الثواب) اعترض عليه بان الشفاعة لوكانت حقيقة فيما ذكروا لكنا شافعين للنبى عليه السلام حيث نسأل الله تعالى زيادة كرامته وهو باطل اتفاقا اجيب بجواز ان يعتبر فى الشفاعة كون الشفيع اعلى من المشفع له واما القول بان الشفيع قد يشفع لنفسه ولا يكون اعلى ففيه انه على سبيل الشبه والمجاز اذ الشفاعة انما يطلق فى العرف على دعاء الرجل لغيره كما يدل عليه اشتقاقه من الشفع كأن المشفوع له فرد يجعله الشفيع شفعا بضم نفسه اليه **قوله** وهو عام الخ) فيه بحث اذ لو ابقى ما يفهم من ظاهر الآية على عمومه كما زعموه لزم ان لايثبت الشفاعة اصلا لان زيادة الثواب نفع عظيم فاذا خصص فالامر سهل **قوله** وفيه بحث لان الضمير الخ) قد يجاب عنه بانه لاضرورة فى رجوع الضمير اليها من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع وعمومها عقلى ضرورى كما تقرر فى الاصول فاذا قلت لارجل فى الدار وانما هو على السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع العالم على السطح اللهم الا ان يقال لما كان الضمير للنكرة فى سياق النفى كان وقوعه فيه كوقوعها فيعم ايضا **قوله** والخاص مقدم على العام) لان الخاص قطعى والعام ظنى وهذا على مذهب الشافعية القائلين بان العام دليل فيه شبهة واما على مذهب الحنفية القائلين بان العام قطعى كالخاص الا اذا خص منه البعض فالجواب ان يقال قد خص الشفاعة لزيادة الثواب حيث قبلت للمؤمنين اتفاقا والعام الذى خص منه البعض ظنى بالاتفاق فيجوز تخصيصه بالاحاديث الواردة فى الشفاعة لاهل الكبائر والله اعلم **قوله** من حيث هى معصية) اى لكونه معصية قال فى شرح المقاصد الندم لخوف النار او لطمع الجنة هل يكون توبة فيه تردد بناء على انه ندم لكونه معصية ام لا والحق انه لاتردد لان معنى كونه معصية انها تبعد من الجنة و تقرب من النار ولايقرب الرجل منها الا لهذين المعنيين نعم خلوص التوبة ان يكون لوجه الله تعالى لا لطمع جنة ولا لخوف نار لكن التوبة من المعصية من حيث هى معصية يعم الكل والله اعلم **قوله** مع عزم ان لايعود اليها) اعترض عليه بان فعل المعصية فى المستقبل قد لايخطر بالبال لذهول ونحوه فالعزم على ترك المعاودة انما يقارن التوبة فى بعض الاحوال ولاتطرد فى كل حال وجوابه يفهم من قول الشارح وزد بان الندم الخ **قوله** وفيه بحث لان قوله الخ) مبنى كلام المصنف ان الظرف متعلق بالعزم ومبنى البحث على انه متعلق بالنفى المستفاد من لايعود و يجوز ان يتعلق بالعود ايضا وهو فى المآل كتعلقه بالنفى **قوله** كما فى الواجبات) قيل لايتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه نفيا لايحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب فانه لكونه اثباتا يحصل باثبات واجب دون واجب ورد بان الكلام فى الواجبات التى صدر من الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلاة والصوم والزكوة مثلا لا فى افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة اى رقبة كانت وظاهر ان تمام الامتثال بالامر لايحصل باتيان واحد منها دون آخر بل باتيان الجميع كما ان تمام الامتثال بالنهى لايحصل بترك قبيح دون آخر من غير فرق فلو لم تصح التوبة عن بعض القبائح دون بعض لم يصح اتيان بعض الواجبات دون بعض لكن التالى باطل اتفاقا فكذا المقدم **قوله** احياء الموتى فى قبورهم) اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت نوع حياة قدر ما يتألم ويتلذذ لكن توقفوا فى عود الروح وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك فى الحيوة الكاملة التى معها القدرة على الافعال الاختيارية لكن يشكل هذا بجوابه لمنكر ونكير على ما ورد فى الحديث كذا فى شرح المقاصد وقد يدفع الاشكال بان الجواب للروح بلا آلة الجسد لان المكلف بالشرايع هو الروح المدرك وهو مبدأ الاعمال فلا بد من حضوره عند المجازاة سواء كان يعود الى البدن ام لا وانت خبير بان الاتفاق المذكور يقتضى ان يكون الجواب بآلة البدن والاشكال مسوق على ذلك فتأمل **قوله** واخبار مروية عن النبى عليه السلام) روى عن ابى هريرة رضى الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم

ذا اقبر الميت اتاه ملكان اسود ان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير فى حديث طويل **قوله** احتج المنكر
بقوله تعالى) قيل وصف الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية وليست الا بعد احياء الموتى فيكون الآية الكريمة حجة على المنكرين
لهم واجيب بان المراد الاولى بالنسبة الى ما يتوهم فى الجنة **قوله** فانه يدل على الحوض) اختلفوا فى ان الحوض
هل هو الكوثر او غيره استدل على الاول بما روى عنه عليه السلام انه قال فى اثنا حديث اتدرون ما الكوثر قلنا الله ورسوله اعلم
قال عليه السلام فانه نهر وعدنيه ربى عليه خير كثير هو حوض ترد عليه امتى الحديث وقال القاضى الكوثر نهر فى الجنة وقيل حوض
فيها واستدل على الثانى بان الكوثر فى الجنة اتفاقا والحوض فيها يقال فى المحشر يدل عليه ما روى عن انس رضى الله عنه
قال سألت النبى عليه السلام ان يشفع لى يوم القيمة فقال صلى الله تعالى عليه وسلم انا فاعل فقلت يا رسول الله فاين اطلبك قال عليه
السلام اطلبنى اول ما تطلبنى على الصراط قلت فان لم القك قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اطلبنى عند الميزان قلت
ان لم القك قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اطلبنى عند الحوض فانى لا اخطى هذه المواطن الثلثة و بالجملة وجود
الكوثر يدل على وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر او مستمد منه ينصب فيه ماؤه كما روى فى بعض الاحاديث ثم انه قيل
ان الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار وقيل لا يشرب منه الا من قدر له السلامة من النار وقيل ان من يشرب
منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع
الامة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام العياذ بالله تعالى **قوله** ان كتب الاعمال هى التى توزن) وقيل يجعل
الحسنات اجساما نورانية والسيئات ظلمانية فتوزنان **قوله** اعلم ان الايمان فى اللغة التصديق) افعال من
الامن للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كأن المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذبا او جعل الغير آمنا من التكذيب
المخالفة وتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف و باللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كذا فى شرح المقاصد
قوله وقال صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث) الايمان الشرعى ان تصدق جزما بوجود الله
تعالى وبالامور الاربعة واليوم الآخر هو القيامة وصف به لتأخره عن ايام الدنيا والمراد بالايمان به التصديق بما فيه من البعث
والحساب وغيرهما من الامور التى اخبر عنها الشارع وههنا بحثان الاول ان الايمان لو كان عبارة عن التصديق بما ذكر لزم
ان لا يكون آدم عليه السلام مؤمنا لانه لم يؤمن بالرسل لعدمهم قبله فى زمانه وجوابه بعد تسليم ان التصديق بالرسل داخل
فى ايمانه ايضا ان نفسه كان رسولا وآمن بانه رسول ولا يلزم اتحاد المؤمن والمؤمن به لان المؤمن نفسه والمؤمن به كونه رسولا
من عند الله تعالى وانه كان مؤمنا بان الله تعالى فى ظهره رسلا الثانى ان الرسول اخص من النبى كما مر فى اول الكتاب فليس
فى الحديث ما يدل على وجوب الايمان بالانبياء مع وجوبه وجوابه ان المراد بالرسول ههنا القدر المشترك بين الرسول والنبى وهو
المرسل من عند الله تعالى لدعوة عباده سواء كان صاحب شريعة ام لا وقد يجاب بان الانبياء تبع الرسل فالايمان بهم ايمان بالانبياء
قوله فيما علم مجيئه به ضرورة) اى فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة بلا دليل كوحدة الصانع ووجوب الصلاة
وحرمة الخمر حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة مثلا عند السؤال عنها كان كافرا عند الجمهور **قوله** وقيل هو المعرفة)
قيل فى الفرق بين المعرفة والتصديق ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبى ثبت
باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا كسب
كمن وقع بصره على جسم فيحصل له معرفة انه جدار او حجر والايمان الشرعى يجب ان يكون من الاول فان النبى عليه
السلام اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة فوقع صدقه فى قلب احد ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيار لا يقال له فى اللغة
صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كذا فى شرح المقاصد وفيه بحث فان من حصل له تصديق بلا اختيار اذا التزم العمل
بموجبه يكون ايمانا اتفاقا ولو صدق النبى عليه السلام بالنظر فى معجزاته اختيارا ولم يلتزم العمل بموجبه بل عانده فهو
كفر اتفاقا فعلم ان المعتبر فى الايمان الشرعى هو الاختيار فى التزام موجب التصديق لا فى نفسه وهذا هو التسليم الذى اعتبره
بعض الفضلاء امرا زائدا على التصديق فليتأمل **قوله** وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة) ولا يشترطون
التصديق والمعرفة حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود فى النار ومن اضمر الايمان ولم يتفق
منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة كذا فى شرح المقاصد والمذكور فى تفسير القاضى ان مذهب الكرامية ان الايمان
مجرد كلمة الشهادة اذا خلا قلبه عن الاعتقاد حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا وقد تلفق بينهما بان ما ذكره القاضى هو
الايمان المنجى من النار والمذكور فى شرح المقاصد هو الايمان مطلقا وانت خبير بان نتيجة الايمان هو الدخول فى الجنة ونتيجة
الكفر هو الخلود فى النار فالقول بايمانه مع الخلود فى النار كما ذكر فى شرح المقاصد مما لا وجه له هذا وقد يجعل الايمان اسما

للاقرار بحقية ماجاء به الرسول عليه السلام ويشترط معه معرفة القلب حتى لايكون الاقرار بدونهما ايمانا واليه
ذهب الرقاشي زاعما ان المعرفة ضرورية فلايجعل من الايمان لكونه اسما لفعل مكتسب لاضروري وقديشترط التصديق
واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار الخالي عن التصديق لايكون ايمانا وعند اقترانه به يكون الايمان هو الاقرار فقط
قوله وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج الخ) المفهوم من شرح المقاصد ان الايمان عند هؤلاء اسم
لفعل القلب واللسان والجوارح جميعا حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان
والجوارح على مايقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا
في الكفر واليه ذهب الخوارج اوغير داخل فيه وهو المنزلة بين المنزلتين واليه ذهبت المعتزلة الا انهم اختلفوا في الاعمال
فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت اومندوبة
الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لاينبغي ان يكون مذهبا لعاقل الى هنا كلامه **قوله**
الاول الآيات الخ) لايخفى ان هذه النصوص حجة على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللساني كالكرامية وليس بحجة تفيد
القطع بكون الايمان عبارة عن مجرد التصديق كما هو المدعى لجواز ان يكون تخصيص القلب بالذكر في الآيات لكونه رئيس
الاعضاء ومستتبعا لما عداه كما دل عليه قوله عليه السلام الا وان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد
الجسد كله الا وهي القلب واما الحديث فيفيد اعتبار عمل القلب لاعدم اعتبار فعل اللسان كما لايخفى **قوله** ولا الجزء على
كله) فان قلت يجوز ان يكون عطف الجزء على الكل ههنا اهتماما لشأنه وتحريضا عليه لكونه كمال الايمان وسببا
لترتب ثمرته عليه قلت ماذكرته خلاف الظاهر لايصار اليه مالم يصرف عن الظاهر الذي هو خروج المعطوف عن المعطوف عليه
فيتم البرهان **قوله** ومنه مفهوم قوله الذين آمنوا الآية) الاستدلال بالآية على المدعى مبني على ان المراد بالظلم
المعصية وقيل المراد به الشرك كما روى انه لما نزل شق ذلك على الصحابة رضي الله عنهم وقالوا اينا لم يظلم على نفسه فقال النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم ليس ماتظنون انما هو ماقال لقمان لابنه يابني لاتشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم وحينئذ يجب
ان يقال المراد بقوله تعالى آمنوا هو الايمان الظاهري اي الذي يعلم منهم بحسب ظواهرهم من الاقرار والاتيان بالعمل الدالين
ظاهرا على التصديق وبنفي اللبس بالظلم ان لايكونوا منافقين او يقال معنى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم لم يكفروا بعد الايمان
ولم يرجعوا عنه **قوله** الجواب معارضته بالاجماع الخ) المعارضتان انما تتوجهان على مانقلته من المقاصد واما على
مانقلته من تفسير القاضي فلا **قوله** واما ان الاسلام هو الايمان) فان قلت ماذكره من دليل اتحاد الايمان والاسلام
معارض بالحديث المذكور في المصابيح وهو ان جبريل عليه السلام جاء الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال اخبرني
عن الايمان فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان تؤمن بالله وملائكته الحديث فقال اخبرني عن الايمان فقال صلى الله
تعالى عليه وسلم ان تشهد ان لا اله الا الله الحديث فانه يدل على ان الاسلام مغاير للايمان وثمرة له قلت قد سبق ان الدليل
الواحد لايعارض المتعدد عند بعض المحققين سيما وذلك الواحد حديث والمتعدد آيات فينبغي ان يحمل تفسير الاسلام
في الحديث على تفسير ثمرته **قوله** والظاهر المطابق الخ) انما قال الظاهر لجواز ان يكون الخطاب في قوله الذي
ذكرتم للخصوم الذين جعلوا لفظ ذلك في الآية اشارة الى جميع ماتقدم على معنى ذلك الذي امرتم به كما ذكره الشارح
فيما سبق وان لم يذكره المصنف **قوله** اي صلوتكم) لو صح هذا لزم ان يكون الصلوة وحدها ايمانا مع انه فعل
جميع الواجبات عندهم **قوله** مجازا) لظهور العلاقة وهي كون الصلوة من شعب الايمان وثمراته ودالة عليه
قوله ولا قاطع طريق فيهم) بل كلهم عدول ولهذا لم يختلف في قبول مراسيل الصحابي رضي الله عنهم واختلف
في مراسيل التابعي ولو سلم ان عدم الاخزاء يعم المؤمنين فقاطع الطريق يحتمل ان لايدخل النار في ذلك اليوم امالان في الآخرة
اياما واما لان اليوم لايقتضي استيعاب المضاف اليه اياه **قوله** حتى قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لما بالغ
في السؤال) روى عن ابي ذر رضي الله عنه انه قال اتيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته
وقد استيقظ فقال مامن عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق
قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر
صرح ابن مالك بان حرف الاستفهام مقدر في قول ابي ذر رضي الله عنه وان زنى وان سرق اي اوان زنى وان سرق ويقال
ارغم الله تعالى انفه اي الصقه بالرغام وهو التراب استعمل في الذل والعجز عن الانتصار وفي الانقياد على كره ومما ينبغي ان يعلم
ان تكرار ابي ذر ليس للانكار بل لظنه ان الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لعله يجيب بجواب آخر عند تكراره **قوله** وردعليهم

مثله فى الاعمال) اجيب عنه بان تلك الاعمال لم نؤمر باستمرارها والايمان مأمور به فى كل حين فاعتبر بقاؤها حكما لدفع الحرج **قوله** مشترك الالزام) لان الشرك مناف للايمان اجماعا اشتراك الالزام بناء على منافاة الشرك للايمان اجماعا انما يظهر اذا كان التصديق بالجميع معتبرا عند المعتزلة ايضا والافلا اجماع على ماذكره ثم هذا الاعتبار مذكور فى شرح المقاصد كامر وان لم يذكره المصنف فى ضبط المذاهب **قوله** لاعلى مافى الكتاب) حيث بدل التقرير واقام المنافاة مقام المجامعة فليتأمل **قوله** والقائلون بانه مركب الخ) يرد عليهم ان الحديث على ماحملوه عليه يدل على ان الشهادة اعلى وافضل من التصديق القلبى بجميع ماعلم بمجئ الرسول صلى الله عليه وسلم به بالضرورة وليس كذلك ويمكن ان يدفع بانه مخصص بالاجماع او يريد انها افضل منه من حيث انها تحقن الدماء والاذلال لانها افضل منه من كل وجه او المراد باضافة افعل التفضيل ههنا الزيادة المطلقة لاالزيادة على المضاف اليه اى المشهور المعروف من بينها بالفضل بين اهل الملل قول لااله الاالله و بهذا ايضا يندفع ماقيل من ان الحديث يدل على افضلية قولنا لااله الاالله محمد رسول الله من الصلاة والحج وامثالهما مع ان الامر بالعكس واماماقيل فى الجواب من ان افضليته من حيث انه سبب لعصمة الانفس والدماء والاموال لامطلقا وفيه بحث لان الصلاة والحج الشرعيين ايضا كذلك وقد يقال افضليته من حيث انه اساس الكل ومالم يوجد لم يعتبر شئ منها ففيه حيثيتان ليستا فى غيره من الاعمال وهو التقدم والتوقف عليه **قوله** الايمان بضع وسبعون) اى الايمان الكامل الذى فى اعلى مراتبه وهو المشتمل على اصوله وفروعه الاسلامية وفرضها وواجبها ومندوبها والبضع فى العدد بكسر الباء وبعض العرب يفتحها وهو مابين الثلث الى التسع وهذا الحديث حجة على الجوهرى حيث زعم انه يقال بضع سنين وبضعة عشر رجلا و بضع عشرة امرأة فاذا جاوز لفظة العشرة ذهب البضع فلا يقال بضع وعشرون قيل المراد بالعدد المذكور مجرد الكثرة لاالحصر لان خصائل الايمان اكثر منه و يدور فى خلدى والله اعلم ان المراد المبالغة فى الكثرة لان سبعين يستعمل للكثرة كثيرا قال الله تعالى فى سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فما زاد على ما يستعمل فى الكثرة بعد ذكره آل المعنى الى انه اكثر من الكثير وذهب بعض العلماء الى ان المراد سبع وسبعون وقد جاء فى رواية الايمان سبع وسبعون ونص الراغب الاصفهانى فى الذريعة على ان الفروع الكلية اثنان وسبعون واستخرج ذلك من وجه لطيف فمن اراد الاطلاع عليه فلينظر فيه **قوله** ليس داخلا فى اصل الايمان الخ) قال السلف كون الاعمال شعبة من الايمان لاينافى كونها جزأ منه ولايدل على استلزام انتفائها انتفاءه لجواز ان يكون اجزاء غير اصلية له نظيره هذا انه لوقرئ سورة بتمامها كان كلها فرضا واذا ترك بعضها لم يكن تارك فرض **قوله** وان قلنا هو الاعمال فيقبلهما وهو ظاهر) اما اذا اريد به مطلق الطاعات فرضا كان اونفلا تركا اوفعلا كما ذهب اليه البعض فازدياده وانتقاصه بحسب المواظبة عليها وتركها ظاهر واما اذا اريد بها ماهو المفروض منها كما ذهب اليه آخرون فازدياده انما هو بحسب ازدياد اوقاتها وانتقاصه بحسب انتقاصها او بعدم وجوبها كما فى الحج والزكوة للفقير **قوله** الاول القوة والضعف) قيل هذا مسلم لكن لاطائل تحته اذ النزاع انما هو فى تفاوت الايمان بحسب الكمية اعنى القلة والكثرة فان الزيادة اكثر مايستعمل فى الاعداد واما التفاوت فى الكيفية اعنى القوة والضعف فخارج عن محل النزاع **قوله** ولاشك ان التصديقات التفصيلية الخ) قيل تلك التفاصيل لماكان الايمان بها برمتها اجمالا حاصلا فبالاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل فقط نعم يتصور ذلك التفاوت فى عصر النبى عليه السلام فان الايمان لماكان عبارة عن التصديق بجملة ماجاء به النبى عليه السلام فكلما ازداد تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لامحالة **قوله** بالوجه الثانى) صرفه الى قبوله لهما بالوجه الاول ايضا باعتبار هذه الدلالة اعنى دلالة قوله تعالى واذا تليت الآية غير مستبعد كما لايخفى **قوله** وهو عندنا عدم تصديق الرسول عليه السلام) سواء كان مكذبا له عليه السلام اوشاكا فى صدقه واما ماذكره فى تفسير القاضى من ان الكفر انكار ماعلم بالضرورة مجئ الرسول عليه السلام به فلعل مراده بالانكار عدم التصديق ليعم الشك **قوله** لانا نقول هم مصدقون حكما الخ) وبهذا ايضا يندفع مايتوهم من انه يلزم ان لايكون النائم مؤمنا اذلاتصديق له لان النوم مضاد للعلم عندنا ووجه الاندفاع ان الشارع جعل التصديق المحقق فى حكم الباقى مالم يطرأ عليه مايضاده فهو مصدق حكما وقد يجاب بان التصديق ليس بادراك بل هو كلام نفسى على ماوقع فى كلام بعضهم ولانسلم المنافاة بينه و بين النوم ولايخفى مافيه **قوله** وهو عند كل طائفة يقابل مافسر به الايمان) رده فى شرح المقاصد بانه لايستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا ويمكن دفعه بان التقابل لايلزم ان يكون بالايجاب والسلب حتى يرد ماذكره فتأمل **قوله** وبطلانه ظاهر) لاستلزامه ان يكون النصارى مؤمنين **قوله** فقالت الخوارج كل معصية كفر) فان قلت يلزم السلف

واصحاب الاثر القائلين بان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ان يقولوا بما قال به الخوارج بناء على ان الشيء ينتفي بانتفاء ركنه ولا منزلة عندهم بين الكفر والايمان مع انهم لا يجعلون تارك العمل خارجا من الايمان ويقطعون بعدم خلوده في النار قلت اجيب عنه بان الايمان يطلق على ما هو الاساس والاصل في دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ما هو الكامل المنجي وهو الذي عد العمل ركنا منه وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول او الثاني وقد اشرنا فيما سبق الى وجه دفع آخر فليتذكر **قوله** وهم الدهرية) المفهوم من شرح المقاصد ان الدهري اخص من ذلك لانه قال الكافر ان قال بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت البارى خص باسم المعطل **قوله** ذهب الخوارج الى انه كافر وذهب الازارقة الى انه مشرك لانه يعمل عملا لله تعالى وعملا لغيره وهو نفسه او الشيطان او غيرهما **قوله** والحسن البصري الى انه منافق) اى مظهر للايمان مبطن للكفر واصله من نافق اليربوع اى اخذ في نافقائه وهي احدى جحريه يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرقعه فاذا اتى من قبل القاصعاء وهو جحره الذي يقصع فيه اى يدخل ضرب النافقاء برأسه فينفق ويخرج منه والحق ان مذهب الحسن راجع الى مذهب الخوارج ولا يمكن حمل كلامه على انه مؤمن في الجملة وان لم يكن مؤمنا كاملا لان الوجه الثاني من وجهي استدلاله على مذهبه يدل على عدم الاعتقاد فيكون كافرا اللهم الا ان يراد بنفي الاعتقاد تضعيفه على نمط قولهم زيد ليس بشيء وعلى هذا يؤل الى كلام اهل السنة والمشهور خلافه وفي بعض الكتب ان الحسن البصري رجع عن هذا المذهب **قوله** المراد من لم يحكم بشيء مما انزل الله تعالى اصلا) وقد يجاب بان الحكم بالشيء التصديق به ولا شك ان من لم يصدق بما انزل الله تعالى فهو كافر وليس بشيء لان السياق صريح في ان المراد بالحكم بما انزل الله تعالى هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقه لا معناه الاصطلاحي الذي هو التصديق **قوله** قلنا المراد من جحد وجوبه) وايضا يجوز ان يكون التعبير عن ترك الحج بالكفر بطريق الاستعارة استعظاما له او تغليظا في الوعيد عليه **قوله** قلنا لعل ذلك الخ) وايضا يحتمل ان يكون قوله لا يصليها صفة مخصصة لا كاشفة فحينئذ لا يتم الاستدلال ايضا **قوله** ثقلت بالايمان) فيه بحث لانه يؤدي الى نفي جزاء المعصية مع الايمان لان من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية على ما نطق به القرآن وحمله على ان عاقبته ذلك لم يقل به احد من المفسرين فالاقرب ان يقال ان لتنزيل المخالف منزلة المكذب اذ جعلت الآية شاملة للفساق مساغا على قاعدة المعاني كما قوله تعالى انهم لا ايمان لهم وقوله تعالى لو كانوا يعلمون للقطع بان بعض الفاسقين ليس بمكذب **قوله** الفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية) ان قلت قد ورد في الصحيح من الاحاديث ان الامة تبعث غرا من آثار الوضوء فكيف يكون الفاسق مسود الوجه في ذلك اليوم قلت لعلهم يوردون الكلام في فاسق يكون فسقه بترك الوضوء **قوله** الثامن انه من اصحاب المشأمة) قيل هم الذين يعطون كتابهم بشمالهم فيمكن منع كون مرتكب الكبيرة منهم كما سيجيء مثله وقيل هم الذين هم شوم وشر على انفسهم فكذلك يمكن المنع لان الشوم والشر بالكفر وقيل الذين يسلك بهم الى النار شمالا والظاهر امكان المنع حينئذ ايضا **قوله** من باب ايهام العكس) قيل في كونه من هذا الباب بحث اذ الظاهر من الآية حصر اصحاب المشأمة على الذين كفروا فلو لم يكن صاحب الكبيرة المحكوم عليه ايضا بكونه منها كافرا لم يصح ذلك الحصر والجواب انهم ليس ضمير الفصل لان شرطه على ما بين في النحو ان يكون الخبر معرفا باللام او افعل من او فعلا مضارعا فعدم الحصر حينئذ ظاهر **قوله** مع عدم تكذيبهما فيه خلل مبني على توهم نظم الآية هكذا والذين كذبوا بآياتنا وتبديله بقوله مع عدم كفرهم لا يجدي نفعا لانه غير مسلم عند الخصم **قوله** انك من تدخل النار فقد اخزيته) لا يقال هذا حكاية كلام الابرار ولا يمتنع الكذب عليهم لانا نقول هو في معرض التصديق عرفا نعم يمكن ان يقال يحتمل ان يكون اخزيته من الخزاية لا من الخزي فلا يتكرر الوسط في القياس الذي ذكره ولا يتم الاستدلال على ان الخزي الذي يكون اليوم ظرفا له خزي خاص فلعله خزي يوم الحساب لا خزي يوم دخول النار **قوله** والانزم ان يكون كل مجرم مكذبا) فالمراد المجرمون الكاملون او المجرمون المخصوصون **قوله** والجواب عنه قد مر مثله) يمكن ان يجاب ايضا بان الانقاء قد يكون بالتصديق عن التكذيب ومقابلة الكافر يدل عليه ففساق المؤمنين يدخلون في الذين اتقوا اللهم الا ان يقال سوق بعض فساقهم الى النار مما لا شبهة فيه فيلزم ان يكونوا كافرين ولا قائل بالفصل وحينئذ يحتاج الى جواب المتن قطعا **قوله** وهو قوله عليه السلام آية المنافق) قيل يحتمل ان يراد النافق في الاعمال لا في الدين وقد يقال لا معنى لقول الحسن رضي الله عنه لان النفاق اظهار الصلاح مع فساد الباطن والفاسق من صلحت سريرته وظهر فساده فكان ضد المنافق وانت خبير بانه اذا كان مراده بالمنافق مبطن الكفر ومظهر الايمان لم يتجه ما ذكر **قوله** احتج المعتزلة) قال في شرح المقاصد وفي كلام المتأخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق المدح وغاية التعظيم وهو الذي

(نسميه)

نسميه الايمان الكامل ونعتبر فيه الاعمال وننفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين منزلة النوع من الايمان و بين منزلة الكفر بالاتفاق وكأنه رجوع عن المذهب واعراض كما يقال فى نفى الصفات انا نريد ماهو من قبيل الاعراض والافقدماؤهم يصرحون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة وبان القول بتعدد القديم كفر من غير فرق بين العرض وغيره **قوله** لايكفر احد من اهل القبلة) معناه ان الذين اتفقوا على ماهو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا فى اصول سواه كمسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لانزاع ان الحق فيها واحد لايكفر المخالف للحق فى ذلك والافلا نزاع فى كفر اهل القبلة المواظب طول العمر الى الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفى الحشر ونفى العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شئ من موجبات الكفر عنه كذا فى شرح المقاصد ولعله اراد ان اعتقاد قدمه مع نفى الحشر كفر والافقد ذهب كثير من حكماء الاسلام الى قدم بعض الاجسام والفحول من ارباب المكاشفة ذهبوا الى قدم العرش والكرسى دون سائر الافلاك فلاوجه للتكفير اذلاتكذيب فيه للنبى عليه السلام والله اعلم بمراده **قوله** كل مخالف تكفرنا فنحن نكفره) فان من قال لمسلم ياكافر يكفر لقوله عليه السلام من قال لاخيه المسلم ياكافر فقد باء به احدهما وسيجئ جوابه **قوله** لم يبحث النبى عليه السلام) قال فى شرح المقاصد ولقائل ان يجيب بان التصديق بجميع ماجاء به النبى عليه السلام اجمالا كاف فى صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق فى التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما لاخلاف فى تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلولم يصدق كان كافرا والجواب انا نقطع بان منهم من وقف على التفاصيل وان لم يكن كلهم كذلك **قوله** باصحاب الجمل) اى ارباب الاجمال فانهم لايقدرون على تنقيح الدليل **قوله** وهو قولهم بتناهى مقدورات الله تعالى) وايضا قد سبق انهم قائلون بواجبى الوجود فقد كفروا بهذا وبتكذيبهم الرسول ايضا **قوله** اوالمراد بالمخلوق)وايضا المراد ان من قال بخلق صفته النفسية فهو كافر والا فاهل السنة ايضا قائلون بخلق الالفاظ كما سبق والمعتزلة لايقولون بخلق النفسى لعدم قولهم بذلك فلايلزم ان يكونوا كافرين **قوله** فكيف الستة والسبعة) الاظهر ان يقال فكيف السبعة او الثمانية والله اعلم

﴿مباحث الامامة﴾

قوله عن كل الامة الخ) كأنه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم اوعلى كل من آحاد الامة ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرائط الامامة لامقوماتها وفى الشروط كثرة وعلى اشتراطها ادلة ويمكن ان يقال انها بالمقومات اشبه من جهة انه لايقال بجميع الامة حينئذ ائمة بخلاف الامام الجاهل والفاسق ونحو ذلك وعلى هذا ينبغى ان لايقال لشخصين تابعهما الامة انهما امامان **قوله** وقال المعتزلة والزيدية بل عقلا) اى يجب نصبه علينا بدليل عقلى وانما لم يقولوا بوجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله تعالى مذهبهم فى الجملة بناء على انه لووجب على الله تعالى لماخلا الزمان من امام ظاهر **قوله** كهشام الغوطى) منسوب الى غوطة بالضم وهى موضع بالشام كثيرة الماء والشجر **قوله** واما وجوبه علينا سمعا) اعترض عليه بانه لووجب علينا لزم اطباق الامة فى اكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لاتجتمع على الضلالة فان قلت الضلالة انما يلزم لو تركوه على قدرة واختيار قلت بعجز كل واحد لاينافى قدرة الكل ولواريد بالعجز عدم من يتصف بشرائط الامامة فهو ممنوع وفيه سوء ظن بالامة **قوله** وبكروا الى سقيفة بنى ساعدة) بكرت بكورا و بكرت تبكيرا و بكرت وابتكرت و باكرت كله بمعنى وهو المسير فى الصباح والسقيفة الصفة **قوله** وهو دفن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم) فوت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم يوم الاثنين ودفنه صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة الثلثاء على قول والاصح انه ليلة الاربعاء **قوله** توفر الناس على مصالحهم) من قولهم توفر عليه اى رعى حرماته **قوله** العربان والبوادى) العربان جمع عرب والبوادى جمع بادية بمعنى طائفة نازلة بالبادية وفى الحديث من بدا جفا اى من نزل بالبادية صار جافيا **قوله** لايبق بعضهم على بعض) من قوله ابقيت على فلان اى رحمته والاسم منه البقيا بضم الباء قال الشاعر * فابقيا على تركتمانى * ولكن خفتما صرد النبال * وكذا البقوى **قوله** ان تركهم لنصبه) اى لنصب فاقد الشرط سواء كان ترك نصبه بنصب فاقدها املا **قوله** انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها) قيل هذا بناء على قول السائل شروط الامامة قلما توجد فى عصر والا فالجزم بانتفاء الشروط فى كل الامة مما لاوجه له **قوله** فالذى يوجبونه ليس بلطف) اجاب الشيعة بان وجود الامام لطف سواء تصرف اولم يتصرف وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته وردّ اولا بانا لانسلم ان وجوده بدون

التصرف الطف وثانيا بانه ينبغي ان يظهر لاوليائه الذين يبذلون الارواح والاموال على محبته وليس عندهم منه الامجرد الاسم فان قيل لعله ظهر لهم وانتم غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العاديات التي لا ارتياب فيها لعاقل كبحر من المسك **قوله** وقالوا تارة الخ) ولما علم جواب كل منهما من دليل الآخر لم يتعرض لجوابهما **قوله** على الذب على الحوزة) الذب المنع الحوزة الناحية و بيضة كل شيء حوزته **قوله** لتحقق الامامة بدونها) تحقق الامامة ممنوع غايته ان يجب دفع بعض الشرور عند عدم امكان دفع الكل بالامام فان ما لا يدرك كله لا يترك كله **قوله** ان يكون قريشيا) الحكمة انهم اشرف الناس نسبا وحسبا وشرائط الرياسة فيهم كالكرم والشجاعة والهيبة في نفوس العرب ولم يكن في غيرهم ما كان فيهم **قوله** على سرية) السرية قطعة من الجيش يقال خير السرية اربع مائة رجل **قوله** ظهور المعجزة) المراد بالمعجزة معناها اللغوي ولو قال ظهور الكرامة لكان اظهر **قوله** والجواب لا نسلم الخ) وايضا ذهب اكثر المفسرين الى ان المراد عهد النبوة **قوله** وتثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد) سيجيء في آخر المقصد نقلا عن الامام الرازي انها تثبت بلا بيعتهم ايضا بان يبايع الظلمة من هو اهل الامامة و يأمر بالمعروف و ينهى عن المنكر و يدعو الناس الى اتباعه **قوله** فيؤدي الى الفتنة ويعود نفعه ضررا) سيجيء انه يجب عنده استيناف العقد فلا خلل ولا فتنة بين من يتبع الحق واما المعاند فلا ينقاد للنص ايضا **قوله** فهو محل الاجتهاد) والحق جوازه لان الضرورات تبيح المحظورات وما لا يدرك كله لا يترك كله **قوله** وعند الشيعة علي) وعند الزيدية اتباع القاسم ابن زيد عباس رضي الله عنه **قوله** اما النص فلم يوجد) وقيل نص على ابي بكر رضي الله عنه فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديمه اياه في الصلاة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روي انه عليه السلام قال ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يأبى الله تعالى والمسلمون الا ابا بكر **قوله** فتعينت امامة علي رضي الله عنه) يرد عليهم ان مشترطي العصمة صرحوا بانها امر خفي لا يعلمها اهل البيعة و بكونها من الامور الخفية التي لا يعلمها الا عالم السرائر واوجبوا النص على الامام فكيف يدعون عصمة علي كرم الله وجهه وتعين امامته **قوله** لانه زنديق) الزنديق في الاصل منسوب الى زند وهو اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تأويل كتاب مجوس الذي جاء به زردشت وهم يزعمون انه نبيهم **قوله** من انكار المجتهدين بعضهم على بعض) وقيل ايضا ان خالدا لم يقتل مالكا وانما قتله بعض قومه خطأ لانهم اسروا على ظن انهم ارتدوا وكانت ليلة باردة فقال خالد رضي الله عنه ادفئوا اسراكم اولفظا غيره معناه معنى ادفئوا وكان ذلك اللفظ في لغة المخاطب بمعنى اقتلوهم فظن ذلك الشخص انه امر بقتل الاسارى فقتل مالكا **قوله** واما قوله في بيعة ابي بكر رضي الله عنه الخ) ومعنى وقى الله شرها شر الخلاف الذي كان يظهر عندهما من المهاجرين والانصار اذ قد يضاف الشيء الى الشيء اذا ظهر عنده ولم يكن منه كقوله تعالى بل مكر الليل والنهار وليس منهما بل يظهر عندهما ومعنى ومن عاد الى مثلها فاقتلوه ان من عاد الى مثل الكلمات الموجبة لتبديل الكلمة كقول الانصار منا امير ومنكم امير **قوله** تقليلا للاشتراك) تعليل لحصر الولي في المعنيين وحاصله انه لو ثبت استعماله في معنى ثالث فهو معنى مجازي لا يصار اليه الا لدليل لا معنى حقيقي لان المجاز خير من الاشتراك كما ثبت في الاصول **قوله** لا ينافي شموله لغيره) لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كما تقرر في موضعه ودعوى انحصار ايتاء الزكوة حالة الركوع في علي بناء على انه الذي اعطى خاتمه في الصلاة مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم راكعون في صلاتهم لا كصلاة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون **قوله** الاول خبر الغدير الخ) فيه ان غايته الدلالة على استحقاقه الامامة في الحال لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله كما هو مدعاهم **قوله** يؤدي الى الكذب) فان عليا رضي الله عنه ليس بمعتق لمن كان النبي صلى الله عليه وسلم معتقاله وهو ظاهر ولا جارا لمن كان النبي عليه السلام جارا له ولا ابن عم لمن كان النبي عليه السلام ابن عمه فانه عليه السلام ابن عم لجعفر وعلي ليس كذلك بل ابن ابيه لانه اخوه **قوله** فان كل احد يعلم من دينه الخ) قيل يجوز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اولى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي عليه السلام وهو ظاهر **قوله** ولان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد) اجيب عنه بان المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول من ائمة اللغة قال ابو عبيدة هي موليكم اي اولى بكم وقال عليه السلام ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ثم المراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله **قوله** للقيام مقامه) اي بطريق التعيين فانه لو عاش هارون بعد وفاة موسى

عليه السلام لتعين خلافته و بهذا القدر لوتم ثبت مدعاهم ولا يرد ما يقال غايته الدلالة على استحقاقه الامامة لا على في امامة الائمة الثلثة قبله فتأمل **قوله** قال الآمدى الوجه الثانى الخ) انما اورد كلامه لان قول المصنف فى الجواب هذا ونفاذ امر هارون الخ انما يلايم هذا التقرير لا تقرير المصنف نفسه **قوله** ومن لوازمه استحقاق الطاعة الخ) فيه ان من لوازم استحقاق الطاعة حال حياة موسى عليه السلام ايضا واللازم باطل فى حق على رضى الله عنه وقد يجاب انه لا يمكن اعمال الدليل فى حق زمن النبى عليه السلام للادلة القاطعة فيبقى معمولا فى حق زمن الوفاة **قوله** لكان اولى) وجه الاولوية ان النبوة المستثناة وان قيدت بقوله بعدى الا ان النبوة مرتبة غير قابلة للزوال باتفاق الفريقين فالمستثنى فى الحقيقة مطلق النبوة **قوله** سلموا على على بامرة المؤمنين) فيه انه لا يدل على عدم التراخى عن وفاته عليه السلام **قوله** قل للمخلفين من الاعراب الآية) اى للذين تخلفوا عن حرب الحديبية **قوله** وان القوم المذكور بن بنو حنيفة) وكانوا قد ارتدوا ولهذا قال الله تعالى يقاتلونهم او يسلمون فان المرتد لا يقبل منه الا الاسلام او السيف وقيل المراد بالقوم المذكور بن فارس او الروم ومعنى يسلمون ينقادون لان الروم نصارى وفارس مجوس فيقبل منهم الجزية وان لم يقبل من مشركى العرب اتفاقا ومن مشركى العجم ايضا عند الشافعى رحمه الله **قوله** جعل الامامة شورى بين ستة) اى جعلها بينهم يتشاورون فيها و يعينون من هو احق بها بحسب رأيهم **قوله** اذ لا يؤمر الافضل الخ) لعل هذا الرأى اذ يجوز عندنا امامة المفضول كما سيجيء الآن قوله سيما عندهم يشعر بان ما قبله على عمومه ففيه ما فيه **قوله** الثالث قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لابى الدرداء الخ)" اعترض عليه الشيعة بان الحديث المذكور لا يدل على انه افضل بل على ان غيره ليس افضل منه فيجوز ان يكون مساويا له وبانه يجوز ان يكون ايضا بحسب وقت اى يكون الافضل عند ورود هذا الخبر هو وبعد ذلك يكون غيره افضل منه والجواب عن الاول ان مفهوم هذا الخبر بحسب اللغة وان كان ان غيره ليس افضل منه الا ان مفهومه بحسب العرف انه افضل من غيره لانه حيث يقال ليس فى هذا البلد احد افضل من فلان يفهم كل احد انه افضل اهله والعرف اذا عارض اللغة كان الترجيح للعرف وايضا يروى ان ابا الدرداء كان يمشى امام ابى بكر رضى الله عنهما فقال صلى الله تعالى عليه وسلم اتمشى امام من هو خير منك فقال ابو الدرداء اهو خير منى فقال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم والله ما طلعت الخ فهذه القصة تدل على ان المراد افضليته مطلقا لا مساواته كما لا يخفى وعن الثانى ان تقييده بالوقت خلاف الاصل لان الاصل عدم التقييد **قوله** سيدا كهول اهل الجنة) اى سيدا الكهول الذين يدخلون الجنة ولا يلزم منه كون بعض اهل الجنة كهول الجنة حين كونه فى الجنة حتى يشكل بقوله عليه السلام اهل الجنة جرد مرد **قوله** لو كنت متخذا خليلا الحديث) الخليل الصاحب الوادا الذى يفتقر اليه ويعتمد عليه فى الامور فان اصل التركيب للحاجة والمعنى لو كنت متخذا من الخلق خليلا اراجع اليه فى الحاجات واعتمد عليه فى المهمات لاتخذت ابابكر ولكن الذى الجأ اليه واعتمد عليه فى جملة الامور ومجامع الاحوال هو الله تعالى **قوله** بل جميع قراباته) فيه ان تصريحه بالابناء والنساء يأبى عن ذلك لدخولها حينئذ فى الانفس اللهم الا ان يقال ذلك التصريح لزيادة شرفهم **قوله** فى ذى الثدية) كان رجلا منافقا فى زمن النبى عليه السلام وصار خارجيا زمن على كرم الله وجهه وكان له ثدى مثل ثدى المرأة **قوله** يقضى دينى) اى يقضى ما بقى على من بيان الحق واظهار كلمة الصدق وينجز وعدى اى يأتى بما وعدت **قوله** بابى وانت وامى) اى فديت بابى وامى **قوله** والاجماع منعقد على ان الانبياء عليهم السلام افضل من الاولياء) قيل الاجماع انما هو على تفضيل النبى صلى الله تعالى عليه وسلم على الرسول لا على تفضيل النبوة على الولاية فعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لان الولاية تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك والنبوة تنبئ عن التبليغ كمن ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه الا ان الولى لا يبلغ درجة النبى لجمعه بين الولاية والنبوة ورد بان فى التبليغ من الحق الى الخلق ملاحظة الجانبين فيتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة وقد يقال تفضيل النبوة على الولاية باعتبار تضمنها للولاية خارج عن البحث فان التبليغ من الحق الى الخلق له جهة الى الحق هى الولاية وجهة الى الخلق هى الرسالة والبحث فى تفضيل الجهة الثانية على الاولى لا فى تفضيل المجموع **قوله** يقتضى بلوغه فى العلم الخ) لما قيل العلم فى الصغر كالنقش فى الحجر والعلم فى الكبر كالنقش فى المدر **قوله** لو كسرت لى الوسادة الخ) كسر الوسادة كناية عن الجلوس للحكم **قوله** فلا يتجه عليه اعتراض ابى هاشم الخ) وقد يجاب ايضا بان المراد الحكم بما فيها من الادلة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يخفى ان المناسب لهذا على اهل التوبة لا بينهم فتأمل **قوله** اوسهل اوجبل) السهل ضد الجبل وارضه سهلة والنسبة اليه سهلى بالضم على غير قياس واسهل القوم صاروا الى السهل **قوله** ينسبون اليه فى الاصول) قيل ذلك لطول عمره

كرم الله وجهه ولو طال عمر ابى بكر رضى الله عنه لربما استندوا اليه اكثر من ذلك **قوله** فى ليالى صيامه المنذور) روى انه مرض الحسن والحسين رضى الله عنهما فنذر على وفاطمة وفضة جاريتهما ان عوفيا صيام ثلثة ايام فعوفيا ولم يكن عندهم شئ فاستقرض على رضى الله عنه ثلثة اصوع شعير من يهودى وطحنت فاطمة رضى الله عنها صاعا وخبزت خمسة اقراص على عددهم فعند الافطار سأل سائل يا اهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسكين من مساكين المسلمين اطعمونى اطعمكم الله تعالى فى الجنة من موائد الجنة فآثروه به وباتوا لم يطعموا شيئا واصبحوا صياما وفى الليلة الثانية خبزت خمسة اقراص من الصاع الثانى فعند الافطار سأل يتيم فآثروه به ولم يطعموا شيئا فاصبحوا صياما وفى الليلة الثالثة خبزت خمسة اقراص من الصاع الثالث فعند الافطار سأل اسير فآثروه به فنزل قوله تعالى يوفون بالنذر ويخافون يوما كان شره مستطيرا ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا **قوله** مد احدهم ولا نصيفه) المد ربع الصاع والنصيف مكيل دون المد ويجئ بمعنى النصف كالعشير بمعنى العشر اى لا ينال احدكم بانفاق مثل جبل احد ذهبا من الفضيلة والاجر ما ينال احدهم بانفاق مد طعام او نصف منه لما يقارنه من مزيد الاخلاص وصدق النية وكمال النفس مع ما بهم من البؤس والضر **قوله** لا تتخذوهم غرضا) اى هدفا ترمونهم بالمنكرات والفواحش **قوله** ينافى الاعتراف بوقوعها) فلا يصح جعل هذا الشق من شق الترديد فى المعترفين **قوله** بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ستفترق الخ) طعن بعضهم فى صحة هذا الخبر فقال ان اراد باثنين وسبعين فرقة اصول الاديان فلن يبلغ هذا العدد وان اراد الفروع فانها تجاوز هذا العدد الى اضعاف ذلك اجاب الامام الرازى بان المراد ستفترق امتى فى حال ما وليس فيه دلالة على ان افتراقها فى سائر الاحوال لا يجوز ان يزيد وينقص **قوله** وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية) قيل فى الاستدلال بهذه الآية بحث اذ مثلها وردت فى حق المسيح بن مريم صلى الله تعالى عليه وسلم مع انه لم يمت بالاتفاق قال الله تعالى فى سورة المائدة ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل والاولى الاستدلال بقوله تعالى انك ميت وانهم ميتون والجواب ان القصر فى قوله تعالى وما محمد الا رسول الآية [illegible] يوم احد ان محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم قتل واستعظم الصحابة رضى الله عنهم ذلك جعلوا كأنهم ينكرون وفاته ويدعون انه صلى الله عليه وسلم جامع بين الرسالة والتبرى عن الهلاك فنزلت الآية ومعناها حينئذ ان محمدا صلى الله عليه وسلم مقصور على الرسالة لا يتعداها الى التبرى عن الهلاك ومن البين انها حينئذ تصير حجة على عمر رضى الله عنه واما الآية التى وردت فى حق المسيح عليه السلام فمعناها والله اعلم ان المسيح مقصور على الرسالة لا يتعداها الى الالوهية واستحقاق العبادة بدليل ما قبل الآية وهو قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة ومرادهم ثالث ثلثة مستحقين للعبادة ولذا رد الله تعالى عليهم بقوله وما من اله الا اله واحد فالفرق ظاهر **قوله** وانكارهم القدر فيها) دفع لما يرد على كلام المصنف من ان المناسب على ما ذكره هو القدرى بضم القاف فاشار الشارح الى ان اسناد افعال العباد الى قدرتهم يتضمن نفى القدرة فيها فالتسمية باعتبار هذا التضمن * وليكن هذا آخر ما اردنا ايراده فى حواشى المواقف فنسأل الله تعالى ان يجعله خالصا لوجهه الكريم * انه هو البر الرحيم * وان ينفع به المخلصين * ويجعله ذخرا ليوم الدين * والحمد لله رب العالمين * والصلوة والسلام على محمد وآله اجمعين

﴿ فهرست الجلد الثانى ﴾